

Nietzsche-Kommentar

Band 3/2

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

Herausgegeben von der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Band 3/2.1

Sebastian Kaufmann

Kommentar zu Nietzsches
Die fröhliche Wissenschaft

DE GRUYTER

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung von Bund und Ländern im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Baden-Württemberg erarbeitet.



**HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN**
Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg

ISBN 978-3-11-029304-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-029329-6

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038890-9

Library of Congress Control Number: 2021940920

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

www.degruyter.com

Inhalt

1. Teilband

Vorwort zu NK 3/2 — VII

Hinweise zur Benutzung — XI

Siglenverzeichnis — XIII

Editorische Zeichen — XIX

Die fröhliche Wissenschaft

I Überblickskommentar — 3

- 1 Entstehungs- und Druckgeschichte — 3
- 2 Quellen — 15
- 3 Konzeption, Schreib- und Denkstil — 24
- 4 Struktur und Gehalt — 37
- 5 N.s werkspezifische Äußerungen und der Stellenwert von FW im Gesamtwerk — 47
- 6 Rezeptions- und Forschungsgeschichte — 56

II Stellenkommentar — 75

Der Titel — 75

Vorrede zur zweiten Ausgabe — 94

„Scherz, List und Rache.“ Vorspiel in deutschen Reimen — 161

Erstes Buch — 247

Zweites Buch — 518

Drittes Buch — 743

2. Teilband

Viertes Buch. Sanctus Januarius — 1049

Fünftes Buch. Wir Furchtlosen — 1272

Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei — 1597

Literaturverzeichnis — 1687

Quellen und zeitgenössische Literatur — 1687

Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen — 1729

Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur — 1730

Sach- und Begriffsregister — 1821

Personenregister — 1853

Vorwort zu NK 3/2

Während der Arbeit am vorliegenden Kommentar habe ich eine Reihe von Aufsätzen zur *Fröhlichen Wissenschaft* (FW) und zu anderen Texten Nietzsches verfasst, aus denen hier einige Passagen in mehr oder weniger abgeänderter, verbesserter Form übernommen wurden. Als nützlich für die Einzelstellenkommentierung erwiesen sich neben der zitierten Spezialliteratur und den Anmerkungen von Walter Kaufmann in der englischsprachigen Übersetzung (Nietzsche 1974), von Marc Sautet (Nietzsche 1993) und Patrick Wotling (Nietzsche 1997) in den französischen Übersetzungen sowie den Erläuterungen in den Ausgaben von Peter Pütz (Nietzsche 1987) und Renate Reschke (Nietzsche 1990) auch etliche Informationen aus KSA 14. Dies betrifft zum einen die dort enthaltenen sporadischen Hinweise auf Quellen, Parallelstellen und Korrespondenzen Nietzsches, zum anderen die Hinweise auf jene Nachlass-Notate, die Mazzino Montinari auf problematische Weise als „Vorstufen“ von anderen, als „Fragmenten“ bezeichneten nachgelassenen Aufzeichnungen unterscheidet, so dass sie nicht in den entsprechenden Nachlassbänden KSA 9 (im Fall der ‚Vorstufen‘ zur Erstausgabe von 1882) sowie KSA 12 und 13 (im Fall der ‚Vorstufen‘ zu den neuen Textteilen der zweiten Ausgabe von 1887) enthalten sind.

Eine Bemerkung Montinaris zu den „Grundsätze[n] der Edition“ erläutert dieses Verfahren wie folgt: „Von den Vorstufen und den Vorarbeiten zu allem, was sich in den von Nietzsche selbst veröffentlichten Werken oder auch im Nachlaß in einer ausgearbeiteten Form überhaupt vorfindet, wurden diejenigen ausgeschlossen, die sich von der späteren Fassung rein formal unterscheiden; sie sind aber alle im kritischen Apparat verzeichnet und ausgewertet.“ (KGW VII 4/1, 3 f.) Innerhalb der KSA finden sich solche „Vorstufen“ bzw. „Vorarbeiten“ (die keineswegs so trennscharf vom restlichen Nachlass zu sondern sind, wie Montinari suggeriert) im ‚Kommentarband‘ 14. Da für FW bislang noch kein KGW-Nachberichtsband mit kritischem Apparat zur Verfügung steht, werden diese „Vorstufen“ im vorliegenden Kommentar in der Regel nach den inzwischen in der *Digitalen Faksimile Gesamtausgabe* (DFGA) zugänglichen Handschriften der entsprechenden Notizbücher und Manuskripthefte und nur in wenigen Ausnahmefällen (sofern die Suche in den Handschriften ergebnislos blieb) nach KSA 14 zitiert.

Der Grund für dieses Vorgehen besteht darin, dass KSA 14 keine vollständigen und zuverlässigen editorischen Informationen, sondern lediglich eine kleine, willkürliche Auswahl bietet. So fehlen dort neben etlichen Stellennachweisen auch überhaupt Hinweise auf zahlreiche Aufzeichnungen, die nach Montinari als ‚Vorstufen‘ zu bezeichnen wären und die deshalb auch nicht in den „nachgelassenen Fragmenten“ der KGW/KSA auftauchen. Wo solche zu-

sätzlichen ‚Vorstufen‘ in Nietzsches Notizbüchern (N V 3–9, Z II 5–7) und Manuskriptheften (M III 1–5) aufgefunden wurden, führt der vorliegende Kommentar sie an oder verweist zumindest auf sie. Viele von ihnen werden hier zum ersten Mal transkribiert. Außerdem korrigiert und ergänzt der Kommentar die in KSA 14 enthaltenen ‚Vorstufen‘ zu FW, soweit nötig und möglich. Dasselbe gilt für eine Fülle von Abweichungen gegenüber der Druckfassung und Überarbeitungen in den ‚Reinschriften‘ zur Erstausgabe von FW (v. a. im Manuskriptheft M III 6, das Nietzsche vom Dezember 1881 bis Frühling 1882 benutzt hat). Auch den Terminus ‚Reinschrift‘ verwendet Montinari auf problematische Weise: Der Ausdruck soll keinem graphischen, sondern einem textgenetischen Befund entsprechen und exklusiv die letzte Stufe vor einem Druckmanuskript bezeichnen (vgl. KGW IV 4, 111), was aber gerade angesichts der teils tiefgreifenden Überarbeitungen in den ‚Reinschriften‘ den Unterschied zur ‚Vorstufe‘ verschwimmen lässt. So enthält etwa M III 6 laut DFGA-Manuskriptbeschreibung neben ‚Reinschriften‘ tatsächlich auch – laut Hans Joachim Mettes Manuskriptbeschreibung sogar ausschließlich – ‚Vorstufen‘; außerdem finden sich darin Texte, die Montinari als ‚nachgelassene Fragmente‘ abgedruckt hat. Aus jenen ‚Reinschriften‘ präsentiert KSA 14 ebenfalls nur eine beschränkte, willkürliche Auswahl von Stellen. Desgleichen verzichtet KSA 14 auf eine gleichmäßig detaillierte, vollständige Auflistung der zahlreichen Überarbeitungen in den Druckmanuskripten D 16 (fragmentarisches Druckmanuskript der Erstausgabe) und D 16a (Druckmanuskript der neuen Teile der zweiten Ausgabe).

Auf die zusätzlichen ‚Vorstufen‘ (und ggf. ihre eigene Textgenese) sowie auf die Korrekturen und Varianten in den ‚Reinschriften‘ und Druckmanuskripten wird in den entsprechenden Stellenkommentaren des vorliegenden Bandes zumindest hingewiesen, in vielen Fällen aber auch näher eingegangen, ohne dass der Kommentar in dieser Hinsicht jedoch Anspruch auf Vollständigkeit erheben könnte oder müsste: Der unter Leitung von Hans Gerald Hödl an der Universität Wien entstehende Nachbericht zu FW (KGW V 4), der hoffentlich in den nächsten Jahren erscheinen wird, soll für die erste Ausgabe von 1882 eine akribische Korrektur und lückenlose Vervollständigung der von Montinari in KSA 14 präsentierten Nachlass-Aufzeichnungen zu FW enthalten. Für die erst in der zweiten Fassung von 1887 hinzugekommenen Werkteile (Vorrede, Fünftes Buch und Anhang) leistet dies indirekt die IX. Abteilung der KGW. Die ‚Vorstufen‘ zu den Werkteilen aus Nietzsches später Schaffensphase werden nach der differenzierten Transkription der diplomatisch-topologischen Edition von KGW IX zitiert, zwangsläufig jedoch in linearisierter Form.

Für wertvolle Anregungen zu einzelnen Fragen der Kommentierung danke ich Ralph Häfner (Freiburg), mit dem ich gemeinsam mehrere Seminare über Nietzsche an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg geleitet habe. Beat Röllin

(Basel) leistete mir unverzichtbare Hilfestellungen beim Entziffern etlicher – zumindest für meine weniger geübten Augen – schwer lesbarer handschriftlicher Aufzeichnungen Nietzsches. Paolo D'Iorio (Paris) und Armin Schwehr (Berlin) unterstützten mich mit Rat und Tat bei all meinen technischen Fragen und Bitten rund um die Digitalisate von Nietzsches Manuskripten. Bei Alexandra Hertlein (Oxford) habe ich mich für engagierte altphilologische Nachhilfe zu bedanken, bei Philipp Schwab (Freiburg) für seine kritische Gegenlektüre von Partien zum Deutschen Idealismus. Für einen Hinweis auf Théophile Gautier als mögliche Quelle für FW 306 sowie allgemein für Auskünfte zu französischer Literatur bin ich Guillaume Métayer (Paris) verbunden. Auf Franz Anton Rollers Tanzlehrbuch als allfälligen Bezugstext von FW 381 hat mich Ralf Eichberg (Naumburg/Saale) aufmerksam gemacht. Alan Schrift (Grinnell, Iowa) war so freundlich, mich auf einige Fehler im damals noch fragmentarischen Typoskript hinzuweisen, das ich ihm in seiner Eigenschaft als Chief Editor der englischsprachigen KSA-Übersetzung (Stanford University Press) Anfang 2020 zur Verfügung gestellt hatte. Für die sorgfältige Korrekturlektüre von Teilen des Textes danke ich außerdem Jan Vogt (Freiburg).

Als Vorsitzender der für das Forschungsprojekt „Nietzsche-Kommentar“ zuständigen Akademie-Kommission hat Gerd Theißen (Heidelberg) die Projektarbeit stets wohlwollend und hilfreich begleitet. Insbesondere habe ich mich bei ihm für die kritische Lektüre zu bedanken, der er den Kommentar partiell unterzogen hat. Seine Hinweise haben mich bei der Schlussrevision des Textes vor manchen allzu verwickelten Formulierungen bewahrt. Auf syntaktische Vereinfachung hätte sicher auch der Projekt-Initiator und ehemalige Forschungsstellenleiter Jochen Schmidt († 2020) gedrungen, der die Entstehung des FW-Kommentars krankheitsbedingt leider nicht mehr so aufmerksam begleiten konnte, wie er es gerne getan hätte. Auch wenn sich unsere Perspektiven auf Nietzsche deutlich unterscheiden, habe ich Jochen Schmidt doch meinen Zugang zur Nietzsche-Forschung zu verdanken, weshalb der nun vorliegende Band NK 3/2 seinem Andenken gewidmet ist.

Insbesondere danke auch ich meinen Kollegen und Freunden in der Forschungsstelle: Katharina Grätz für den kontinuierlichen Austausch während der parallelen Erarbeitung unserer Kommentare und Andreas Urs Sommer darüber hinaus für seine ergiebige Gesamtlektüre des Typoskripts. Nicht zuletzt ist die Leistung unserer Forschungsassistenten zu würdigen, ohne die es keine publikationsfähige Form angenommen hätte. Seit Beginn der Arbeit in der zweiten Jahreshälfte 2015 war mir (bis 2019) Armin Thomas Müller eine große Hilfe bei der Aufarbeitung von Materialien zu verschiedenen Textteilen von FW. Von 2019 an halfen auch Louisa Estadiou, die insbesondere einige Übersetzungen aus dem Französischen angefertigt, aber auch bibliographische Re-

cherchen übernommen hat, und Leon Hartmann, der mich bei der Sichtung und Auswertung der Forschungsliteratur zu einzelnen Abschnitten tatkräftig unterstützte; Herrn Hartmann bin ich darüber hinaus für die Linearisierung der KGW IX-Zitate, die Überprüfung zahlreicher Quellenzitate und Literaturnachweise sowie für die Erstellung des Sach- und Begriffsregisters zu großem Dank verpflichtet. Milan Wenner hat beim Korrekturlesen des Gesamttyposkripts geholfen und viele nützliche Verbesserungsvorschläge unterbreitet. In den letzten Monaten vor der Drucklegung erhielt ich noch zusätzliche Unterstützung durch Jakob Lutz, dem vor allem für die Kontrolle der altgriechischen Zitate und die Erstellung des Namenregisters ebenfalls Dank gebührt. Dasselbe gilt für Víctor Muriel Martín, der mir bei der Durchsicht der Druckfahnen mit unermüdlichem Eifer zur Hand ging. Anne Hiller und Kathleen Prüfer von De Gruyter schließlich haben die Drucklegung ebenso professionell wie geduldig betreut, wofür auch ihnen herzlich gedankt sei. Ungeachtet all jener wertvollen Hilfestellungen enthält der vorliegende Kommentar, der einige Versehen der früheren Forschung – einschließlich meiner eigenen – behebt, leider wohl seinerseits allzu viele Fehler und Schwächen, für die ich selbstverständlich allein die Verantwortung übernehme und um Verzeihung, mehr aber noch um Berichtigung bitte. Man bedenke, was Nietzsche in FW 102 über die Philologen schreibt: Sie haben „eine sehr grosse Menge von peinlicher, selbst unsauberer Arbeit voraus abzuthun“.

Sebastian Kaufmann

Freiburg im Breisgau, Dezember 2021

Hinweise zur Benutzung

Der Aufbau des Kommentars zu jeder einzelnen Schrift ist prinzipiell gleich: Ein *Überblickskommentar* klärt die Entstehung und die Quellenlage, er analysiert Konzeption und Struktur des jeweiligen Werkes sowie den Stellenwert im Gesamtwerk, schließlich bietet er einen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte. Der *Einzelstellenkommentar* ist lemmatisiert und beginnt mit der Seiten- und Zeilenangabe der jeweils zu kommentierenden Stelle nach der *Kritischen Studienausgabe* (KSA), darauf folgt das Text-Zitat in Kursivschrift und dann der Kommentar. Die KSA-Bandnummer entspricht der Bandnummer des Kommentars. Nietzsches Name wird mit N. abgekürzt.

Querverweise innerhalb eines Kommentars werden mit dem Kürzel NK (für Nietzsche-Kommentar) angezeigt (z. B. innerhalb des Kommentars zu FW: NK 345, 4–7). Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigelegt, dann folgen wiederum die Seiten- und Zeilenangaben (z. B.: NK KSA 6, 339, 9–21). Wird hingegen auf eine Textpassage statt auf ein einzelnes Lemma in einem anderen Kommentarband verwiesen, werden die Band- und Teilbandnummer sowie – mit „S.“ verdeutlicht – die Seitenzahlen innerhalb dieses Bandes angegeben (z. B. NK 6/1, S. 275–280)

N.s Werke werden ebenso wie andere häufig zitierte Quellen nach dem jedem Band beigegebenen Siglenverzeichnis gekennzeichnet. Notate aus dem Nachlass sind mit der in KGW/KSA fixierten Nummer versehen, nach dem Schema: NL Jahr, Notatnummer, KSA-Bandzahl, KSA-Seitenzahl, ggf. KSA-Zeilenzahl (z. B.: NL 1888, 22[28], KSA 13, 597, 5–8). Briefe werden zitiert: X an Y, Datum, KSB- oder KGB-Band, Briefnummer (mit Nr.), Seitenzahl (mit S.), ggf. Zeilenzahl (z. B.: N. an Franziska Nietzsche, 22.08.1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1093, S. 395, Z. 4). Um trotz der Zahlenhäufung klare Zuordnungen zu ermöglichen, werden bei den Briefen die Abkürzungen „Nr.“, „S.“ und „Z.“ beibehalten.

Soweit Forschungsliteratur und Quellen aus Platzgründen nur abgekürzt (Autornachname Erscheinungsjahr, Seite) zitiert werden, ist im Literaturverzeichnis am Ende des zweiten Teilbandes (NK 3/2.2) der jeweilige Titel leicht zu identifizieren. NK 3/2.2 enthält überdies ein Namen- und Sachregister.

Siglenverzeichnis

- AA Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abtheilung: Werke, 9 Bde., Berlin 1902–1923 (keine Kant-Ausgabe in NPB).
- AC Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254.
- BAW Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bde. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940.
- BN [Oehler, Max:] Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942.
- BNO Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel mit Franz Overbeck, hg. von Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916.
- Cb (1 u. 2) Korrekturbogen zur Erstausgabe von FW, HAAB C 4608 (Bogen 1, 8 und 10 und Blätter 129/130, 131/132, 137/138, 139/140 sind in doppelter Fassung vorhanden), digitales Faksimile abrufbar unter https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1649463642/2/LOG_0000/.
- CBT Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000.
- CV Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792.
- D 16(a) Druckmanuskripte zu FW, in: DFGA.
- DD Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411.
- DFGA Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hg. von Paolo D'Iorio, <http://www.nietzschesource.org/DFGA> (zuletzt aufgerufen am 05. 08. 2021). Hier sind alle im Text erwähnten und zitierten Handschriften verfügbar. Die einzelnen Adressen werden gebildet, indem die entsprechenden Siglen für die Hefte bzw. Mappen sowie die Seitenzahlen mit Bindestrichen hinzugefügt werden (z. B. findet sich das digitale Faksimile der Manuskriptseite M III 6, 2 unter: <http://www.nietzschesource.org/DFGA/M-III-6,2>).
- DW Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577.

DWB	Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961.
EH	Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374.
eKGWB	Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (= elektronische Version von KGW und KGB), hg. von Paolo D'Iorio, http://www.nietzschesource.org/#eKGWB , zuletzt aufgerufen am 05. 08. 2021.
FW	Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“) [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651.
GD	Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161.
GM	Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412.
GMD	Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532.
GoA	Nietzsche's Werke. Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe].
GoAK	Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897.
GSA	Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.
GSD	Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen. 10 Bände, Leipzig 1907.
GT	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156.
GTG	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599.
GWC	Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC].
HkP	Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269.
HGA	Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann u. a., 102 Bde. in 4 Abteilungen, Frankfurt am Main 1975 ff.
IM	Nietzsche, Friedrich: Idyllen aus Messina [1882], in: KSA 3, S. 333–342.
JGB	Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243.
KGB	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1975 ff.

- KGW Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967 ff.
- KGW IX Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin / New York 2001 ff.
- Kr I–IV Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin / New York 1998–2006.
- KSA Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 3. Auflage, München / Berlin / New York 1999.
- KSA 14 Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA].
- KSB Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Auflage, München / Berlin / New York 2003.
- MA I–II Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2.
- M Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331.
- M III ... Manuskripthefte Nietzsches, in: DFGA.
- MD Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897.
- Mp ... Mappensignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
- N ... Notizbücher Nietzsches, in: DFGA.
- NH Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000.
- NJ Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797.
- NK Der vorliegende Nietzsche-Kommentar. Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigegefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.

NL	Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW.
NLex	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon. Darmstadt 2009.
NLex ²	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011.
NPB	Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek. Berlin / New York 2003.
NW	Nietzsche Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445.
NWB	Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff.
PHG	Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872.
PP	Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena.
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Stuttgart 1890–1978.
SA I–IV	Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und einem Indexband, hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nach der Ausgabe München 1999, Indexband München 1984].
SGT	Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragödie, in: KSA 1, S. 601–640.
ST	Nietzsche, Friedrich: Socrates und die Tragödie, in: KSA 1, S. 533–549.
TA	Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bde., Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.].
UB I DS	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller [1873], in: KSA 1, S. 157–242.
UB II HL	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA 1, S. 243–334.
UB III SE	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427.
UB IV WB	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [1876], in: KSA 1, S. 429–510.

ÜK	Übersichtskommentar innerhalb des vorliegenden Kommentars (danach Nummer des entsprechenden Abschnitts).
VM	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche [1879], in: MA II.
W ...	Heftsignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
WA	Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in: KSA 6, S. 9–53.
WL	Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873], in: KSA 1, S. 873–890.
WNB	Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung, Frank Sion-Ritz, Clemens Wahle, Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff und Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart / Weimar 2000–2002.
WS	Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten [1880], in: MA II.
WWV	Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung.
WzM ¹	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 [zitiert mit Abschnittnummer].
WzM ²	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA 15 und 16, Leipzig 1911 [zitiert mit Abschnittnummer].
Z II ...	Notizbücher Nietzsches, in: DFGA.
Za	Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1883/85] = KSA 4.
ZB	Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge [1872], in: KSA 1, S. 641–752.

Editorische Zeichen

[]	Auslassung eines oder mehrerer Buchstaben durch den Kommentator
[...]	Auslassung eines Wortes oder mehrerer Wörter durch den Kommentator
[xyz]	Hinzufügung durch den Kommentator
⟨xyz⟩	Hinzufügung der Herausgeber (Colli/Montinari) im zitierten Text
‘xyz’	Einfügung N.s
[xyz]	Einfügung N.s von unten
~~xyz~~	von N. durchgestrichener Text
~~xyz~~	von N. rückgängig gemachte Streichung
{xyz}	unsichere Entzifferung
xxxxx	nicht entziffert von den Editoren der KGW IX
/ Vers-,	Zeilenwechsel in einem Zitat
//	Strophenwechsel in einem zitierten Gedicht
/Zahl/	Seitenwechsel in einem Zitat
– – –	Bei Zitaten aus Manuskripten: Text bricht ab

In memoriam Jochen Schmidt

Die fröhliche Wissenschaft

I Überblickskommentar

1 Entstehungs- und Druckgeschichte

Die Entstehung der Erstausgabe von FW zog sich nicht lange hin; N. konnte das hohe Tempo halten, in dem er bereits seine vorangehenden Werke verfasst und veröffentlicht hatte: Ebenso wie er auf den Ende 1879 (vordatiert auf 1880) publizierten ‚zweiten Nachtrag‘ *Der Wanderer und sein Schatten* (WS) zu seiner Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* (MA) schon im Sommer 1881 die *Morgenröthe* (M) folgen ließ, schickte er dieser, wiederum nur ungefähr ein Jahr später, sein neues Buch hinterher: Die Erstausgabe erschien am 10. September 1882 im Verlag von Ernst Schmeitzner in Chemnitz, nachdem N. die ersten Vorabexemplare schon am 20. August erhalten hatte (vgl. Schaberg 2002, 121). Der enge entstehungsgeschichtliche Zusammenhang von FW vor allem mit dem vorangehenden Werk M zeigt sich schon daran, dass N. zunächst noch an eine „Fortsetzung der ‚Morgenröthe‘“ dachte, wie es in einem nachgelassenen Notat mit dem datierenden Zusatz „Genova. Januar 1882“ heißt (NL 1882, 16[1], KSA 9, 659, 1f.; Handschrift in M III 6, 276). Entsprechend schrieb er bereits am 18. Dezember 1881, sechs Monate nach Erscheinen der – fünf ‚Bücher‘ umfassenden – M, aus Genua an seinen Freund und Zuarbeiter Heinrich Köselitz alias Peter Gast: „Wünschen Sie mir Glück und helles Wetter! ich nehme die Feder zur Hand, um das letzte Manuscript zu machen (die Schreibmaschine trifft erst in einem Vierteljahre ein). Es gilt der Fortsetzung der ‚Morgenröthe‘ (6. bis 10. Buch).“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 180, S. 150, Z. 10–13) Abermals war demzufolge von Anfang an eine Schrift in fünf Büchern geplant – in genauer Entsprechung zum ‚ersten Teil‘ von M.

Allerdings trug sich N. schon wenig später mit dem Gedanken, zunächst nur, unter Rückgriff auf ‚Materialreste‘ der Arbeit an M aus dem Sommer 1880 und neuere Aufzeichnungen aus der Zeit von Frühjahr bis Herbst 1881, die ersten drei Bücher (also das 6. bis 8. Buch) von *‚Morgenröthe II‘* zu verfassen und mit der Ausarbeitung der beiden letzten Bücher (9 und 10) noch bis zum Winter 1882/83 zu warten. So meldet er im Brief vom 25. Januar 1882 an Köselitz nicht nur Vollzug – die ersten drei Bücher seien bereits fertig –, sondern kündigt zugleich eine schöpferische Arbeitspause an, die nötig sei, um Kraft für das Aussprechen insbesondere *eines* neuen Gedankens zu sammeln: „Ein paar Worte über meine ‚Litteratur‘. Ich bin seit einigen Tagen mit Buch VI, VII und VIII der ‚Morgenröthe‘ fertig, und damit ist meine Arbeit für diesmal gethan. Denn Buch 9 und 10 will ich mir für den nächsten Winter vorbehalten – ich bin noch nicht reif genug für die elementaren Gedanken, die ich in diesen Schluß-Büchern darstellen will. Ein Gedanke ist darunter, der in der That ‚Jahr-

tausende‘ braucht, um etwas zu werden. Woher nehme ich den Muth, ihn auszusprechen!“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 190, S. 159, Z. 34–41) Wie schon der Hinweis auf „Jahrtausende“ nahelegt, dürfte mit diesem Gedanken die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘ gemeint sein, wie sie im vorletzten Abschnitt des Vierten Buchs FW 341 in Form eines Gedankenexperiments gestaltet wird. Wenngleich das noch nicht unter der prominenten Formel geschieht, so findet sich diese doch bereits in einer auf „Anfang August 1881 in Sils Maria“ datierten Nachlass-Notiz (NL 1881, 11[141], KSA 9, 494, 19; zu N.s frühesten Aufzeichnungen zur ewigen Wiederkunft im Vorfeld von FW vgl. Ansell-Pearson 2005c).

Offenbar hatte N. den „Muth“, jenen Gedanken „auszusprechen“, doch schon gefunden, und konnte auch darangehen, zumindest das geplante „Buch 9“ von *„Morgenröthe II“*, also das spätere Vierte Buch von FW, zu erstellen. Das handschriftliche Rohmaterial dazu lag ohnehin schon weitgehend in den von N. benutzten Notizbüchern bereit. Zwar heißt es noch im Brief an Franz Overbeck vom 29. Januar 1882: „Gestern sandte ich das neue Manuscript an Hrn. Köselitz nach Venedig ab. Es fehlen noch das 9^{te} und 10^{te} Buch, welche ich jetzt nicht mehr machen kann – es gehört frische Kraft dazu und tiefste Einsamkeit“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 192, S. 162, Z. 30–33). Trotzdem scheint N. zu dieser Zeit bereits an der Zusammenstellung des vorletzten Buchs gearbeitet zu haben; immerhin verschiebt er dessen Abschluss im selben Brief an Overbeck auch nicht mehr strikt auf den nächsten Winter, sondern erwägt ihn bereits für den kommenden Sommer. Darüber hinaus spricht die Äußerung gegenüber Köselitz im Brief vom 5. Februar dafür, dass der Arbeitsprozess zu diesem Zeitpunkt bereits im vollen Gange war, wenn es mit Bezug auf das im Brief seines Freundes vom 31. Januar aufgeworfene Problem des „Causalitäts-Sinnes“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 195, S. 166, Z. 29) heißt: „Ich [...] muß Sie auf das ‚9^{te} Buch‘ der *M(orgenröthe)* verweisen, damit Sie sehen, daß ich am wenigsten von den Gedanken abweiche, welche Ihr Brief mir darlegt“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 195, S. 167, Z. 33–37; um das Kausalitätsproblem geht es allerdings eher im Dritten Buch, vgl. bes. FW 112, FW 127 und FW 217).

Die Vermutung, dass N. die Konzeption des späteren Vierten Buchs von FW im Januar 1882 trotz anderslautender brieflicher Aussagen bereits in Angriff genommen hatte, erhärtet sich durch den (schon in M III 6, 276, hier aber offenbar als eigenen Werktitel-Entwurf notierten) Untertitel „Sanctus Januarius“ und das gleichfalls auf den „Januar 1882“ datierte Mottogedicht „Der du mit dem Flammenspeere ...“ (521, 2–11). Zumindest ergibt sich dadurch ein auffälliger werkbiographischer Zusammenhang zwischen diesem Monat und FW IV. N.s Briefe aus jener Zeit lassen erkennen, dass er den Januar 1882 als besonders glückliche Zeit erlebte – oder wenigstens seinen Briefpartnern so schilderte.

Wiederholt ist die Rede von den „Wunder[n] des schönen Januarius“ (an Köselitz, 29. 01. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 191, S. 161, Z. 20; fast wortgleich am selben Tag an Overbeck, KSB 6/KGB III 1, Nr. 192, S. 163, Z. 52 f.), von „diesem schönsten aller Januare“ (an Franziska Nietzsche, 30. 01. 1882; KSB 6/KGB III 1, Nr. 194, S. 164, Z. 13 f.) sowie davon, dass dieser „Januar [...] der schönste meines Lebens“ sei (an Köselitz, 25. 01. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 190, S. 160, Z. 62). Diese Hochstimmung ergab sich nicht zuletzt aus einem zwischenzeitlichen Nachlassen der Krankheitssymptome, über die N. kurz zuvor noch geklagt hatte. So berichtet er im Brief an seine Mutter und Schwester vom 28. Dezember 1881 von einem „der allerheftigsten Anfälle, der mich nachdenken gemacht hat“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 183, S. 152, Z. 2 f.), und noch die Postkarte an seine Schwester Elisabeth vom 8. Januar schließt mit dem Satz: „Ich bin wieder krank gewesen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 186, S. 155, Z. 19) In den Tagen darauf besserte sich sein Gesundheitszustand ausweislich der Briefe jedoch merklich, N. genoss das milde, sonnige Wetter in Genua, das er als „einen solchen ‚Frühling‘“ (an Overbeck, 29. 01. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 192, S. 163, Z. 51 f.) pries, und arbeitete aller Wahrscheinlichkeit nach in diesem Monat bereits an der Arrangierung des ‚9. Buchs‘, das ihm besonders wichtig werden sollte.

So erweist sich N.s spätere Aussage im Brief an Hippolyte Taine vom 4. Juli 1887, er „verdanke“ die Erstausgabe von FW „den ersten Sonnenblicken der wiederkehrenden Gesundheit: es [das Werk] entstand [...] in Genua, in ein paar sublimklaren und sonnigen Januarwochen“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 872, S. 107, Z. 43–46), als nachträgliche Selbststilisierung. Ältere Vorarbeiten zu den einzelnen Abschnitten von „Sanctus Januarius“ stammen ja, wie ein Blick in die Manuskripte zeigt, bereits aus der zweiten Jahreshälfte von 1881, und N. arbeitete noch bis zur Publikation im Sommer 1882 kontinuierlich weiter am Text der Erstausgabe von FW. Ein weiterer späterer Reflex auf jenen in physischer, klimatischer und schöpferischer Hinsicht ‚schönsten Januar‘ findet sich übrigens noch in der ‚Genesungs‘- und ‚Tauwind‘-Metaphorik der Vorrede zur zweiten Ausgabe von FW (1887). Die körperliche ‚Genesung‘ war jedoch nicht von langer Dauer: Schon im Schreiben an Overbeck vom 14. Februar 1882 klagt N. wieder über „immer sich ablösende Anfälle“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 198, S. 170, Z. 2).

Aus dem Gesagten lässt sich der Schluss ziehen, dass N. die im Januar 1882 schon längst vorangetriebene, wenngleich noch nicht abgeschlossene Arbeit am ‚9. Buch‘ (FW IV) bewusst verschwieg, um die Aufmerksamkeit seiner Freunde, die auch fast seine einzigen Leser waren, auf dieses Buch zu lenken. Es handelt sich höchstwahrscheinlich um eine kalkulierte Verzögerungsstrategie, die einen Überraschungseffekt bewirken sollte, als der zwar groß angekündigte, aber angeblich erst viel später fertigzustellende Werkabschnitt dann

doch plötzlich auftauchte. Während es mit dem ‚9. Buch‘ von *„Morgenröthe II“* also viel schneller ging als in Aussicht gestellt, sollte es mit dem ‚10. Buch‘ umgekehrt viel länger dauern: Das Fünfte Buch von FW erschien erst fast fünf Jahre später mit der zweiten Ausgabe von 1887, so dass daraus ein wesentlich erweitertes Werk wurde, das verschiedene Schaffensphasen umspannt oder durchwächst: die Zeit vor dem *Zarathustra* (Za) und nach *Jenseits von Gut und Böse* (JGB).

Wann genau N. von seinem ursprünglichen Plan einer Fortsetzung von M abrückte und sich dazu entschloss, stattdessen ein eigenständiges Werk mit dem Titel *Die fröhliche Wissenschaft* zu veröffentlichen, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Fest steht indes, dass N. auf der letzten Seite des Quarthefts M III 6 neben „Fortsetzung der / ‚*Morgenröthe*““ wohl Anfang/Frühjahr 1882 unter anderem auch notierte: „Die fröhliche Wissenschaft / (~~la~~ *Gaya Scienza*) / Von / Friedrich Nietzsche“ (M III 6, 276; den Untertitel „*la gaya scienza*“ realisierte N. dann erst in der Neuausgabe von 1887; vgl. NK FW Titel). Am 8. Mai 1882 bot er seinem damaligen Verleger Ernst Schmeitzner in Chemnitz zum ersten Mal FW zum Druck an: „Für den Herbst können Sie ein M(a-nu)s(crypt) von mir haben: Titel ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ (mit vielen Epigrammen in Versen!!!)“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 224, S. 191, Z. 11–14). Offensichtlich meinte N., seinem Verleger mit dieser Ankündigung von Versen, hinter denen sich das „Vorspiel in deutschen Reimen“ mit dem Goethe entlehnten Haupttitel „„Scherz, List und Rache.““ verbirgt, die verlockende Aussicht auf ein – im Gegensatz zu den früheren Büchern – publikumswirksames Werk zu eröffnen.

Bis zum Herbst sollte es allerdings gar nicht dauern, das Druckmanuskript für Schmeitzner herzustellen. N. lieferte noch schneller als versprochen. Schon am 26. Mai informierte er Schmeitzner aus Naumburg, wohin er sich kurz vorher zu diesem Zweck begeben hatte, dass mit dem Manuskript bald zu rechnen sei, fügte aber hinzu, dass es diesmal, anders als im Fall von MA und M, „kein Köselitzesches Manuscript für die Teubnersche Druckerei“ geben würde. N. nennt keine Gründe, sondern sagt nur, dass er stattdessen in Naumburg „einen alten Kaufmann, der banquerott ist, engagirt [habe] – meine Schwester und ich diktiren abwechselnd, es ist eine Thierquälerei für mich.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 232, S. 195, Z. 9–13) Die Einschätzung, es handle sich um eine „Thierquälerei“ verweist auf die großen Probleme, die diese Art der Manuskripterstellung mit sich brachte. Wiederholt klagt N. in den folgenden Tagen und Wochen darüber, dass der Text ohne die bewährte Hilfe von Köselitz „unedirbar“ sei, so etwa bereits im Brief an Paul Rée vom 29. Mai: „Das M(anu)s(crypt) erweist sich seltsamer Weise als ‚unedirbar‘. Das kommt von dem Princip des ‚mihi ipsi scribo.‘ –!“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 235, S. 199, Z. 18 f.) Dieselbe Klage äußert

er wohl am 10. Juni in fast identischem Wortlaut nochmals gegenüber Rée – paradoxerweise verbunden mit dem Hinweis auf den schon bald anstehenden Abschluss der Manuskripterstellung. N.s Rede von der „Thierquälerei“ gewinnt noch einen zusätzlichen Hintersinn, wenn er schließlich gegenüber Lou von Salomé am 15. Juni erklärt: „M(anu)s(crypt) fertig. Durch den größten Esel aller Schreiber!“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 241, S. 205, Z. 17 f.) Dass er damit den angeheuerten Naumburger Kaufmann meint, geht nicht zuletzt aus dem Brief an Köselitz vom 19. Juni hervor, in dem er resümiert: „Die Quälerei der M(anu)s(crypt)-Herstellung, mit Hülfe eines banquerotten alten Kaufmanns und Esels, war außerordentlich: ich habe es geschworen, dergleichen nochmals über mich ergehen zu lassen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 144, S. 208, Z. 17–20)

Die letzte Aussage spielt auch darauf an, dass sich N. zu dieser Zeit mit dem Gedanken trug, (vorerst) keine weiteren Bücher mehr zu schreiben, sondern im Herbst 1882 nach Wien zu gehen, um an der dortigen Universität erneut zu studieren, wie er Mitte Juli an Erwin Rohde schreibt (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226, Z. 4–8). Dementsprechend fragt er am 19. Juni doch bei Köselitz an, „ob Sie mir bei der Korrektur der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ – meines letzten Buches, wie ich annehme – helfen **können** (vom ‚Wollen‘ rede ich nicht, mein alter Getreuer!)“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 244, S. 207, Z. 13–16) Am selben Tag benachrichtigt N. dann auch schon Schmeitzner, der Druck der *Fröhlichen Wissenschaft* in der Leipziger Druckerei Teubner könne und solle unverzüglich beginnen: „In den nächsten Tagen bekommen Sie den ersten Theil M(anu)s(crypt) der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ – ich bitte dringend darum, daß der Druck bei Teubner **sofort beginnt**.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 245, S. 208 f., Z. 6–9) Der Druck bei Teubner und die Korrekturhilfe durch Köselitz liefen in den nächsten Wochen parallel zueinander, allerdings, zumindest was den ersteren betrifft, keineswegs zu N.s Zufriedenheit. Wie skrupulös dieser bei der Publikation seiner Schriften und insbesondere auch von FW war, zeigt sich unter anderem an den Worten, mit denen er Lou von Salomé im Brief vom 27./28. Juni über den Fortgang von Druck und Korrektur auf dem Laufenden hält: „Donnerstag kommt der erste Correcturbogen, und Sonnabend soll der letzte Theil des M(anu)s(crypts) in die Druckerei abgehen. Ich bin jetzt immer von sehr feinen Sprachdingen occupirt; die letzte Entscheidung über den Text zwingt zum scrupulösesten ‚Hören‘ von Wort und Satz. Die Bildhauer nennen diese letzte Arbeit ‚ad unguem.‘“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 251, S. 213, Z. 34–40)

Dass ein Autor mit solchen Ansprüchen an seinen Text von den Korrekturbogen nur enttäuscht werden konnte, versteht sich fast von selbst. Und so kam es denn auch. Unmittelbar nach dem Eintreffen des ersten Korrekturbogens mit dem „Vorspiel in deutschen Reimen“ sendet N. am 1. Juli einen verzweiferten Hilferuf an Köselitz: „Teubner (oder Schmeitzner?) macht Alles falsch. Das

M(anu)s(crypt) soll an Sie! Die Verse sind gräßlich durch Drucker und Setzer mißhandelt: ich schäme mich, daß Sie dies unverständliche Zeug zu sehen bekommen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 253, S. 215, Z. 2–5) Nur einen Tag später erhielt N. dann weitere Korrekturbogen, kurz nachdem Köselitz seine Korrektur des Manuskripts abgeschlossen hatte, dessen letzten Teil der ungeduldige N. gleich am 3. Juli an Teubner weiterleitete, wie er an Schmeitzner schrieb: „heute soll der Rest des M(anu)s(crypts) zur Post, und zwar direkt in die Druckerei, damit keine Zeitversäumnis entsteht. Bis jetzt habe ich 3 Korrektur-Bogen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 258, S. 218, Z. 2–4) Zugleich bemühte er sich an diesem wie am folgenden Tag, „Teubnersche Verwirrungen durch Telegramme wieder zurechtzubringen“ (an Franziska Nietzsche, 04. 07. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 259, S. 218, 15 f.).

Doch auch damit war die Not der Drucklegung noch nicht zu Ende. Als in den nächsten Tagen keine neuen Korrekturbogen mehr eintrafen, berichtete N. seiner Mutter nur eine gute Woche später bereits von einer „[g]roße[n] Verzögerung der Drucksache“ (11. 07. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 262, S. 220, Z. 3 f.). Auch als kurz darauf fünf weitere Korrekturbogen in Tautenburg eintrafen, sah sich N. noch veranlasst, über den langsam Fortgang des Drucks zu klagen, so in der Karte an Franz Overbeck vom 18. Juli: „Die Drucksache geht langsam, ich bin beim 8^{ten} Bogen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 270, S. 230, Z. 8 f.) Das spiegelt aber eher N.s Ungeduld wider als eine tatsächliche Verzögerung des Drucks; N. konnte es kaum mehr erwarten, das fertige Buch endlich in Händen zu halten. Immerhin konnte er schon zehn Tage später Schmeitzner darüber informieren, dass er inzwischen den 13. Bogen von Teubner erhalten habe, wobei insgesamt mit höchstens noch drei weiteren Bogen zu rechnen sei. Zu dieser Zeit stand auch schon der Anzeigentext für die Rückseite des Umschlags fest, für den N. sich – passend zum Inhalt des Buchs, wie er meinte – „ein schönes Graurosa“ wünschte, so dass ihm nur noch blieb, Schmeitzner aufzufordern: „Die ersten drei fertigen Exemplare bitte sofort hierher!“ (28. 07. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 274, S. 233, Z. 5–9)

Lange musste sich N. dann aber nicht mehr gedulden: Am 20. August erhielt er endlich die ersehnte Lieferung. So vermeldet er im Brief an Köselitz vom selben Tag freudig: „die ‚fröhliche Wissenschaft‘ ist eingetroffen; ich sende Ihnen sofort das erste Exemplar. Mancherlei wird Ihnen neu sein: ich habe noch bei der letzten Korrektur dies und jenes anders und Einiges hoffentlich besser gemacht.“ Insbesondere weist N. in diesem Zusammenhang auf „die Schlüsse des 2^{ten} und 3^{ten} Buches“ hin, die gegenüber dem Köselitz übersandten Manuskript mithin neu hinzugekommen sind, sowie vor allem auf das gesamte Vierte Buch (*Sanctus Januarius*), was dafür spricht, dass selbst der Korrekturhelfer es bis zum Schluss nicht zu Gesicht bekommen hat. „Namentlich“

will er von Köselitz wissen: „ist Sanctus Januarius überhaupt verständlich?“, woran er in Anbetracht seiner Erfahrung mit den Menschen „**ungeheuer**“ zweifle (KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 3–18). Vielleicht war die gesamte Schrift dem Lesepublikum nicht recht „verständlich“; jedenfalls sollte die Erstausgabe von FW wie schon die früheren Schriften N.s nur sehr schlechten Absatz finden: Von den tausend Exemplaren der gesamten Auflage konnten bis 1886 gerade einmal ungefähr zweihundert verkauft werden (vgl. Ernst Schmeitzner an N., 01. 07. 1886, KGB III 4, Nr. 387, S. 191, Z. 12).

Trotz (oder vielmehr auch wegen) der miserablen Verkaufszahlen seiner Werke plante N. bereits seit Herbst 1885, seine bis dahin publizierten Schriften – zunächst MA – in einer neuen Ausgabe erscheinen zu lassen, was allerdings durch Forderungen seines alten Verlegers Schmeitzner, von dem er sich inzwischen getrennt hatte, verzögert wurde. Der von N. für den schlechten Absatz verantwortlich gemachte Schmeitzner verlangte für alle übriggebliebenen Exemplare der bei ihm erschienenen Bücher die hohe Ablösesumme von 12.500 Mark (vgl. Brief an Franz Overbeck, 14. 07. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 721, S. 208, Z. 71–82). Nach langwierigen, schließlich gescheiterten Verhandlungen mit dem Leipziger Verleger Hermann Credner verständigte sich N. im Sommer 1886 mit Ernst Wilhelm Fritzsche, jenem anderen Leipziger Verleger, bei dem bereits die Erstausgabe der *Geburt der Tragödie* (GT) erschienen war und dem es Anfang August 1886 gelang, eine Einigung mit Schmeitzner zu erzielen und sämtliche Restexemplare aufzukaufen. Nachdem just zur selben Zeit im Verlag von Constantin Georg Naumann JGB „als ‚Appetitmacher‘ und Stomachicum für meine Art von Litteratur“ (an Fritzsche aus Sils-Maria, 24. 09. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 755, S. 256, Z. 23 f.) erschienen war, folgten dann schon Ende Oktober 1886 die Neuausgaben von GT und MA. Die Bücher wurden jedoch nicht neu gedruckt, sondern einfach mit anderen Titelseiten sowie nachträglich verfassten „Vorreden“ versehen. Dasselbe Verfahren, „die alten Bücher in [...] neuen sauberen Kleidern“ zu veröffentlichen (an Köselitz aus Nizza, 31. 10. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 770, S. 274, Z. 19 f.), kam auch bei den Neuausgaben von M und FW zur Anwendung, die dann zeitgleich im Juni 1887 fertig waren (vgl. Schaberg 2002, 188–192).

Insbesondere mit den neu entstandenen Vorreden, die ja eigentlich (im zeitlichen Sinn) Nachreden waren, wollte N. seinen früheren, bis dahin kaum gelesenen Werken gesteigertes Interesse verschaffen. So schrieb er Ende August/Anfang September 1886 aus Sils-Maria an Fritzsche, seine „ganze Litteratur“ sei bald „zum neuen Fluge fertig und neu ‚beflügelt‘ [...]. Denn diese ‚Vorreden‘ sollen Flügel sein!“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 740, S. 238, Z. 47–49). Dass mit dieser Flug- und Flügelmetaphorik auch ganz handfest ein beabsichtigter Aufschwung der Verkaufszahlen gemeint war, erhellt aus ihrer präzisierenden

Wiederverwendung im Brief an Köselitz vom 2. September: „Auf diese Weise hoffe ich den Büchern ein neues Interesse und, buchhändlerisch betrachtet, auch Flügel zu geben.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 742, S. 243, Z. 28 f.) Über den bloß buchhändlerisch-ökonomischen Aspekt hinaus aber suchen die insgesamt fünf neuen Vorreden, von denen N. gar im Brief an Overbeck vom 14. November 1886 vermutet, es handle sich um die „beste Prosa, die ich bisher geschrieben habe“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 775, S. 282, Z. 28), die jeweils zentralen Themenfelder und Problemstellungen der einzelnen Werke von einer neu gewonnenen Reflexionsstufe aus in ein schärferes Profil zu heben und in ein helleres Licht zu stellen.

Die neue ‚Einkleidung‘ von FW beschränkt sich indes nicht nur auf die neu vorangestellte „Vorrede“ in vier Abschnitten, deren Korrekturbogen N. Anfang März 1887 an Fritzsche zurückschickte. Anders als bei den übrigen Neuausgaben nahm N. an diesem Werk weitere wesentliche Ergänzungen vor, weshalb Wolfram Groddeck etwas zugespitzt konstatiert, es sei damit „ein neues Buch“ entstanden, so dass es „nach 1887 zwei ‚Fröhliche Wissenschaften‘“ gab (Groddeck 1997, 185). Zumindest ist der *work in progress*- bzw. *patchwork*-Charakter des Werks unverkennbar: Hinzugefügt wurde neben der Vorrede das zwar von Anfang an, also schon 1882 geplante, aber erst im Herbst 1886 konkret in Angriff genommene Fünfte Buch mit dem Untertitel „Wir Furchtlosen“ sowie ein lyrischer „Anhang: Die Lieder des Prinzen Vogelfrei“, die zum Teil aus den (umgearbeiteten) Gedichten der im Mai 1882 erschienenen *Idyllen aus Messina* (IM) bestehen.

Darüber hinaus erhielt diese neue Ausgabe den provenzalischen Untertitel („*la gaya scienza*“), welcher in der 1882 erschienenen Erstausgabe noch fehlte, obwohl er bereits Anfang/Frühjahr neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 276 sowie in einer Aufzeichnung aus dem Nachlass vom Sommer 1882 auftaucht, in dem N. notiert: „Studien aller Art / zu / ‚die fröhliche Wissenschaft.‘ / (*la gaya scienza*)“ (NL 1882, 21[Titel], KSA 9, 681, 1–4; Handschrift in M III 2, 240). Brusotti 1997b, 380 f. vermutet sogar, N. habe ursprünglich den „provençalischen Titel“ vorgesehen und erst später der deutschen Übersetzung den Vorzug gegeben. Denn zum ersten Mal findet sich die Formel „**Gaya Scienza**“ in einem Nachlass-Notat aus dem Winter 1881/82; N. listet dort unter dieser Überschrift verschiedene provenzalische Liedarten auf (vgl. NL 1881, 11[337], KSA 9, 573, 1–7 sowie hierzu Campioni 2009b), wie er denn auch schon im Brief an Erwin Rohde aus Rapallo von Anfang Dezember 1882 mitteilt: „Was den Titel ‚fröhliche Wissenschaft‘ betrifft, so habe ich nur an die *gaya scienza* der Troubadours gedacht – daher auch die Verschen [FW Vorspiel].“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 345, S. 292, Z. 34–36) Allerdings zog N. bei der Vorbereitung der Neuausgabe noch alternativ die okzitanische Formel „*gai saber*“ als Untertitel von FW in Erwägung (vgl. NK FW Titel).

In textgenetischer bzw. druckgeschichtlicher Hinsicht bemerkenswert ist insbesondere das seit Herbst 1886 verfolgte Projekt, der Neuausgabe von FW nun endlich auch das längst avisierte Fünfte Buch beizufügen, was auf N.s eigene Rechnung geschehen sollte. N. griff dazu nicht etwa auf älteres Material aus der Entstehungszeit der Erstausgabe zurück, sondern konzipierte einen völlig neuen und eigengewichtigen Werkabschnitt, der somit freilich aus einer anderen Schaffensphase stammt und dem Werk einen spezifischen Charakter als Aggregat von Texten aus N.s ‚mittlerer‘ und ‚später‘ Periode verleiht. Seinem neuen (und alten) Verleger Fritzsche sendet er das Manuskript des Fünften Buchs Ende Dezember 1886 aus Nizza mit dem Hinweis zu, es handle sich um den „Schlußtheil [...] der fröhlichen Wissenschaft, der von vornherein projektiert war und nur unter den Konsequenzen fataler Gesundheits-Zwischenfälle damals nicht fertig wurde“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 784, S. 296, Z. 9–12). Und gegenüber demselben Adressaten preist er das neu nummerierte Manuskript am 18. Februar 1887 folgendermaßen an: „Dies fünfte Buch der fröh(lichen) Wissenschaft ist äußerst inhaltsreich und wird, wie mir scheint, die Anziehungskraft des Ganzen bedeutend steigern.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 801, S. 25, Z. 21–23) Auffällig erscheint demgegenüber die Art und Weise, wie N. die Bedeutung des Fünften Buchs nur wenige Tage vorher gegenüber Köselitz, der abermals bei der Korrektur helfen sollte, herunterspielt. „Seien Sie nicht böse, lieber Freund“, heißt es im Brief vom 13. Februar, „gerade dies Mal geht es nicht ohne Sie. Ich habe nämlich im letzten Oktober so geschwind wie möglich noch ein fünftes Buch zu besagter ‚Wissenschaft‘ hinzu gekritzelt [...] und bin jetzt selber einigermaßen neugierig, was ich damals eigentlich geschrieben haben mag.“ Besonders frappant aber ist die völlig äußerliche Begründung, die N. hier nachträglich für das ‚Hinzukritzeln‘ dieses neuen Werkabschnitts liefert: Er habe ihn lediglich geschrieben, „um dem Ganzen eine Art Gleichwerthigkeit mit der Morgenröthe zu geben, nämlich vom buchbinderischen Standpunkt aus“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 800, S. 23, Z. 7–14).

Eine ähnliche Tiefstapelei legt N. kurz darauf infolge eines Missverständnisses zwischen ihm und Fritzsche an den Tag, als dieser ihm den Korrekturbogen von FW Anhang versehentlich mit Seitenzahlen zukommen ließ, die direkt auf die Seitenzählung des Vierten Buchs folgten. N. dachte dabei nicht an einen Druckfehler, sondern glaubte, Fritzsche gebe ihm auf diese Weise zu verstehen, dass er kein Fünftes Buch für die Neuausgabe von FW wolle. N. reagiert scheinbar verständnisvoll, ja gleichgültig: „endlich [...] begreife ich, daß Sie die Vergrößerung der fröhlichen Wissenschaft durch das von mir projektierte ‚fünfte Buch‘ nicht wünschen [...]. Aber warum schreiben Sie mir das nicht einfach?“ Und derselbe Autor, dem sonst jede Drucklegung zur schier unerträglichen Qual wird, weil er es nicht erwarten kann, die fertigen Exemplare

endlich in den Händen zu halten, ruft sogar aus: „was liegt mir daran, ob Etwas von mir heute oder morgen gedruckt wird!“ – freilich nicht ohne in selbstverräterischer Ungeduld sogleich hinzuzufügen: „Das Einzige, was ich perhorresciere, ist dagegen, durch das monatelange verfluchte Warten um Zeit und gute Laune gebracht zu werden.“ (Brief an Fritzsche, 06. 03. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 813, S. 39, Z. 2–12) Dieselbe Ambivalenz zeigt sich auch in N.s Reaktion, als Fritzsche das Missverständnis alsbald aufklärt; er antwortet diesem: „Um so besser, wenn es sich nur um ein Mißverständnis handelt! [...] überdies sollten Sie wissen, daß ich Ihnen, Alles in Allem, sehr zugethan bin – wenn auch, im Einzelnen, sehr wüthend“ (12. 03. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 817, S. 43, Z. 3–6).

Weshalb N. zunächst so gefasst, beinahe positiv auf die vermeintliche Ablehnung des Drucks des Fünften Buches reagiert hatte, wird aus dem Brief an Köselitz vom 7. März 1887, in dem er sich zugleich für dessen soeben angekommene Korrektur des lyrischen „Anhangs“ bedankt, ersichtlich. Offenbar zweifelte N. selbst daran, ob das Fünfte Buch überhaupt zu FW passe und nicht vielmehr zu der jüngst erschienenen Schrift JGB, weshalb es ohnehin besser für eine zweite Ausgabe dieses Werks aufzuheben wäre. N.s Wortwahl gegenüber Köselitz lässt sogar durchblicken, dass er sich bewusst war, es lediglich mit einer Interpretation, wenn nicht gar mit einer Projektion von Fritzsches Absicht zu tun zu haben, wenn er schreibt: „Mit dem ‚fünften Buche‘ [...] scheint besagter Leipziger wenig einverstanden. Genug, wir lassen es vor der Hand ungedruckt; vielleicht gehört es seinem Tone und Inhalte nach überdies mehr zu Jenseits von G(ut) und B(öse) und dürfte diesem Werke bei einer zweiten Auflage einverleibt werden –, mit mehr Recht, wie mir jetzt scheint als jener fröhl(ichen) Wissenschaft: so daß zuletzt hinter dem Widerstreben des Verlegers ein ‚höherer Sinn‘, ein Stück blauen Himmels von Vernünftigkeit sichtbar wird.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 814, S. 40, Z. 6–16) Allerdings war N. sich hierüber keineswegs sicher; als Fritzsche ihm am 9. März brieflich mitteilte, er habe überhaupt nicht vor, für die zweite Ausgabe von FW auf das neue Fünfte Buch zu verzichten, vollzog N. gleich wieder eine Kehrtwende – und mahnte zur eiligen Erstellung der entsprechenden Druckbogen.

Über die Ankunft des ersten Bogens des Fünften Buchs in Nizza informiert N. Fritzsche dann am 27. März 1887, um sich freilich am 4. April aus Cannobio bei Köselitz schon darüber zu beklagen, dass der zweite Korrekturbogen noch nicht angekommen sei. Als er dann seinem anderen Verleger Naumann in Leipzig am 15. April seine aktuelle Adresse mitteilt, fragt er diesen zugleich nach Fritzsche und äußert seinen „Verdacht“, letzterer sei „ein Bummelhans“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 833, S. 59, Z. 12). Wiederum an Köselitz geht am 19. April die Nachricht ab, endlich habe er „den vorletzten Bogen des 5. Buchs“ erhalten, und N. schlägt seinem Helfer schon euphorisch vor, den Abschluss der Neuaus-

gabe von FW zusammen in Venedig zu feiern (KSB 8/KGB III 5, Nr. 834, S. 61, Z. 49–52). Doch dieser Plan zerschlug sich schnell; zum einen, weil N. von neuen Anfällen von Krankheit und Einsamkeitsbedürfnis heimgesucht wurde, zum anderen, weil der – allerdings immer noch nicht eingetroffene – letzte Bogen „noch mehrfache Zusätze und Veränderungen“ erhalten sollte, „sodaß er zu einem Doppelbogen anschwellen dürfte“, den Köselitz dann noch einmal zu korrigieren hätte (26. 04. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 835, S. 62, Z. 12–14).

Wenige Tage später, kurz vor N.s Weiterreise nach Zürich, erreichte ihn jener letzte Bogen aber doch noch, in welchen sodann acht neue Nummern eingefügt wurden. Die Notwendigkeit, den Bogen auf diese Weise „zum Doppelbogen anschwellen“ zu lassen (KSB 8/KGB III 5, Nr. 838, S. 64, Z. 10), begründet N. im Brief an Fritzscht vom 29. April mit einem zweifachen ‚buchtechnischen‘ Hinweis: erstens auf die dadurch angeblich zustande kommende Verstärkung der Vorbereitungsfunktion für Za, der werkgeschichtlich auf die Erstausgabe von FW folgt, die am Ende ihres Vierten Buchs unter der Überschrift „Incipit tragoedia“ fast den identischen Wortlaut des Anfangs von Za enthält (vgl. FW 342); zweitens wiederum auf den äußerlichen Effekt, „daß die fröhl(iche) Wissenschaft nunmehr meinen andren Büchern im Umfange gleich wird“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 838, S. 64, Z. 14–16). Am 9. Mai sandte N. den (vor)letzten Bogen an Fritzscht. Eigentlich war damit nicht mehr viel zu tun; N. bat seinen Verleger lediglich um Zurücksendung des verdoppelten Bogens, um ihn erneut mit Köselitz' Hilfe zu korrigieren.

Allerdings hörte N. in den nächsten zwei Wochen vorerst nichts mehr aus Leipzig, so dass er am 13. Mai 1887 gegenüber Overbeck in lakonischem Telegrammstil notiert: „der Druck bei Fritzscht stockt wieder, Gründe nicht klar“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 847, S. 73, Z. 35 f.). Vier Tage später mahnte er Fritzscht, der verdoppelte Korrekturbogen sei noch immer nicht bei ihm eingetroffen; N. befürchtete sogar, die Sendung könne „verloren gegangen“ sein (KSB 8/KGB III 5, Nr. 848, S. 75, Z. 9). Dieselbe Befürchtung artikuliert er auch im Brief an Köselitz aus Chur vom 20. Mai, da noch immer keine Nachricht des Verlegers eingetroffen war (vgl. KSB 8/KGB III 5, Nr. 851, S. 78, Z. 27). In den nächsten Tagen muss die erlösende Post aber gekommen sein, denn bereits am 1. Juni schickt N. die letzten korrigierten Druckfahnen des Fünften Buchs zurück nach Leipzig, nicht ohne gleich ungeduldig anzufragen, wann denn die ersten gedruckten Exemplare an ihn versandt werden – vorgeblich nur wegen eines anstehenden Geburtstags, zu dem er die Bücher verschenken wolle (vgl. KSB 8/KGB III 5, Nr. 853, S. 81, Z. 5–8). Am 22. Juni 1887 teilt er Köselitz schließlich mit, die ersten Exemplare der Neuausgaben von M und FW seien soeben, knapp fünf Jahre nach Erscheinen der Erstausgabe von FW, bei ihm eingetroffen (vgl. KSB 8/KGB III 5, Nr. 864, S. 95, Z. 22–24). Die von N. selbst zu bestrei-

tenden Kosten für den Druck des Fünften Buchs beliefen sich auf ca. 282 Mark (vgl. Schaberg 2002, 192).

Wenngleich der erhoffte Durchbruch als Autor nach der Trennung von Schmeitzner, dessen verfehlte Marketingstrategie N. in einigen Briefen aus dieser Zeit für den Hauptgrund der schlechten Verkaufszahlen seiner Bücher hielt, auch weiterhin ausblieb – so dass er „den armen Fritzsche“ schon bald bedauerte (an Köselitz, 18. 07. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 878, S. 113, Z. 40 f.) –, war N. selbst von deren Qualität überzeugt. Dies gilt insbesondere für das zu FW hinzugekommene Fünfte Buch, das damit der früheren Wertschätzung des Vierten Buchs gleichsam den Rang ablief. So notiert N. im Brief an Köselitz vom 9. Dezember 1888, einen knappen Monat vor dem geistigen Zusammenbruch, dass ihm jetzt erst die ganze Bedeutung seiner Philosophie aufgehe, wobei er das Fünfte Buch von FW eigens hervorhebt: „Ich habe Alles sehr gut gemacht, aber nie einen Begriff davon gehabt, – im Gegentheile! ... Zum Beispiel die diversen Vorreden, das fünfte Buch ‚gaya scienza‘ – Teufel, was steckt da drin!“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1181, S. 515, Z. 71–74) Enthusiastische Reaktionen der alten Freunde, denen N. die Neuausgabe von FW zukommen ließ, blieben freilich aus.

Das Druckmanuskript der Erstausgabe von FW ist „mit Ausnahme von ‚Scherz, List und Rache‘ und anderer weniger Blätter von der Hand N.s [Ergänzungen zu FW 99 u. FW 127] nicht erhalten geblieben“ (KSA 14, 231). Das erhaltene Fragment wird mit der Signatur GSA 71/23 im Weimarer Goethe- und Schiller-Archiv aufbewahrt und ist als Digitalisat unter der Sigle D 16 auf *Nietzsche Source* online zugänglich. Die in der Druckerei von Teubner gesetzten Korrekturbogen (Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar, Signatur C 4608) stehen auf der Website der HAAB in digitalisierter Form zur Verfügung. Laut archivarischem Eintrag sind die insgesamt 16 Korrekturbogen zum Teil „in doppelter Fassung vorhanden“ und enthalten „Korrekturen von Nietzsches, teilweise auch von Peter Gasts und fremder Hand“; doppelt liegen namentlich die „Bogen 1, 8 und 10“ vor, d. h. die Seiten 1–16, 113–128 und 145–160, sowie außerdem noch die einzelnen Seiten „129/130, 137/138, 139/140“. Im Fall dieser doppelten Fassungen erfolgt der Nachweis hier mittels der Siglen Cb1 und Cb2, wobei für diese Nummerierung die Reihenfolge der Bogen/Seiten im HAAB-Digitalisat ausschlaggebend ist (vgl. dagegen Montinaris – für den vorliegenden Kommentar unbrauchbare – Unterscheidung in KSA 14, 39 zwischen Cb¹ und Cb² für einen Korrekturbogen vor und nach der Überarbeitung). Für alle Seiten, die nicht doppelt vorliegen, lautet die Sigle einfach Cb. Das Druckmanuskript mit den Ergänzungen zur „neuen Ausgabe“ von 1887 – FW Vorrede, FW V sowie FW Anhang – wird unter der Signatur GSA 71/24 ebenfalls in Weimar aufbewahrt und ist online auf *Nietzsche Source* zugänglich unter der Sigle D 16a.

2 Quellen

Da N. aufgrund seines unsteten Wanderlebens seit der krankheitsbedingten Niederlegung seiner Basler Professur im Jahr 1879 generell nur wenige Bücher aus seiner Privatbibliothek bei sich hatte und ihm wegen seines Augenleidens überdies das Lesen schwerfiel, konnte er zu Beginn der Arbeit an FW von sich sagen: „ich selber lebe ferne und ohne Bücher“ (Brief an Hermann Pachnicke, 24. 09. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 154, S. 132, Z. 8 f.). Und dennoch war er ein überaus eifriger Leser: Er ließ sich immer wieder Bücher von Freunden und Verwandten zuschicken, nahm Zeitschriften zur Kenntnis und besuchte Buchhandlungen, in denen er sich über Neuerscheinungen informierte. Als Schriftsteller stützt sich N. denn auch auf zahlreiche Quellen, aus denen er außerordentlich viel schöpft. Oftmals bezieht er sich freilich nur mehr oder weniger flüchtig auf sie als Beispiel-, Gleichnis- und Stichwortgeberinnen – in den allermeisten Fällen, ohne dies nachzuweisen. Er ist trotzdem alles andere als ein plumper Plagiator. Die Originalität seines Schreibens liegt vielmehr nicht zuletzt in dem eigenwilligen Umgang, den er mit seinen Quellen pflegt, indem er sie kreativ zu eigenen Darstellungszwecken ausbeutet, dabei gerne auch ihren Aussagegehalt umbiegt und nicht selten sogar ins Gegenteil verdreht.

Eben deshalb darf sich der Kommentar aber nicht in einem positivistischen Sammeln von Belegstellen erschöpfen, das interpretatorisch belanglos bliebe. Über eine derartig unfruchtbare Quellenphilologie heißt es schon in einem Aphorismus aus Goethes *Betrachtungen im Sinne der Wanderer*: „Die Frage: woher hat's der Dichter? geht auch nur auf's Was, vom Wie erfährt dabei niemand etwas.“ (Goethe 1887–1919, I/42.2, 175) Die philologische Frage nach dem vom ‚Dichterphilosophen‘ N. jeweils aus seinen Quellen übernommenen „Was“ ist mithin bei der Kommentierung zu ergänzen durch die hermeneutische Frage nach dem „Wie“ ihrer intertextuell-produktiven Verarbeitung und Umwertung durch den Autor selbst. Vgl. hierzu schon Fries/Most 1994, 27 f., die insgesamt acht übergreifende Grundformen des Zitierens bei N. identifiziert haben (Zitat, Paraphrase, Plagiat, Exzerpt, Notiz, Anregung, Reminiscenz, Anspielung): „Interessant ist also nicht, daß Nietzsche Quellen benutzte, sondern welche Quellen, und vor allem wie.“ Zum „Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung“ mit Blick auf N. vgl. auch Sommer 2000b, bes. 312 f., der zu Recht auf den interpretatorischen Mehrwert der ‚genealogischen‘ Frage nach dem „Woher“ abhebt. Allgemein zu *Nietzsche als Leser* siehe außerdem den gleichnamigen Sammelband von Anschütz/Müller/Rottmann/Souladié 2021a.

Aufgrund der entstehungsgeschichtlichen und damit verbunden auch inhaltlichen Nähe der Erstausgabe von FW zu M gibt es hier etliche Überschnei-

dungen in den Quellen (vgl. NK 3/1, S. 11–17), während sich für das in der Neuausgabe von 1887 hinzugekommene Fünfte Buch eine veränderte Quellenlage feststellen lässt, die wiederum Querverbindungen zu der von JGB aufweist (vgl. NK 5/1, S. 17–19), in dessen zweite Auflage N. FW V zwischenzeitlich zu integrieren gedachte (vgl. ÜK 1).

Mit der ersten Ausgabe von FW wollte N. nach eigenem Bekunden seine mit MA einsetzende Abkehr von Arthur Schopenhauer und Richard Wagner, den beiden prägenden Vorbildgestalten seiner früheren Jahre, denen er in GT und den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (UB) noch gehuldigt hatte, endgültig zum Abschluss bringen. Vor allem mit Schopenhauer setzen sich mehrere Abschnitte (in der Ausgabe von 1882: FW 97, FW 99, FW 127, FW 146, FW 151; im Fünften Buch von 1887: FW 357, FW 370) ausdrücklich auseinander, seine Schriften sind insofern nach wie vor wichtige Quellen. Seinen Helfer und Freund Köselitz macht N. eigens auf deren Bedeutung aufmerksam, wenn er am Tag des Erscheinens der Erstausgabe, dem 20. August 1882, mit Blick auf einige Änderungen, die er noch auf dem Korrekturbogen vorgenommen hatte, an diesen schreibt: „auch über Schopenhauer habe ich ausdrücklicher geredet (auf ihn und auf Wagner werde ich vielleicht nie wieder zurückkommen, ich mußte jetzt mein Verhältniß feststellen, in Bezug auf meine früheren Meinungen [...])“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 7–11). Abgesehen davon, dass N. seine – von vornherein durch ein „vielleicht“ eingeschränkte – Ankündigung, nie mehr auf Schopenhauer und Wagner zurückzukommen, keineswegs einlöste, ist allerdings zu bemerken, dass sich die Rekurse auf Schopenhauers Schriften nicht im Gestus des Widerspruchs erschöpfen, sondern auch Würdigungen enthalten (vgl. FW 99). Darüber hinaus bleiben Schopenhauers Werke vielmehr auch insofern wichtige Bezugstexte, als N.s Schreiben und Denken immer wieder – wenngleich modifizierend und experimentierend – von Philosophemen Schopenhauers wie etwa dem „Genius der Gattung“ ausgeht (vgl. FW 1 und im Fünften Buch FW 354).

Schon das Motto zur Erstausgabe von FW (vgl. NK Motto 1882) legt nahe, in dem amerikanischen philosophischen Schriftsteller Ralph Waldo Emerson eine zentrale, positive Bezugsgröße N.s zu vermuten. Auch wenn N. Emerson bereits seit Mitte des 1860er Jahre und noch im Spätwerk (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 13 u. hierzu NK 6/1, S. 445 f.) lobend erwähnt, erreicht die Wertschätzung Emersons beim ‚mittleren‘ N. zwischen 1878 und 1883 ihren Höhepunkt. Tatsächlich bezieht sich N. in der ersten Ausgabe von FW wiederholt auf Emerson, insbesondere auf dessen *Essays*, die er in einer 1858 unter dem Titel *Versuche* erschienenen deutschen Übersetzung besaß und ausweislich zahlreicher Unterstreichungen, Markierungen und (zustimmender) Randbemerkungen aufmerksam las. Zwar wird Emerson abgesehen vom Motto nur

in FW 92 namentlich genannt; möglicherweise ließ N. sich aber von ihm zum Titel für FW inspirieren (siehe NK FW Titel), und Anspielungen bzw. versteckte Bezüge auf ihn lassen sich darüber hinaus in außerordentlich vielen Texten finden, so etwa in FW Vorspiel 14, FW Vorspiel 62, FW 26, FW 40, FW 54, FW 107, FW 129, FW 142, FW 154, FW 233, FW 242, FW 251, FW 277, FW 279, FW 330 und FW 371. Ähnliches, wenn auch nicht im selben Ausmaß wie für Emerson, gilt für den französischen Schriftsteller Stendhal, der explizit zwar nur in FW 95 lobend erwähnt wird, aber möglicherweise ebenfalls als Inspirationsquelle für den Titel von FW diente (siehe NK FW Titel) und in Form von Allusionen und Zitaten in mehreren Abschnitten präsent ist; vgl. beispielsweise FW 84, FW 123, FW 246 und FW Vorrede 3.

Ein weiterer grundlegender Bereich von Quellen, aus denen N. in FW immer wieder schöpft, wird durch den altphilologischen Wissensbestand abgesteckt, den er sich während seines Studiums in Bonn und Leipzig sowie während seiner Basler Lehr- und Forschungstätigkeit als Professor der klassischen Philologie angeeignet hatte. Zwar hat N. den in der Entstehungszeit von FW gefassten, dann aber schnell wieder fallengelassenen Plan, nach Abschluss dieser Schrift nach Wien zu gehen, um dort erneut zu studieren, mit der Aussage begründet, seine früheren „Studentenjahre“ seien ihm „durch eine zu einseitige Beschäftigung mit Philologie [...] mißrathen“ (an Rohde, 07.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226, Z. 6–8). Dennoch bedient er sich immer wieder aus seinem vielseitigen altphilologischen Fundus: sowohl im Hinblick auf die antike Literatur bzw. Mythologie als auch auf die antike Historiographie und natürlich vor allem die antike Philosophie. In Bezug auf letztere sind für FW neben Heraklit (FW Vorspiel 41, FW 92, FW 285), Sokrates/Platon (FW 32, FW 36, FW 91, FW 328, FW 340, FW 372) und Aristoteles (FW 29, FW 75, FW 80) besonders die Stoa (FW 12, FW 306, FW 326) sowie die ‚Gartenphilosophie‘ Epikurs (FW 45, FW 277, FW 306, FW 370, FW 375) von Belang. Eine wichtige Quelle zur antiken Philosophie insgesamt war für N. das philosophiegeschichtliche Compendium *Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen* des spätantiken Autors Diogenes Laertius – ein Werk, zu dem N. selbst bereits seit seiner letzten Leipziger Studienzeit (Winter 1868/69) Quellenforschungen betrieben hatte (vgl. die 1868–1870 im *Rheinischen Museum für Philologie* erschienenen Abhandlungen *De Laertii Diogenis fontibus*, KGW II 1, 75–167, und *Analecta Laertiana*, KGW II 1, 169–190, sowie die 1870 in Basel publizierte „Gratulationschrift“ *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, KGW II 1, 191–245). Auch mit Platons Dialogen war N. von seiner philologischen Lehr- und Forschungstätigkeit her gut vertraut; in Basel hielt er eine Vorlesung zur *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (vgl. KGW II 4, 5–188).

Ein anhaltend wichtiger Bezugstext, aus dem sich N. in seinen Werken und so auch in FW immer wieder bedient, auf den er anspielt, aus dem er – gerne

verfremdend oder dekontextualisierend – zitiert, ist ferner die Bibel (vgl. Sommer 2008). Auch die Vertrautheit mit dieser Überlieferung geht auf N.s lebensgeschichtliche Vergangenheit bzw. familiäre Herkunft zurück: Der aus einem protestantischen Pfarrhaus stammende N. studierte während seines ersten Semesters in Bonn noch Theologie. Gerade dadurch aber gewann er alsbald Distanz und begann, sich insbesondere für bibel- und religionskritische Fragestellungen zu interessieren. Entsprechend übte Schrifttum aus diesem Bereich ebenfalls Einfluss auf ihn aus. Dies gilt schon für MA und M, in verstärktem Maße jedoch für FW, vor allem für deren Drittes Buch, das im Zeichen der Diagnose „Gott ist tot“ (FW 108, 467, 5; FW 125, 481, 15) steht und damit bereits dem späteren „Fluch auf das Christentum“ in *Der Antichrist* (AC) präludiert. N. kannte nicht nur Ludwig Feuerbachs anthropologische Reduktion, die alle religiösen Transzendenzvorstellungen zu bloßen Projektionen erklärte (vgl. schon die Feuerbach-Allusion in FW Vorspiel 38), sondern er studierte darüber hinaus etliche bibel- und religionskritische Werke des 19. Jahrhunderts wie bspw. Joseph Hermann Thomassens Monographie *Bibel und Natur* aus dem Jahr 1881. Dennoch hinderte N. das nicht daran, noch 1885 in JGB 247 die Luther-Bibel – ungeachtet aller fortdauernden Kritik an Luther (vgl. FW 129, FW 146, FW 148, FW 149 u. FW 358) – in den höchsten Tönen zu loben: „Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres grössten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luther's Bibel gehalten ist fast alles Übrige nur ‚Litteratur‘“ (KSA 5, 191, 8–11). Aus Luthers Bibelübersetzung bedient sich N. in FW denn auch ebenso (häufig und beiläufig) wie aus dem deutschen Sprichwörterschatz oder den deutschen Klassikern, allen voran Goethe.

Mit dem Thema der Religion ist in N.s Texten seit der ‚mittleren‘ Schaffensphase das der Moral eng verbunden. Das 1881 erschienene Werk M, als deren direkte Fortsetzung FW zunächst noch geplant war, verrät dies schon in seinem Untertitel: „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“. Dort werden in vielen Abschnitten religiöse und moralische Werturteile in ihren historischen sowie psychologischen Voraussetzungen thematisiert; oft proklamieren die von N. inszenierten Sprecherfiguren eine Befreiung von überkommenen Bindungen. Schlagwort dieser Befreiung ist der ‚Freigeist‘ bzw. der ‚freie Geist‘ – ein Begriff, mit dem N. an die europäische, insbesondere französische Tradition des aufklärerischen Denkens im 18. Jahrhundert anknüpfte. Das begann bereits im ersten Teil von MA, der 1878 veröffentlicht wurde und in der Erstausgabe noch eine markante Dedikation enthielt: „Dem Andenken Voltaire's / geweiht / **zur Gedächtniss-Feier seines Todestages**, / des 30. Mai 1778“ (KSA 14, 115). Die Zusage dieses Werks an Wagner, der N. kurz zuvor seinen *Parsifal* zugeschickt hatte, besiegelte endgültig den Bruch zwischen den beiden. Den „Oberkirchen-

rath“ Wagner, wie dieser die persönliche Widmung für N. unterzeichnete (KGB II 6/2, Nr. 1025, S. 788, Z. 7 u. NPB 642; vgl. NK KSA 6, 327, 19f.), schreckte bereits dessen Berufung auf den ‚freigeistigen‘, radikalen Religions- und Kirchenkritiker Voltaire ab, der auch in mehreren Abschnitten von FW noch eine – zumeist positive – Rolle spielt (vgl. FW 37, FW 94, FW 99, FW 101).

Überhaupt wandte sich N. seit der zweiten Hälfte der 1870er Jahre verstärkt der Literatur und Philosophie der Aufklärung zu. Allerdings las er – wie auf vielen anderen Themengebieten auch – vorrangig Sekundärwerke und weniger die Originalschriften. Besonders eingehend beschäftigte er sich ausweislich der vielen Lesespuren in seinem Exemplar mit der zweibändigen Monographie von William Edward Hartpole Lecky: *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* (1873). Die weitgehende Orientierung an derlei Sekundärdarstellungen gilt auch für N.s sonstige Quellen aus der neuzeitlichen Literatur und Philosophie. Zumeist zog er zeitgenössische Literaturgeschichten heran wie etwa Hermann Hettners *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* (1860), in der er beispielsweise auch von Voltaires leidenschaftlichem „Kampf gegen Kirche und Offenbarung“ lesen konnte (Hettner 1860, 168).

In ähnlicher Weise verdankte N. auch seine Kenntnisse der neuzeitlichen Philosophie vor allem Philosophiegeschichten wie Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (1852–1904) und Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1863–1866/67), die N.s Äußerungen zur neuzeitlichen Philosophie maßgeblich beeinflussten. Seine Descartes- (vgl. FW 276, FW 357), Spinoza- (vgl. FW 37, FW 333, FW 349, FW 372) und Leibniz-Kenntnisse (vgl. FW 354, FW 357) bezog N. vornehmlich aus den Bänden 1 und 2 von Fischers Werk; Franz Overbeck bat er brieflich am 8. Juli 1881 darum, ihm „den Band Kuno Fischer's über Spinoza“ zu besorgen (KSB 6/KGB III 1, Nr. 123, S. 101, Z. 10). Darüber hinaus beruht auch seine Beschäftigung mit Kant – abgesehen von der Vermittlung durch Schopenhauers 1819/1844 erschienenen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Schopenhauer 1873–74, 2 u. 3) – im Wesentlichen auf der Lektüre zeitgenössischer Sekundärdarstellungen, v. a. des dritten Bandes von Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866), des dritten und vierten Bandes von Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (in der zweiten Auflage von 1869 bzw. dritten Auflage von 1882) sowie später des Buchs seines alten Freundes Heinrich Romundt: *Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (1885). Außerdem besaß N. die 1878 publizierte Dissertation über *Kant's Lehre vom Ding an sich* von Rudolf Lehmann. Eine eigene Kant-Ausgabe hingegen hatte N. in seiner persönlichen Bibliothek nicht, obwohl er auf den Philosophen aus Königsberg

in seinen Texten, so auch in FW (vgl. FW 97, FW 193, FW 335, FW 357, FW 370), immer wieder – und oft kritisch – rekurriert (zu N. und Kant vgl. das dreibändige Kompendium *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, 2017).

Dasselbe gilt auch für andere Philosophen der ‚Sattelzeit‘ um 1800. Von Hegel, über den N. wiederholt schreibt, nicht zuletzt in FW (vgl. FW 99, 453–457 u. FW 357, 597–602), wusste er das Meiste wohl durch seine Lektüre der Werke von dessen ‚Erzfeind‘ Schopenhauer; im Katalog von N.s Bibliothek ist lediglich eine 1870 erschienene Ausgabe von Hegels *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Erstausgabe 1817) verzeichnet, die allerdings bereits 1875 wieder verkauft wurde (vgl. NPB 281; höchstwahrscheinlich handelte es sich um einen broschierten Doppelband, der außerdem noch Karl Rosenkranz' *Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* enthielt).

Deutlich besser bestückt war N.s Bibliothek mit zeitgenössischer Literatur zu Themen, die damals Hochkonjunktur hatten und die auch N. intensiv aufgriff. Insbesondere die bereits in MA und M präsente Problematik der ‚Moral-Genese‘, um die es ebenfalls in FW geht, findet sich vorgeprägt in den Werken von Paul Rée, mit dem N. seit 1875 befreundet war und während der Entstehungszeit von FW eine schwierige Dreiecksbeziehung zu Lou von Salomé unterhielt. Zu nennen ist hier vor allem Rées Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, das 1877 in Chemnitz erschienen war und seinerseits auf dem Austausch mit N. beruhte. Das Exemplar aus N.s Bücherbesitz trägt auf dem Schmutztitel Rées Widmung: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter.“ Als Bezugstext für FW kommt Rées Buch etwa mit Blick auf die Problematik des Gewissens und der Strafe (vgl. FW 117, FW 219) in Betracht. Zum moralphilosophischen Problemkomplex gehört auch das – wie die vielen Unterstreichungen und Randnotizen zeigen – von N. intensiv gelesene Werk von Johann Julius Baumann: *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* (1879), das in mehreren Abschnitten von FW Spuren hinterlassen hat (vgl. FW 3, FW 127, FW 280, FW 329). Im Jahr 1880 kaufte N. ein ebenfalls in diesen thematischen Kontext einzuordnendes Werk, das er nicht minder gründlich durcharbeitete und auch in FW ‚verarbeitete‘ (vgl. FW 1, FW 4, FW 373), nämlich Herbert Spencers im Jahr zuvor auf Deutsch erschienene *Thatsachen der Ethik* (englische Originalausgabe 1879). Auch darüber hinaus setzt N. in FW die schon früher begonnene kritische Auseinandersetzung mit dem englischen Utilitarismus fort, der die Moral mit dem gesellschaftlichen Nutzen engführt (vgl. hierzu FW 345). Hauptsächlich beschäftigte er sich, neben seiner Spencer-Lektüre, mit den Schriften John Stuart Mills, die er gleichfalls in deutscher Übersetzung für seine persönlichen Bibliothek erworben hatte. Hervorzuheben ist hier die Auseinandersetzung mit Mills Schrift *Utilitarianism*, deren Originalausgabe

1863 erschienen war und im Rahmen der deutschen Gesamtausgabe in Band 1 von *John Stuart Mill's gesammelten Werken* (1869–1880) als *Das Nützlichkeits-princip* veröffentlicht wurde.

Die in vielen Abschnitten von FW stattfindende kritische Reflexion auf Religion, Moral und Metaphysik ist getragen von einer antiidealistischen Orientierung an der ‚Realität‘, auch wenn ihr bemerkenswerterweise immer wieder Bekenntnisse zum schönen Schein bzw. zur unvermeidlichen (ästhetischen) Überformung einer nie ‚an sich‘ gegebenen Wirklichkeit als Gegengewichte an die Seite gestellt werden. Mit der Reflexion auf die ‚Wirklichkeit‘ und ihr Verhältnis zur Kunst, zum Ästhetischen, wie sie sich in mehreren Abschnitten von FW aspektreich vollzieht (vgl. z. B. FW 57, FW 109 u. FW 299), steht N. ebenfalls in einer breiten zeitgenössischen Strömung: Man denke an die epochenprägende Literatur des – in Gestalt Adalbert Stifters oder Gottfried Kellers von N. ausdrücklich gewürdigten (vgl. MA II WS 109) – Realismus, der schließlich seit etwa 1880 durch den noch deutlich radikaler an der (sozialen) Wirklichkeit ausgerichteten Naturalismus abgelöst wurde. Auf dem Gebiet der Wissenschaft und Philosophie herrschten zur selben Zeit Materialismus und Positivismus vor. N. partizipierte an diesen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominanten Wirklichkeitsdiskursen; bereits 1866 erwähnt er die später von ihm erworbene und mit mehreren Lesespuren versehene *Geschichte des Materialismus*, die er gegenüber seinem Freund Carl von Gersdorff als „in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend“ lobt (Ende August 1866, KSB 2/KGB I 2, Nr. 517, S. 159, Z. 27).

Seit Lou von Salomés Werkbiographie von 1894 bürgerte sich sogar ein Werkphasenschema ein, dem zufolge FW – zusammen mit MA und M – zu einer ‚positivistischen Periode‘ N.s gehören sollte (vgl. ÜK 6). Doch obwohl in M 542 beispielsweise der führende Positivist Auguste Comte (1798–1857), dessen 1880 erschienene *Einleitung in die positive Philosophie* N. besaß, als „grosse[r] rechtschaffene[r] Franzose[]“ gepriesen wird, als ein „Umschlinger und Bändiger der strengen Wissenschaften“ (KSA 3, 311, 7–9), ist die Formel von N.s ‚positivistischer Phase‘ angesichts der Vieldeutigkeit seiner Texte und zumal der ästhetischen Dimensionen von FW (vgl. ÜK 3) irreführend und in der modernen Forschung denn auch kaum mehr gebräuchlich. So wird zwar im vielbeachteten Schlussabschnitt von FW II „die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit“ hervorgehoben, „die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird“, doch darauf folgt kein uneingeschränktes Bekenntnis zu dieser antimetaphysischen „Wissenschaft“ und ihrem ‚Willen zur Wahrheit‘, sondern vielmehr ein Plädoyer für den zeitweiligen Schein- und Kunstgenuss als „Gegenmacht“ (FW 107, 464, 11–13), um jene Desillusionierung auszuhalten.

Zur zeitgenössischen „Wissenschaft“ gehören jedenfalls auch mehrere einschlägige erkenntnistheoretische und naturphilosophische Neuerscheinun-

gen – teils aus neukantianischer bzw. kantianisierender Perspektive – über ‚Wirklichkeit‘, ‚Wirkung‘ und ‚Kraft‘, die N. im Vorfeld der Arbeit an FW erwarb und studierte. In der Forschung werden sie insbesondere mit Blick auf die im unmittelbaren Um- und Nachfeld von FW gebildeten ‚Grundbegriffe‘ wie die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ oder den ‚Willen zur Macht‘ als zentrale Quellen diskutiert. Nach der Lektüre von Otto Casparis Buch *Der Zusammenhang der Dinge*, das sich N. kurz nach dessen Erscheinen im Juni 1881 von seinem Verleger Ernst Schmeitzner zukommen ließ (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 118, S. 94, Z. 19 f.), bat er seinen Freund Franz Overbeck im Brief vom 20./21. August 1881 um die Übermittlung einiger einschlägiger Titel, die bei Caspari erwähnt werden: „Ich möchte ein paar Bücher durch Dich vom Buchhändler: / 1. O. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit*. / 2. O. Caspari, *die Thomson’sche Hypothese* (Stuttgart 1874 Horster.) / 3. A. Fick, *‚Ursache und Wirkung‘*. / 4. J. G. Vogt, *die Kraft*. Leipzig, Haupt & Tischler 1878. / 5. O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*. / Sodann hätte ich eins von meinen Büchern aus den Züricher Kisten sehr nöthig: *Spir, Denken und Wirklichkeit* – es ist uneingebunden, befindet sich also in der Kiste der Uneingebundenen und besteht aus 2 Bänden.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 139, S. 117 f., Z. 61–71)

Während N. Adolf Ficks Buch bereits vier Wochen später wieder abbestellte – „Die Abhandl(ung) von Fick ist mir jetzt nicht mehr nöthig.“ (Postkarte an Overbeck, 20. 09. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 150, S. 129, Z. 5 f.) –, rezipierte er nachweislich Otto Liebmanns *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie* von 1880, auf den er noch im 1886 entstandenen Fünften Buch zurückkommt (vgl. FW 354 u. FW 357), Casparis Streitschrift gegen den Physiker William Thomson, Johann Gustav Vogts Werk *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung* (zur Auseinandersetzung mit den beiden letzteren Titeln vgl. FW 109) sowie das zweibändige Werk von Afrikan Spir: *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* (1877), das auch auf die in FW wiederholt verhandelte Thematik des Erkennens bzw. der Logik Einfluss ausübte (vgl. etwa FW 110–112).

Besonders wichtig war für N. neben der zeitgenössischen philosophischen Kosmologie die Naturwissenschaft in Gestalt der Evolutionstheorie Darwins, die er allerdings nur aus sekundären, z. T. kritischen Darstellungen kannte. Im zitierten Brief an Overbeck bittet N. auch um „eine Gesamtausgabe“ der „Reden“ des darwinistischen Physiologen Emil Du Bois-Reymond (KSB 6/KGB III 1, Nr. 139, S. 118, Z. 76 f.), die er dann – ebenso wie später einen 1884 erschienenen weiteren Reden-Band – in seine Bibliothek integrierte (vgl. NPB 199–201). In mehreren nachgelassenen Aufzeichnungen aus den Jahren 1880/81 erwähnt er außerdem den ‚Entwicklungs-Monisten‘ Ernst Haeckel (vgl. NL 1880/81, 8[68]; NL 1881, 11[249]; NL 1881, 11[299]). Ferner besaß N. Oscar Schmidts Darstellung

Descendenzlehre und Darwinismus (1873), Eduard von Hartmanns *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus* (1875) sowie das im Erscheinungsjahr von FW publizierte Buch von Eugen Dreher: *Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung* (1882). Die Auseinandersetzung mit dem Darwinismus spielt dabei auch in dem 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch noch eine Rolle; hier im Rückgriff auf William Henry Rolphs darwin-kritisches Buch *Biologische Probleme zugleich als Versuch einer zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, das N. in der 2., erweiterten Auflage von 1884 erworben und durchgearbeitet hatte (vgl. NK FW 349). Aus dem weiteren Themengebiet der Biologie bzw. Zoologie besaß und rezipierte N. überdies Untersuchungen über das Verhalten der Tiere, darunter Alfred Espinas: *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung* (1879), Georg Heinrich Schneider: *Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre* (1880), und Karl Semper: *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* (1880). Bevorzugt greifen mehrere Texte aus FW auf derartige ‚verhaltensbiologische‘ Darstellungen zurück, um aus tierischen Verhaltensweisen oder Eigenschaften Analogieschlüsse auf den Menschen zu ziehen (vgl. FW 3, FW 8 und FW 316).

In einigen Abschnitten von FW rekurriert N. auf zeitgenössische ethnologische Werke, wenn sich die Sprechinstanzen auf Sitten und Bräuche ‚exotischer (Natur-)Völker‘ beziehen, z. B. um damit europäische Moral- und Religionsvorstellungen zu vergleichen (siehe FW 43, FW 147 u. FW 329). N.s ethnologische Quellen sind primär die 1875 auf Deutsch erschienene Abhandlung von John Lubbock: *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden* (englische Originalausgabe 1870), Friedrich von Hellwalds *Die Erde und ihre Völker* (zuerst 1876), um deren Zusendung zusammen mit Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (1875) N. Franz Overbeck während der Arbeit an FW bat (08.07.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 123, S. 100 f., Z. 6–11), sowie das Werk von Georg Gustav Roskoff: *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880). N. studierte aber nicht nur Werke speziell zur Religion der ‚Wilden‘, sondern auch generell zur vergleichenden Religionswissenschaft wie etwa Max Müllers *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (1874), die er bereits 1875 aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (vgl. Crescenzi 1994, S. 435, Nr. 497). Insbesondere interessierte sich N. wie viele andere Zeitgenossen auch für den Buddhismus, zu dessen Popularisierung schon Schopenhauer beigetragen hatte. Zu N.s diesbezüglichen Quellen gehörten Carl Friedrich Koeppens *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* (1857–1859), Jacob Wackernagels *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* (1877) sowie

das von ihm gleich nach dessen Erscheinen erworbene Standardwerk von Hermann Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881). Selbst die eigentlich auf das Christentum bezogene sogenannte Lehre vom ‚Tod Gottes‘ wird zu Beginn des Dritten Buchs von FW auf der Folie des Buddhismus entfaltet (vgl. FW 108).

Insgesamt ist für die Quellen von FW zu resümieren, dass N. im Wesentlichen auf sie zurückgreift, ohne sie offenzulegen. Viele Lesefrüchte (vor allem auf philosophischem Gebiet) stammen überdies aus sekundären Darstellungen, nicht aus den Primärtexten. Einigen intensiver einbezogenen philosophischen, wissenschaftlichen und literarischen Werken stehen zahlreiche Schriften aus den unterschiedlichsten Themenbereichen gegenüber, auf die N. lediglich punktuell zugreift, um aus ihnen herauszuziehen, was ihm brauchbar für markante Beispiele und überraschende Analogien erscheint. Zitate und Allusionen sind nicht selten auf sehr kunstvolle Weise in seine Texte eingefügt; häufig fungieren sie weniger als Quelle im engeren Sinn, sondern stehen, spielerisch verwendet, im Dienst der Andeutung und Verrätselung. Über die im Vorangehenden überblicksartig aufgelisteten Hauptquellen hinaus bedient sich der ‚Eklektiker‘ N. (vgl. Häfner 2022) für FW aus einer Vielzahl von weiteren Bezugstexten, die in den Stellenkommentaren im Einzelnen, soweit es mir möglich war, nachgewiesen werden.

3 Konzeption, Schreib- und Denkstil

Kompositorisch unterscheidet sich FW schon in der ersten Ausgabe von 1882 durch die Kombination von zyklisch arrangierten Gedichten und mehr oder weniger kurzen, in ‚Büchern‘ gruppierten Prosatexten deutlich von N.s anderen Werken, in denen, wenn überhaupt, nur einzelne lyrische Texte aus eigener Feder enthalten sind (vgl. MA, JGB und EH). FW ist nicht nur die erste Schrift, in der N. Lyrik und Prosa miteinander kombinierte, sondern auch die einzige, in der er das in solchem Umfang tat. Diese konzeptionelle Besonderheit von FW, auf die zumal der Titel anspielt, wurde denn auch gleich in der frühen Rezeption bemerkt und trug wesentlich zu N.s Image als ‚Dichterphilosoph‘ bei. Durch das „Vorspiel in deutschen Reimen“, das die vier „Bücher“ von FW in der ersten Ausgabe eröffnete, sowie durch den in der zweiten Ausgabe neben dem Fünften Buch noch hinzugekommenen lyrischen „Anhang“ erhielt das Werk 1887 insgesamt einen lyrischen Rahmen, so dass schon deshalb Wolfram Groddecks These, es handle sich bei FW um N.s „eigentliches Poeten- und Künstlerbuch“ (Groddeck 1997, 198), durchaus diskutabel erscheint, auch wenn in dieser Hinsicht nach dem Verhältnis zu dem augenscheinlich noch

stärker mit künstlerischen bzw. literarischen Darstellungsformen experimentierenden Za zu fragen wäre. Während in Za die Grenze zwischen Lyrik und Prosa vollends zu verwischen scheint – ganze Abschnitte kommen hier als „Lieder“ Zarathustras daher –, lässt sie sich im Fall von FW recht klar ziehen und das quantitative Verhältnis entsprechend konkret beziffern: Nimmt man noch die Motto-Verse zur Neuausgabe und zum Vierten Buch hinzu, enthält FW in der Fassung von 1887 insgesamt 79 lyrische Texte sowie, neben den vier Abschnitten der nachträglichen Vorrede, 383 meist kürzere, formal in sich geschlossene und thematisch sehr vielfältige Texte in Prosa, die in der Forschung gemeinhin als ‚Aphorismen‘ bezeichnet werden, so dass sich FW, trotz des nicht unerheblichen lyrischen Anteils, zugleich den sogenannten Aphorismenbüchern N.s zuordnen lässt.

Doch inwiefern ist in Bezug auf die in FW enthaltenen Prosatexte von einem ‚aphoristischen‘ Stil zu sprechen? Diese etablierte Genrebezeichnung, die ihrerseits schon auf eine Darstellungsform zwischen Philosophie und Kunst bzw. Literatur abzielt (vgl. etwa Lamping 1991, 27), kann sich immerhin auf N. selbst berufen, der zwar nicht übermäßig oft, aber doch wiederholt und mit Blick auf verschiedene seiner Werke in den 1880er Jahren von „Aphorismen-Sammlung“ (an Overbeck, 10. 02. 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 373, S. 326, Z. 42), „Aphorismen-Form“ (Brief an Elisabeth Nietzsche, Ende Juli 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 444, S. 416, Z. 67 f.) oder „Aphorismen-Büchern“ (KGW IX 4, W I 6, 35, 12; vgl. NL 1885, 37[5], KSA 11, 579, 12) sprach. Die nach wie vor weit verbreitete Rede von N.s ‚aphoristischen Werken‘ zielt dabei zumeist auf jene Schriften ab, in denen er sich nicht, wie im Frühwerk (vgl. GT u. UB) und dann in eigener Weise wieder im Spätwerk (vgl. GM u. AC) der – wenngleich stets kleinteiligen – Abhandlungsform bediente, also primär auf die ‚mittleren‘ Bücher MA, M und FW. Aber auch in Bezug auf JGB wird oft global von Aphorismen gesprochen, obwohl N. hier selbst eine neue Darstellungsform gefunden zu haben glaubte, zum Teil auch schon wieder über mehrere Abschnitte kontinuierlich fortlaufende Gedankengänge entwickelte und dabei insgesamt, anders als bei den drei genannten Werken, auf eigene Überschriften für die Einzeltexte verzichtete (vgl. NK 5/1, S. 19 f. u. 25–27). Aber ebenfalls hinsichtlich dieser drei Werke, die sich, abgesehen von der lyrischen Einleitung bzw. Rahmung als Alleinstellungsmerkmal von FW, in ihrem formalen Aufbau stark ähneln, ist die Rubrizierung als ‚Aphorismenbücher‘ nicht unproblematisch – selbst wenn man sich nicht, wie gemeinhin üblich, an heutigen Definitionen, sondern mit gattungshistorisch geschärftem Bewusstsein an geläufigen Bestimmungen des Aphorismus-Begriffs im 19. Jahrhunderts orientiert, die davon nicht unerheblich abweichen und von denen entsprechende Artikel in den verschiedenen Auflagen einschlägiger Konversationslexika Konzentrate bieten.

Anstatt den Aphorismus als Textsorte „zwischen Philosophie und Poesie“ (Fedler 1992) zu fassen und gattungsprägende, auch von N. geschätzte Autoren aus der französischen Moralistik (bspw. La Rochefoucauld, Vauvenargues oder Chamfort) als Beispiele anzuführen, wie es heute vielfach üblich ist, bestimmt etwa Brockhaus' *Conversations-Lexikon* in der 9. Auflage von 1843 „Aphorismen“ noch gemäß dem im 18. Jahrhundert dominierenden Wortgebrauch (vgl. Spicker 1997, 25–34) insbesondere als spezifische Kurz-Darstellungsform wissenschaftlicher Lehrbücher: „überhaupt abgerissene Sätze, [...] in engerer Bedeutung kurze Sätze, in welchen der Hauptinhalt einer Wissenschaft vorgetragen wird; daher der Ausdruck: aphoristische Schreibart, d.i. die dem ausführlichen fortlaufenden Vortrage entgegengesetzte Schreibart in kurzen, abgebrochenen Sätzen, wobei ein innerer logischer Zusammenhang in hohem Grade stattfinden kann und die dem leichten Verständniß entschieden vorthellhafter ist, als die Sitte, lange Perioden zu bilden und diese durch Zwischensätze noch mehr zu zerreißen. In der kurzen, bündigen Gattung sind des Hippokrates medicinische ‚Aphorismen‘ musterhaft.“ (Brockhaus 1843–1848, 1, 409) Dass diese Begriffsbestimmung auch noch im späteren 19. Jahrhundert gängig blieb, belegt etwa der auffallend ähnlich lautende Artikel in der 2. Auflage von Meyers *Konversations-Lexikon*, an dessen Schluss zusätzlich vor der Gefahr gewarnt wird, den aphoristischen Stil zur „Gewohnheit“ werden zu lassen, weil dies „das Verständniß erschwert“ und auf einem „Mangel an sprachlicher Durchbildung“ beruhe (Meyer 1861–1871, 1, 894) – eine negative Wertungstendenz, die sich dann auffällig wortgleich wiederum am Ende des Artikels „Aphorismen“ in der 12. Auflage von Brockhaus' *Conversations-Lexikon* findet: „Redner und Schriftsteller, deren Ausdruck überhaupt aphoristisch ist, ringen mit dem eigenen Denken oder ermangeln wenigstens der sprachlichen Durchbildung.“ (Brockhaus 1875–1879, 1, 974) Obwohl mit Blick auf N. tatsächlich in gewisser Weise von einem „[R]ingen mit dem eigenen Denken“ die Rede sein kann, wird wohl kaum jemand ernstlich behaupten, dass seine Kurzprosa der „sprachlichen Durchbildung“ ermangle; eher ließe sich ihr schon das Gegenteil vorhalten. Um die fassliche, einprägsame Darstellung eines wissenschaftlichen bzw. philosophischen Lehrgebäudes geht es in N.s ‚Aphorismen-Büchern‘, anders als noch in Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851), ebenfalls nicht (obschon manche Interpreten noch im 20. und 21. Jahrhundert das Gegenteil behauptet haben, besonders markant Löwith 1987, 111–123, der „Nietzsches Philosophie“ für „ein System in Aphorismen“ hielt; vgl. auch Young 2010, 326, der insbesondere in FW „a central argument“ erblicken will, „which, in spite of its aphoristic formulation, is remarkably, even rigorously, systematic“).

Allerdings beginnt unter Bezugnahme insbesondere auf Goethes *Maximen und Reflexionen* oder Lichtenbergs *Sudelbücher* bereits in der ersten Hälfte des

19. Jahrhunderts eine ‚Literarisierung‘ und damit verbundene literarästhetische Aufwertung des Aphorismus-Begriffs, die durch die zeitgenössischen „deutschen Poetiken und Literaturgeschichten“ belegt ist, wenn es sich hierbei auch nur um „[v]ereinzelte, tastende, unsichere Versuche der Begriffsverwendung“ handeln mag (Spicker 1997, 96). Die ältere, „engere“ Bedeutung von „Aphorismus“ im Sinn einer abbreviatorischen, aber systematisch-wissenschaftlichen Darstellung (die in Meyer 1885–1892, 1, 677 f. noch immer Erwähnung findet) fällt jedenfalls in der zeitgleich mit der Erstausgabe von FW erschienenen 13. Auflage des Brockhaus ersatzlos weg, wo nur noch knapp der jüngere, ‚allgemeinere‘ Wortgebrauch wiedergegeben wird. Der ganze Eintrag zum Lemma „Aphorismen“ lautet nun: „kurze, unverbundene und in prägnanter Form gehaltene Sätze; aphoristische Schreib- oder Sprechart, die abgebrochene, gedrungene Ausdrucksweise.“ (Brockhaus 1882–1887, 1, 756) In der 14. Auflage wird nach einem Vierteljahrhundert noch inhaltlich ergänzt: „Sinnprüche“, und es folgt eine Auflistung gattungsprägender deutscher Autoren, zu denen nun schon N. selbst gehört: „Von hervorragenden deutschen Verfassern von A[phorismen] sind besonders zu nennen: Goethe (‚Sprüche in Prosa‘), G. Ch. Lichtenberg, Fr. Nietzsche, Marie von Ebner-Eschenbach.“ (Brockhaus 1908, 1, 736) Laut Friedemann Spicker reflektiert dies „einen entscheidenden Neuansatz“ in der Begriffsbestimmung des Aphorismus in den Jahrzehnten um 1900, insofern „sich hier die Gattung ihrer Geschichte vergewissert und damit auf der Ebene des Konversationslexikons genau das Gattungsbewusstsein in statu nascendi abgebildet wird, das die zeitgenössische Literatur nahelegt und das die Literaturwissenschaft zögernd entwickelt“ (Spicker 1997, 262).

Bei näherem Hinsehen erweist sich auch diese ‚innovative‘ Gattungsbestimmung bzw. die auf sie gemünzte Rede von N.s ‚Aphorismen‘ allerdings ebenfalls als problematisch. Denn ‚kurze, unverbundene Sätze‘, wie sie noch um und nach 1900 als primäres Kriterium der Gattungszugehörigkeit gelten, sind N.s ‚Aphorismen‘ allenfalls zum geringeren Teil. Wenngleich seine ‚Aphorismenbücher‘ einerseits tatsächlich prägnante Kurztexte enthalten, die zum Teil sogar nur, wie gegen Ende von FW III, aus einem Satz oder wenigen Zeilen bestehen, gibt es darin andererseits auch etliche Abschnitte, die sich regelrecht zu Kurzesays auszuwachsen scheinen und bis zu vier oder fünf Druckseiten umfassen; sehr lange Sätze mit komplexer hypotaktischer Struktur sind dabei keine Seltenheit. Daher erscheint eine pauschale Zuordnung von N.s Werken zu der so definierten Gattung keineswegs evident, was denn auch schon früh zu diesbezüglichen Zweifeln in der literaturwissenschaftlichen Aphorismus-Forschung führte. Vor diesem Hintergrund konnte Franz H. Mautner in seinem richtungsweisenden Aufsatz *Der Aphorismus als literarische Gattung* von 1933, in dem er der „scheinbaren Sicherheit, die Nachschlagewerken so oft eigen ist“

(Mautner 1933, 132), mit genaueren historischen und systematischen Bestimmungsversuchen entgegentrat, die Frage aufwerfen: „Warum ist durchaus so zweifelhaft geblieben, ob Nietzsche zu den Aphoristikern gezählt wird oder nicht?“ (Mautner 1933, 133) Dass diese Frage bis heute „zweifelhaft geblieben“ ist, zeigen beispielsweise die konträren Einschätzungen von Stegmaier 2012b, 10–12 und Schmidt (2015) in NK 3/1, S. 24–28.

Zuordnungsprobleme ergeben sich aber auch, wenn man sich an aktuellere literaturwissenschaftliche Definitionen des ‚Aphorismus‘ hält, die im Zuge des intensivierten Forschungsinteresses an dieser Textsorte im ausgehenden 20. Jahrhundert aufgestellt worden und bis heute im Umlauf geblieben sind. Besonders einflussreich war und ist der Definitionsversuch Harald Fricke, der sich spätestens durch dessen Artikel „Aphorismus“ im *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft* (vgl. Fricke 1997, 104) als kanonische Definition etablierte; mit gewissen Einschränkungen folgen ihm die meisten späteren literaturwissenschaftlichen Arbeiten zum Aphorismus. Fricke's normative Definition, die teilweise ältere Bestimmungen aufgreift, lautet: „Ein Aphorismus ist ein kotextuell isoliertes Element einer Kette von schriftlichen Sachprosatexten, das in einem verweisungsfähigen Einzelsatz bzw. in konziser Weise formuliert oder auch sprachlich bzw. sachlich pointiert ist.“ (Fricke 1984, 18) Damit unterscheidet er, wie schon an dieser Formulierungsweise deutlich wird, im Einzelnen „die drei *notwendigen* Merkmale ‚Kotextuelle Isolation‘, ‚Prosaform‘ und ‚Nicht-Fiktionalität‘“, die allesamt erfüllt sein müssen, und die „vier *alternativen* Merkmale ‚Einzelsatz‘, ‚Konzision‘, ‚Sprachliche Pointe‘ und ‚Sachliche Pointe‘“, wobei von diesen alternativen Merkmalen „wenigstens eines [...] in jedem Aphorismus vorhanden“ sein muss (ebd., 14). Verbindlich bleibt Fricke's strenge Definition des Aphorismus – teils mit geringfügigen Modifikationen – u. a. für Helmich 1991, 11–14; Lamping 1991; Fedler 1992, 25–39 u. 182–185; Lasinger 2000, 17–19; Zymner 2002, 31 f. Auch Martin Stingelin definiert im „Aphorismus“-Artikel des *Nietzsche-Handbuchs* (NH) „Aphorismen im engeren Sinn“ mit Fricke als „nichtfiktionale, kontextuell [sic] voneinander isolierte, konzis formulierte und sprachlich bzw. sachlich pointierte Prosatexte“ und sieht dies uneingeschränkt eingelöst durch „die selbständigen Sammlungen *Menschliches*, *Allzumenschliches*, *Morgenröthe* und *Fröhliche Wissenschaft* sowie die ‚Sprüche und Zwischenspiele‘ aus *Jenseits von Gut und Böse* und die ‚Sprüche und Pfeile‘ aus *Götzen-Dämmerung*“ (Stingelin in NH 186).

Ohne die von Stingelin zugrunde gelegte Definition Fricke's an dieser Stelle grundsätzlich kritisieren oder korrigieren zu wollen (vgl. dazu etwa Spicker 1997, 11 f. u. Ullmaier 2001, 259–271), ist die pauschale Zuordnung von FW – sowie der ‚Vorgängerwerke‘ MA und M – zu dieser Gattungsdefinition doch in Frage zu stellen. Dies betrifft keineswegs nur die in FW (wie auch in geringe-

rem Ausmaß in der zweiten Ausgabe von MA) enthaltenen Gedichte, die mithin bereits das Kriterium der Prosaform nicht erfüllen. Vielmehr lassen sich auch die Prosatexte nicht so problemlos unter Fricke's Gattungsbegriff subsumieren, wie der NH-Artikel suggeriert. So mögen sie zwar zumindest zum Teil das zweite notwendige Kriterium der kotextuellen Isolation – das in gewisser Weise dem älteren Definiens des ‚Abgebrochenen‘, ‚Abgerissenen‘, ‚Unverbundenen‘ entspricht – erfüllen, dem zufolge es sich bei Aphorismen um serielle, mit anderen verkettete Texte handelt, deren Reihenfolge aber ohne Sinnverlust vertauscht bzw. aufgebrochen werden kann (vgl. Fricke 1984, 13). Doch auch wenn man sich nicht auf einen Streit darüber einlassen möchte, ob bzw. inwiefern das alternativ formulierte Kriterium ‚Einzelsatz‘ oder ‚Konzision‘ oder sprachliche/inhaltliche ‚Pointierung‘, in dem die älteren Gattungsmerkmale der Kürze und Prägnanz fortleben, auf N.s Prosatexte zutrifft, lässt sich schnell feststellen, dass Fricke's drittes notwendiges Kriterium – die auch von anderen jüngeren Definitionen als grundlegend für die aphoristische Gattung erachtete Nicht-Fiktionalität – von vielen ‚Aphorismen‘ N.s schon auf den ersten Blick nicht erfüllt wird. Sowohl in MA und M als auch in FW sind zum einen Dialoge zwischen fiktiven Gesprächspartnern (zumeist zwischen „A.“ und „B.“, mitunter aber auch ohne Benennungen, z. B. FW 33, FW 93, FW 168, FW 172, FW 190) enthalten, die mithin von dieser Bestimmung des Aphorismus abweichen; zum anderen finden sich auch und gerade in FW kürzere Erzähltexte, in denen ebenfalls fiktive Figuren auftreten und sprechen (z. B. FW 22, FW 32, FW 68, FW 73, FW 125, FW 342), so dass eine Genrebestimmung dieser Texte als Aphorismen nach heutigem Definitionsstandard schon aufgrund ihrer Fiktionalität nachdrücklich in Zweifel zu ziehen wäre.

Dieser Einwand geht noch über die Einschränkungen hinaus, die Fricke selbst, anders als Stingelin, mit Blick auf den ‚Aphoristiker‘ N. – allerdings wenig präzise – vornimmt. Vor dem Hintergrund seines alternativ formulierten Merkmals der Konzision unterscheidet Fricke nämlich in den fünf Büchern von FW Aphorismen und (Kurz-)Essays, um darauf zu verweisen, dass „die aphoristischen Ketten in loser Folge zwischen die Essaysammlungen gestreut“ seien (Fricke 1984, 121), ohne den so behaupteten Unterschied indes näher zu erläutern oder an konkreten Textbeispielen zu illustrieren. Überdies steht Fricke's Differenzierung in deutlicher Spannung zu seiner grundsätzlichen (nicht nur auf N. bezogenen) Bemerkung, dass sich „manche Aphorismen über mehrere Seiten erstrecken“ und „damit quantitativ ununterscheidbar von anderen Prosa-gattungen wie Essay“ seien (ebd., 14), wenngleich bei ‚echten‘ Aphorismen-Ketten „durchschnittlich wenigstens zweimal pro Druckseite ein neuer Aphorismus anfangen sollte“ (ebd., 15). Das im Rahmen seiner gattungstheoretischen Überlegungen deutlich stärkere Gegenargument der Fiktionalität führt

Fricke jedoch nur in Bezug auf Za an, dem er einen „fiktional[e] Kern“ attestiert und dabei den Status einzelner Reden als „Rollenprosa“ markiert (ebd., 120 f.). Dass etliche der Prosatexte in FW gleichfalls eindeutig fiktional und daher nach seiner Definition keinesfalls Aphorismen sind, fällt ihm hingegen nicht auf. Vollständigkeitshalber sei allerdings noch erwähnt, dass, entgegen dem an Fricke anschließenden Mainstream der neueren Gattungstheorie, in der Aphorismus-Forschung vereinzelt die Nicht-Fiktionalität überhaupt als Gattungsmerkmal bestritten und folglich sehr wohl von Aphorismen auch im Sinne fiktionaler Literatur ausgegangen wird (so bei Schneider 1998, 31–33). Das Merkmal der kotextuellen Isolation wiederum und damit die Zugehörigkeit zur Textform des Aphorismus bestreiten für die Prosatexte in FW Figal 2000b, 314 f. und, ihm weitgehend folgend, Zittel 2015, 52 f. Vgl. ebenfalls die „kontextuelle“ – mit Fricke: kotextuelle – Interpretation von FW V durch Stegmaier 2012b, der trotzdem von „Aphorismen“ spricht.

Die, wie man sieht, nicht eindeutig und allgemeingültig zu beantwortende Frage nach der Zugehörigkeit von N.s Prosatexten der ‚mittleren‘ Werkphase zum aphoristischen Textgenre stellt sich allerdings nicht erst aus der Perspektive der älteren und neueren Forschung, sondern bereits bei N. selbst: Eine nachgelassene Aufzeichnung N.s aus dem Jahr 1880 zum Beispiel problematisiert in deiktisch-selbstreferentiellem Gestus die Anwendbarkeit des Aphorismus-Begriffs auf die eigenen Texte des sprechenden Autor-Ich: „Das sind Aphorismen! Sind es Aphorismen? – mögen die welche mir daraus einen Vorwurf machen, ein wenig nachdenken und dann sich vor sich selber entschuldigen – ich brauche kein Wort für mich“ (NL 1880, 7[192], KSA 9, 356, 16–19). Vielleicht spielt der „Vorwurf“ auf den Umstand an, dass „meine Leser keine Aphorismen mehr von mir lesen wollten“, wie N. gegenüber Köselitz Ende August 1881 eine Äußerung seines damaligen Verlegers Schmeitzner wiedergibt (KSB 6/KGB III 1, Nr. 143, S. 122, Z. 17 f.). Die Eingangs-Aussage „Es [eKGWB: Das] sind Aphorismen!“ könnte dann als eine (vorwurfsvolle) Fremdzuschreibung zu verstehen sein, die das Sprecher-Ich zurückweist. Jedenfalls erfolgen in der nachgelassenen Aufzeichnung sowohl eine Selbsthinterfragung der aphoristischen Textform als auch eine damit verbundene Distanzierung von allen terminologischen Festlegungen der Textsorte (vgl. hierzu Schwab 2019, 65). Dazu passt, dass N. auch – und öfter noch als von Aphorismen – von „Sentenzen“ und „Sprüchen“ spricht, und zwar gerade in Bezug auf solche Texte, die nach der neueren Gattungstheorie noch am ehesten als Aphorismen zu bezeichnen wären.

Doch auch wenn es sich bei einem Teil der Prosatexte in N.s ‚Aphorismenbüchern‘ tatsächlich um Aphorismen nach heutigen Definitionsstandards handeln sollte, wäre dies erst nach eingehenderen Einzelfallprüfungen zu entschei-

den, so dass im Folgenden zumeist der unproblematische, weil übergreifende Ausdruck ‚Abschnitte‘ für die durchnummerierten und mit Überschriften versehenen Prosatexte in den fünf Büchern von FW gebraucht wird, seien es nun Aphorismen, Sentenzen, Kurzsays, Dialoge, Parabeln oder anderes. Zu betonen ist, dass N. keinen einheitlichen ‚aphoristischen‘ Schreibstil ausbildete, sondern sich einer Vielfalt von Ausdrucksformen bediente, wovon auch und gerade FW zeugt. In EH wird schließlich sogar ganz unbescheiden „die vielfachste Kunst des Stils überhaupt“ beansprucht, „über die je ein Mensch verfügt hat“ (KSA 6, 304, 11 f.). Zumindest kann man N. tatsächlich das Vermögen attestieren, souverän zwischen unterschiedlichen Stilen und Textsorten zu wechseln. Als ‚Dichterphilosoph‘ hat er mit den etablierten Konventionen des systematischen Philosophierens gebrochen und das Register der philosophischen Schreibweisen erheblich erweitert bzw. in Richtung Literatur verschoben.

In dieser Hinsicht kann FW als ‚repräsentatives‘ Werk N.s gelten: Der Kosmos seines Gesamtwerks konstituiert sich aus einer Vielfalt von Textgenres und -formen, zu denen nicht zuletzt Gedichte gehören, wie unter seinen zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften vor allem FW zeigt. Die lyrischen Texte sind hierbei, wie schon gesagt, deutlich vom ‚Haupttext‘ abgesetzt, erfüllen aber in Bezug auf ihn auch spezifische selbstreflektierende und rezeptionslenkende Funktionen als ‚Motto‘, „Vorspiel“ und „Anhang“. Es handelt sich also um lyrische ‚Paratexte‘, deren Verhältnis zum prosaischen ‚Haupttext‘ eigene Perspektiven eröffnet und besondere Interpretationsanstrengungen herausfordert. So hat etwa Heinrich Detering mit Blick auf den lyrischen „Anhang“ der Neuausgabe von FW gute Gründe dafür angeführt, dass diese „Lieder“, mit denen sich laut FW Vorrede 1 „ein Dichter auf eine schwer verzeihliche Weise über alle Dichter lustig macht“ (346, 23 f.), zumindest aus der epilogischen Perspektive von FW 383 nicht bloß „Appendix, sondern Ziel des Buches“ sein könnten (Detering 2015, 156). Das Wechselspiel von Lyrik und Prosa führt also zu Brechungen, die ein neues Licht auch auf Themen, Motive und sogar auf den Status des ‚Haupttextes‘ werfen.

Umgekehrt reflektieren einzelne Abschnitte im ‚Haupttext‘ von FW, vor allem im Zweiten Buch, selbst wiederholt die unterschiedlichen Aussagemodi von lyrisch-poetischem und prosaisch-philosophischem Sprechen. Doch sind diese auktorialen Selbstreflexionen durch Ambivalenzen und Widersprüche gekennzeichnet. Immer wieder kommen die Prosatexte auf das Verhältnis von Ästhetik und Erkenntnis, Kunst und Philosophie, Dichtung und Wissenschaft zu sprechen und formulieren hierüber unterschiedliche, ja gegensätzliche Urteile. Kunst und Dichtung gelten bisweilen als überlegene Erkenntnisformen (vgl. FW Vorrede 4, FW 78), sie werden aber ebenso als notwendige und lebens-

erhaltende Illusionierungen eingestuft (vgl. FW 107, FW 299) oder gar als irreführende Täuschungen zurückgewiesen (vgl. FW 84, FW 86). Derart zeugen gerade auch diese ‚ästhetischen‘ Überlegungen von der für FW insgesamt charakteristischen multiperspektivischen Betrachtungsweise, die gekennzeichnet ist durch eine permanente Verschiebung des Betrachter-Standpunkts. Auf diese Weise erfasst sie ihre Gegenstände immer wieder neu und nimmt sie immer wieder anders in den Blick, gewinnt ihnen unterschiedliche Facetten ab, führt aber nicht zu einheitlichen ‚Theorien‘, sondern mitunter nur zu unauflösbaren Aporien. Das schließt jedoch keineswegs aus, dass sich die in FW enthaltenen Betrachtungen zum Verhältnis von Literatur und Philosophie bzw. Lyrik und Prosa zum Teil dennoch sinnvoll und erhellend auf die Konzeption des Werks selbst beziehen lassen.

So wird beispielsweise die Personalunion von Lyriker und Prosaist eigens, wenngleich ohne ausdrücklichen Selbstbezug, in FW 92 thematisiert, wo behauptet wird, „dass die grossen Meister der Prosa fast immer auch Dichter gewesen sind“ (447, 19 f.) und ihre Prosa in beständiger Tuchfühlung mit der lyrischen Poesie, in abwechselnder Abwehr und Annäherung ihr gegenüber verfasst haben. Damit ist mehr als ein bloßes Nebeneinander von Lyrik und Prosa gemeint, nämlich das Stilideal einer ‚poetischen Prosa‘, das sich in spezifischer Weise nicht nur in diesem Abschnitt, sondern in allen fünf Büchern von FW performativ realisiert sehen lässt. Denn deren Prosatexte weisen in großer Dichte sprachlich-stilistische Merkmale auf, die gemeinhin als Ausweis von Literarizität bzw. Poetizität gelten. Sie strotzen vor rhetorischen Tropen und Figuren, setzen in extensiver Weise etwa Metaphern, Repetitionen und Apostrophen, Exklamationen, Aposiopesen und rhetorische Fragen, etymologische Figuren, Parallelismen und Antithesen ein und folgen, bis in das Satztempo hinein, musikalischen Prinzipien, wobei nicht zuletzt auch Typographie (Hervorhebung durch Sperrdruck) sowie Interpunktion (Gedankenstriche, Anführungs-, Frage- und Ausrufezeichen, Doppel- und Auslassungspunkte, Klammern etc.) eine rhythmisierende und bedeutungstragende Rolle spielen.

Dabei ist vielfach zu verfolgen, wie N. einerseits an konventionelle Formen anknüpft, ihnen dann aber doch eine eigene, originelle Prägung gibt. So greift er häufig verbreitete Metaphern und Redewendungen auf, um sie umzudrehen oder auf andere Art zu verändern und ihnen damit neuartige Bedeutungen zuzuweisen. Auffällig ist darüber hinaus eine allgemein ausgeprägte Neigung zum Sprachspiel; immer wieder scheint die Wortwahl nicht durch den semantischen Gehalt, sondern durch klangliche und rhythmische Qualitäten gesteuert zu werden. Nicht nur gemessen an herkömmlichen philosophischen Schreibweisen, sondern auch im Vergleich zur zeitgenössischen ‚schönen Literatur‘ zeichnet sich damit eine deutliche Differenz ab: Während die Dichtungen des Realismus dazu tendieren, ihren Kunstcharakter zu verschleiern, rückt N. in

FW wie auch in seinen benachbarten Werken die kunstvolle rhetorische Sprachgestalt seiner Prosatexte immer wieder ostentativ und selbstreflexiv in den Vordergrund. Das lässt seine Schreibweise seltsam unzeitgemäß erscheinen. Indem sie auf den Eigenwert der sprachlichen Form, der Bilder und des Klangs setzt, unterscheidet sie sich markant sowohl von den literarischen als auch von den philosophischen Schreibstilen der Zeit; sie zielt oft auf Konnotation und Assoziation statt auf Klarheit und Präzision.

Die Literarizität von N.s ‚Aphorismen‘ reicht über den ‚poetischen‘ Schreibstil aber noch hinaus; sie betrifft auch den ‚philosophischen‘ Denkstil. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass N. in FW keine kohärenten Theorien oder Lehren entwickelt, sondern immer wieder neu ansetzende Betrachtungen über verschiedene Themen und Gegenstände präsentiert, die unterschiedliche Perspektiven experimentell erproben und dabei nicht selten zu einander widersprechenden Resultaten gelangen. Karl Jaspers meinte sogar generalisieren zu dürfen: „Das *Sichwidersprechen* ist der Grundzug Nietzscheschen Denkens“ (Jaspers 1936, 8), um im Anschluss zu beklagen, dass sich Vertreter unterschiedlichster Weltanschauungen bei N. bedienen und herausklauben, was ihnen gerade passt. Kurt Tucholsky hatte im Hinblick auf diese zweifelhafte, selektive Rezeptionspraxis schon einige Jahre davor das bekannten Diktum geprägt: „Sage mir, was du brauchst, und ich will dir dafür ein Nietzsche-Zitat besorgen.“ (Tucholsky 2011, 19) Wichtig ist allerdings zu sehen, dass es sich bei der eigentümlichen Selbstwidersprüchlichkeit von N.s Denken nicht nur um ein ko- bzw. intertextuelles Phänomen handelt, wonach die in einem Abschnitt vertretene Sichtweise derjenigen anderer Texte im selben Werk oder in anderen Werken desselben Autors widerspricht (vgl. Pütz 1967, 17–22 und Schmidt 2004, 2, 131–133), sondern oft zumal um ein intratextuelles Phänomen in dem Sinne, dass schon ein und derselbe Abschnitt bei näherem Hinsehen gar keine stringente und konsistente Argumentation entfaltet. Vielmehr weisen die Texte häufig genug argumentationslogische Brüche und Unstimmigkeiten auf, obwohl sie Evidenz suggerieren oder gar in offensiven Leseransprachen Einverständnis heischen. In etliche Gedankengänge werden derart viele hypothetische Voraussetzungen, Bedingungen und Einschränkungen eingeflochten, dass dies jeden festen Aussagegehalt unterminiert. Je genauer man liest, desto mehr Fragen werfen viele Texte N.s nur auf.

Eine übergeordnete, grundsätzliche Frage lautet dabei, wer in den Texten – und so auch in FW – überhaupt spricht, und zwar nicht nur in jenen Kurztexten, die als Dialoge oder (parabolische) Erzählungen ohne Umschweife als fiktional einzustufen sind, sondern auch in den übrigen, in denen oftmals ein auktoriales „Ich“ oder „Wir“ spricht, das viele Leser auf den ersten Blick mit N. gleichzusetzen geneigt sind. Während man mit Blick auf Za früher gern

„Nietzsche in Zarathustra [...] und Zarathustra in Nietzsche“ sah (Grätz 2016, 357), hat sich die Unterscheidung zwischen N. als empirischem Autor und Zarathustra als fiktiver Figur in der Forschung inzwischen weithin durchgesetzt. Im Fall von FW und den anderen ‚Aphorismenbüchern‘ N.s hingegen scheint für viele Interpreten nach wie vor ganz selbstverständlich der Autor selbst zu sprechen – sofern denn nicht, wie in den genannten Ausnahmefällen, offensichtliche Fiktionalitätssignale vorliegen. Nimmt man indes die erwähnte Multiperspektivität von N.s Texten, die sowohl auf kotextueller als auch intratextueller Ebene zu mancherlei Ungereimtheiten führt, als Denk- und Schreibstil ernst, so lässt sich die jeweils sprechende Instanz genauer als eine *perspektivische Sprechinstanz* fassen, die zwar „ich“ oder im Pluralis auctoris „wir“ sagen mag, aber keineswegs umstandslos mit dem empirischen Autor N. zu identifizieren ist. In Teilen der jüngeren Forschung zeigt sich erfreulicherweise schon ein geschärftes Bewusstsein für das daraus ableitbare Faktum, dass N.s ‚aphoristische‘ Prosa generell als „Rollenprosa“ (Benne 2016b, 109) zu betrachten ist. Und zwar nicht nur dann, wenn wir es, wie etwa in dem prominenten Abschnitt FW 125, mit einer gleich auf den ersten Blick als fiktive Figur erkennbaren Sprechinstanz zu tun haben wie „jenen tollen Menschen“ (480, 22 f.), der – und nicht etwa N. – hier verkündet: „Gott ist todt!“ (481, 15) Es empfiehlt sich in der Tat die hermeneutische Prämisse, auch die scheinbar nicht-fiktionalen ‚Aphorismen‘ von FW, in denen ohne erkennbaren narrativen oder dialogischen Rahmen ein Ich oder Wir und unter Umständen wechselnde Ichs und Wirs sprechen, prinzipiell als Rollenrede zu verstehen.

Die Unterscheidung zwischen perspektivischer Sprechinstanz und empirischem Autor sollte auch dort gelten, wo N. scheinbar auf sich selbst als Person referiert, wie am eindeutigsten wohl in FW Vorrede 2. Der Abschnitt beginnt mit den Worten: „Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde?“ (347, 2 f.) Dieser Satz legt einerseits zwar nahe, dass es sich im vorangehenden, ersten Abschnitt der Vorrede um die Privatbelange des historischen „Herrn Nietzsche“ gehandelt habe, namentlich um seine Genesung von langer Krankheit, der sich die Entstehung von FW verdanke, wie dort (allerdings nicht ganz glaubhaft) versichert wird. Andererseits impliziert bereits das Reden über „Herrn Nietzsche“ in der dritten Person, dass das hier sprechende „wir“/„uns“ sich von diesem „Herrn Nietzsche“ irgendwie distanziert, was dann ja noch durch die ironische (Selbst-)Aufforderung zur thematischen Abkehr unterstrichen wird (vgl. NK 347, 2 f.). Das lässt sich so verstehen, dass zuvor „Herr Nietzsche“ die sprechende Instanz war, die noch im „ich“-Modus von sich selbst erzählte, während jetzt ein anderes Aussagesubjekt das Wort ergreift und an seine Stelle tritt: das „wir“, das mit einer rhetorischen Frage ausdrücklich – aber, wie sich anschließend zeigt, nur

scheinbar – auf Abstand zu „Herrn Nietzsche“ und seinem vermeintlichen Genesungserlebnis geht.

Mit Paul van Tongeren's treffender Formulierung kann man hier von „Nietzsche'-Darbietungen oder -Performances“ (Tongeren 2012a, 16) sprechen, letztlich von Auto(r)fiktionen (vgl. Wagner-Egelhaaf 2013), wie sich literaturtheoretisch ergänzen oder präzisieren ließe. Dies verträgt sich auch grundsätzlich mit dem Befund von Dehrmann 2014, 273 f., dem zufolge N. in FW Vorrede „eine Autorfunktion [inszeniert], die sich gleichsam als empirischer Autor gibt“, mit diesem aber „nicht [...] verwechselt werden“ dürfe. Christian Benne und Jutta Georg weiten diesen Befund auf FW im Ganzen aus, indem sie festhalten, darin spreche N. „nicht als Nietzsche, sondern als ‚Nietzsche‘, d. h. als beständig sich selbst inszenierender [...] philosophischer Schriftsteller“ (Benne/Georg 2015a, 1). Damit kann jedoch nicht gemeint sein, dass FW nur eine einzige auto(r)fiktive Sprechinstanz bzw. „Nietzsche“-Inszenierung vorzuweisen hätte oder N. sich lediglich „in zwei Rollen aufteilt“ (Dehrmann 2014, 273). Die Selbst- oder vielmehr Sprechinstanz-Inszenierungen *wechseln* dagegen beständig, und dabei können nahezu beliebig viele unterschiedliche, ja gegensätzliche Rollen, Perspektiven und Positionen eingenommen werden. Selbst wenn die Stimme des empirischen Autors N. sich bisweilen darunter mischen sollte, so ließe sie sich doch nicht mehr von der Vielzahl der anderen sprechenden Stimmen unterscheiden.

Aber, so möchte man vielleicht fragen, ist das überhaupt noch Philosophie oder schon bzw. ‚nur‘ Literatur? Immerhin haben wir es mit Texten zu tun, die wechselnde Sprechinstanzen und Perspektiven zur Geltung bringen und mit Relativierungen, Paradoxien und Ironie arbeiten – mit Darstellungsmitteln, die die Verbindlichkeit von Aussagen konterkarieren und dadurch das unterbinden, was viele Rezipienten von Philosophie erwarten: den Entwurf eines systematischen Gedankengebäudes oder wenigstens definitive, logisch möglichst sauber hergeleitete Aussagen, die sich als ‚Wahrheiten‘ präsentieren. Stattdessen sind N.s ‚Aphorismen‘ durchzogen von unterschiedlichen Formen des uneigentlichen Sprechens und von vielfältigen Strategien der Distanzierung gegenüber dem Aussagegehalt, die den Eindruck unverbindlicher Denkexperimente erzeugen. Höchst ungewöhnlich für philosophische Texte ist etwa die Vorliebe für den Konjunktiv und das hypothetische ‚Als ob‘, die das Dargelegte unter Vorbehalt stellen, so zum Beispiel, wenn der prominente Gedanke der „ewigen Wiederkehr“ in FW 341 im irrealen Modus des ‚Was wäre wenn ...‘ vorgetragen wird (generell zum Zusammenhang von „Als-ob-Struktur“ und literarischer „Fiktionalität“ vgl. Hempfer 1990, 127). Analog zum narratologischen Konzept des ‚unzuverlässigen Erzählens‘ (vgl. Martínez/Scheffel 2007, 95–107) könnte man bei N. auch von einem ‚unzuverlässigen Argumentieren‘

sprechen: Oft reklamieren die Sprechinstanzen seiner Texte zwar die souveräne Übersicht einer Vogel- oder Metaperspektive auf die Geschichte, die Menschheit, die Wissenschaft usw., verstricken sich dabei aber in auffällige argumentationslogische Widersprüche, die den Eindruck wecken, als fehle die Übersicht über den eigenen Gedankengang.

Angesichts der aus philosophischer Sicht bestehenden Gefahr, bei einer solchen ‚textistischen‘ Betrachtungsweise könne sich N.s ‚Philosophie‘ gänzlich in Luft auflösen, hat Andreas Urs Sommer in seiner Freiburger Antrittsvorlesung *Was bleibt von Nietzsches Philosophie?* vom Juli 2017 den umsichtigen Vermittlungsvorschlag unterbreitet, Philosophie bei N. „nicht als ein feststehendes Gefüge von Gedanken, ein wohlproportioniertes Gestell von Propositionen, sondern vielmehr als Prozess, als Bewegung“ zu verstehen: als ein nur im Vollzug, nicht als Resultat zu habendes Philosophieren, das „sich weniger über Inhalte, eher über Verfahren beschreiben“ lässt (Sommer 2019b, 109). Dem ist zweifellos und insbesondere mit Blick auf den Denk- und Schreibstil von FW zuzustimmen; und wenn sich dadurch, dass „das Versprechen auf Kohärenz in den Texten ebenso wenig eingelöst wird wie dasjenige definitiver Lehren“, laut Sommer „ein philosophisches Nachdenken“ herausgefordert sieht (ebd., 111), das sich von N.s Denkbewegungen irritieren lässt, so setzt dies offenkundig eine sehr genaue, sorgfältige Textlektüre voraus, die den Unterschied zwischen philosophischer und philologisch-hermeneutischer Interpretation tendenziell ebenso aufhebt, wie die zugrunde liegenden Texte selbst schon die Differenz zwischen Philosophie und Literatur nivellieren.

Bei aller angebrachten Vorsicht gegenüber einer vorschnellen Gleichsetzung N.s mit den Sprechinstanzen in seinen Texten, zumal in den späten Vorreden zu Neuausgaben seiner älteren Werke, kann sich eine ‚philologische‘ N.-Interpretation auf verschiedene Äußerungen in seinen Werken berufen. Eine davon stammt aus der (wie FW Vorrede) im Herbst 1886 entstandenen Vorrede zur früheren ‚Schwesterschrift‘ M, wo die „Philologie“ als eine „ehrwürdige Kunst“ des gründlichen Lesens gepriesen wird, „als eine Goldschmiedekunst und -kennerschaft des Wortes, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat“ (KSA 3, 17, 17–20). Am Ende des Textes ruft das auktoriale Ich seinen potentiellen Rezipienten zu: „Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: l e r n t mich gut lesen! –“ (KSA 3, 17, 30–32) Selbst wenn man diese Lektüreanweisung vor allem als Reminiszenz an die einstige philologische Ausbildung sowie Lehr- und Forschungstätigkeit N.s verstehen mag (vgl. NK KSA 3, 17, 10 f.), sollte dennoch nicht übersehen werden, dass die Forderung nach einer (auch) philologischen Lektüre- bzw. Interpretationspraxis der dadurch zu erschließenden ‚Aphorismen-Sammlung‘ ihrerseits implizit einen literarischen Charakter zuschreibt, wie man ihn ebenfalls den Prosatexten von FW attestieren kann.

Doch wenngleich diese sich als – höchst variantenreiche – Äußerungsweisen einer literarischen Philosophie oder philosophischen Literatur verstehen lassen, ist der formale Unterschied zwischen den prosaischen und den lyrischen Texten in FW keinesfalls zu vernachlässigen. Der Wechsel in den Modus versgebundenen Sprechens kann durchaus bedeuten, dass in der lyrischen Gattung alternative Artikulationsmöglichkeiten gegenüber der ‚aphoristischen‘ Ausdrucksform erprobt werden. Indes griffe es entschieden zu kurz, die philosophisch-literarische Prosa des ‚Haupttextes‘ der Lyrik der ‚Paratexte‘ als ‚reiner‘ Literatur gegenüberzustellen. Die Synthese von Philosophie und Literatur betrifft nicht nur die Prosa, sondern *mutatis mutandis* ebenso sehr die Lyrik in FW: Es handelt sich um philosophische Lyrik bzw. um lyrische Philosophie. Mit der formalen Differenz zwischen Prosa und Lyrik ist bei N. keine grundsätzliche inhaltliche Differenz verbunden; in beiden Gattungen können dieselben oder ähnliche Themen verhandelt werden, wenngleich sich das *Wie* des Sprechens dabei natürlich unterscheidet. Dies betrifft aber nicht den Rollencharakter der Rede: Die lyrischen Ichs dieser Texte sind mitnichten „noch weniger“ (Benne 2015a, 42) mit dem empirischen Autor N. gleichzusetzen als die Sprechinstanzen seiner Prosa, sondern schlicht genauso wenig. Besonders deutlich wird dies, wenn einzelne Texte zunächst als ‚Aphorismen‘ konzipiert und dann erst in die lyrische Form umgegossen werden, wie es beispielsweise bei etlichen Gedichten von FW Vorspiel der Fall ist. Dass „das Epigramm [...] als Versform des Aphorismus“ erscheint, notiert deshalb Wuthenow 1982, 299. Ebenfalls mit Blick auf den lyrischen Eröffnungszyklus bemerkt Benne 2015a, 29 selbst eine auch formale Gemeinsamkeit mit den nachfolgenden Prosatexten: „Sogar typographisch markiert Nietzsche die Verwandtschaft zu den Aphorismen, indem die Titel der Gedichte nicht nur ebenfalls gesperrt, sondern mit für Gedichttitel sonst unüblichen Punkten versehen sind.“ Diese typographisch-interpunktische Ähnlichkeit – lediglich der bei den ‚Aphorismen‘ obligatorische Gedankenstrich nach dem Titel fehlt im Fall der Gedichte – gilt freilich nicht nur für FW Vorspiel, sondern ebenso sehr für FW Anhang.

4 Struktur und Gehalt

Da FW 1887 in zweiter, stark erweiterter Ausgabe erschienen ist, die sich durch wichtige Teile des Werks (Vorrede, Fünftes Buch, Anhang) von der 1882 veröffentlichten Erstausgabe unterscheidet, auch wenn der restliche Text unverändert blieb, gibt es streng genommen zwei Werkstrukturen. Die folgende – grob skizzierende – Überblicksdarstellung geht zwar von der zweiten Ausgabe aus, die auch in KSA 3 abgedruckt ist und die heute geläufige Version darstellt,

reflektiert aber die strukturellen Veränderungen bzw. Ergänzungen dieser Neuauflage mit, in der FW aus einer „Vorrede“, einem lyrischen „Vorspiel“, fünf ‚Büchern‘ und einem lyrischen „Anhang“ besteht.

Sieht man einmal vom Titelblatt ab, dessen Umgestaltung eine eigene Betrachtung verdient, die allerdings dem Stellenkommentar überlassen bleibt, dann bildet also die 1887 hinzugekommene „Vorrede“ als derart gekennzeichnete Paratext den ersten Werkteil, auf den freilich nicht gleich der ‚aphoristische‘ Haupttext, sondern mit FW Vorspiel ein zweiter Paratext folgt, der 1882 noch an erster Stelle stand. Die aus vier Abschnitten bestehende „Vorrede zur zweiten Ausgabe“, die schon durch diesen Titel ihre Nachträglichkeit zu erkennen gibt, thematisiert denn auch im Rückblick die (vorgeblichen) Entstehungsumstände des fünf Jahre zuvor erstmals erschienenen Werks, das sich einem nachdrücklichen Genesungs- bzw. Hoffnungslebens verdanke, von dem auch die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ zeugen (Abschnitt 1). Hiervon ausgehend, nimmt die Vorrede zunächst die Bedeutung von Krankheit und Gesundheit für die Philosophie überhaupt (Abschnitt 2) sowie insbesondere die verwandelnde, vertiefende Wirkung des selbst erlittenen ‚großen Schmerzes‘ und damit den philosophischen Wert der Krankheit (Abschnitt 3) in den Blick. Zuletzt wird dann der philosophischen Suche nach absoluter Wahrheit eine entschiedene Absage erteilt und stattdessen ein zukunftsorientiertes Bekenntnis zu einem ‚aus Tiefe oberflächlichen‘ Schein der schönen Kunst abgelegt (Abschnitt 4).

In der Erstausgabe wurde FW durch das den Titel einer kurzen Komödie Goethes zitierende Vorspiel „Scherz, List und Rache.“ eröffnet, das in der Neuauflage gleichsam an die Stelle einer ‚zweiten Vorrede‘ rückt. Es besteht aus 63 kurzen Gedichten mit unterschiedlichen Strophenformen, die zwischen zwei und zehn Versen umfassen, oft sinnspruchartigen Charakter haben und von N. selbst als „Epigramme“ bezeichnet wurden. Wichtige Motive des Zyklus bilden die poetologische (Selbst-)Reflexion des Schreibprozesses und der Rezeptionsbedingungen (Nr. 1, 7, 23, 52, 54, 56, 59). Metaphorisch thematisiert werden – teilweise in Verbindung mit dem zentralen Sujet des Schreibens und Lesens – physiologische Vorgänge wie Essen, Trinken und Verdauen (Nr. 1, 8, 10, 24, 35, 39, 54), unterschiedlichste (Fort-)Bewegungsarten wie Segeln (Nr. 2), Graben (Nr. 3), Gehen/Laufen (Nr. 5, 7, 12, 52), Steigen (Nr. 6, 16, 26, 47), Kriechen (Nr. 8), Bücken (Nr. 9), Fallen (Nr. 10, 25, 44, 58), Rollen (Nr. 10, 29, 63), Tanzen (Nr. 13, 28), Wandern (Nr. 27) und Reisen (Nr. 37). Mit diesen Vorgängen und Bewegungen, durch die der Gedichtzyklus insgesamt einen stark körperlich-dynamischen Eindruck erzeugt (vgl. Benne 2015a, 38 f.), sind neben den poetologischen Reflexionen auch solche verknüpft, die auf die Themenkomplexe Tugend/Moral und Affekte/Ansehen (Nr. 5, 17, 18, 43, 63), Ich und Mitmensch (Nr. 14, 20, 25, 26, 30, 33), Mann und Frau (Nr. 19, 22, 50) abzielen.

Subjekt des lyrischen Sprechens ist dabei freilich kein einheitliches lyrisches Ich, sondern es wechseln Selbstaussagen in jeweils rollenhafter Ich- oder Wir-Form, Anreden an fiktive Adressaten, ‚Personenbeschreibungen‘ in der dritten Person, direkte und dialogische Rede sich ab. Wie in den folgenden Prosatexten der einzelnen ‚Bücher‘ von FW haben wir es auch hier mit unterschiedlichen Sprechinstanzen zu tun, hinter denen nicht ohne Weiteres Sichtweisen oder Erlebnisse des empirischen Autors N. zu sehen sind. Hinzu kommt, dass auch auf der inhaltlichen Ebene von FW Vorspiel mit den genannten Themen und Motiven bereits Vorgriffe auf die Prosa-Abschnitte des ‚Haupttextes‘ erfolgen.

Für die enge Verbindung von ‚aphoristischer‘ Prosa und ‚philosophischer‘ Lyrik im weiter oben schon skizzierten Sinn spricht auch, dass N. im Frühling 1882 in einem disponierenden Entwurf zur Erstfassung von FW den Gedichtzyklus „Scherz, List und Rache“ gar nicht als ‚Paratext‘ („Vorspiel“) behandelt, sondern auf derselben konzeptionellen Ebene wie die restlichen Werkteile ansiedelt: „Die fröhliche Wissenschaft. 1. Sanctus Januarius. / 2. Über Künstler und Frauen. / 3. Gedanken eines Gottlosen. / 4. Aus dem ‚moralischen Tagebuche‘. / 5. ‚Scherz List und Rache‘. Sinnsprüche.“ (NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 22–26 = M III 6, 25) Der Entwurf vertauscht offenkundig gegenüber der wenig später erschienenen Druckfassung das Erste mit dem Vierten Buch, während den Titeln nach zu schließen das Zweite und Dritte Buch ihre Stellung behalten; als ‚Fünftes Buch‘ war diesem Gliederungsschema zufolge die Gedichtsammlung gedacht, die schließlich bei gleichbleibendem Obertitel zum „Vorspiel in deutschen Reimen“ umgewidmet wurde. Vgl. hierzu Brusotti 1997b, 383, Anm. 8. Ähnlich waren auch die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“, die in der Neuausgabe als „Anhang“ firmieren, nicht von vornherein als solcher konzipiert. Vielmehr brachten sie es in Werkplänen aus dem Jahr 1885 noch zum Untertitel von „Gai saber“ (vgl. KGW IX 5, W I 8, 142, 11–14 = NL 1885/86, 2[73], KSA 12, 95, 11 f.) sowie sogar zum eigenständigen Werktitel, unter dem aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur Gedichte, sondern auch Prosatexte stehen sollten (vgl. KGW IX 4, W I 6, 1, 4–6 = NL 1885, 45[2], KSA 11, 709, 2 f. u. KGW IX 4, W I 6, 78, 40–42 = NL 1885, 45[4], KSA 11, 709, 7 f.). Von einer generell nachrangigen oder ungleichberechtigten Behandlung der lyrischen Poesie gegenüber der philosophischen Prosa bei N. zu sprechen, erwies sich folglich trotz der schließlich erfolgten Verteilung auf Para- und Haupttext als fragwürdig.

So beliebig und ziellos N.s eigentümliches Experimentieren mit verschiedenen Werktiteln und Werkplänen mitunter auch erscheinen mag, so aufschlussreich können diese dennoch in einigen Fällen für die ‚Kompositionsgeschichte‘ seiner Werke sein. Dies gilt zumal für den zitierten Entwurf vom Frühling 1882.

Obwohl N. für die Druckfassung, mit Ausnahme von FW Vorspiel und FW IV, die zwischenzeitlich vorgesehenen Titel der einzelnen ‚Bücher‘ gänzlich wegließ und stattdessen einfach wie bereits bei M mit Ordnungszahlen durchnummerierte, lassen sich, wie angedeutet, auch die restlichen drei Bücher des Entwurfs den entsprechenden Büchern der demgegenüber umstrukturierten Erstausgabe zuordnen.

Das schließlich auf FW Vorspiel folgende Erste Buch, das im Entwurf noch an dritter Stelle steht und „Aus dem ‚moralischen Tagebuche‘“ betitelt ist, behandelt in seinen 56 Abschnitten (FW 1–56) verschiedenartige, teils miteinander verschränkte Themen, die in einem weit gefassten Sinn zu „den moralischen Dingen“ (378, 22f.) gehören und insofern eine Parallele zum Gegenstandsbereich der französischen Moralisten erkennen lassen, auf die denn auch im Ersten Buch vereinzelt angespielt wird. Es bietet damit zugleich schon einen Vorblick auf das vielfältige thematische Spektrum der folgenden Bücher von FW. Leitende, teils mehrfach miteinander verflochtene Motive von FW I sind etwa die ertöhlende Funktion des Guten und Bösen (FW 1, FW 4), das intellektuelle oder schlechte Gewissen (FW 2, FW 50, FW 52, FW 53), Adel und Vornehmheit (FW 3, FW 18, FW 31, FW 40, FW 55), Wissen und Wissenschaft (FW 7, FW 11, FW 12, FW 20, FW 33, FW 37, FW 46), Sitten (FW 35, FW 43) und Tugenden (FW 8, FW 13, FW 19, FW 21), Egoismus und Altruismus (FW 14, FW 49), Handel und Arbeit (FW 6, FW 31, FW 42), Entwicklung der Menschheit bzw. „Culturen“ (FW 9, FW 10, FW 23), Leiden und Leidenschaften (FW 24, FW 47, FW 48, FW 56). Zittel 2015, 65 hat darauf hingewiesen, dass hierbei – entgegen der gängigen Zuschreibung ‚ausgewogener Heiterkeit‘ vonseiten der Forschung – „die zersetzenden Analysen“ dominieren. Dies mag sich zwar auch für andere Teile von FW feststellen lassen, schließt jedoch ‚fröhliche Wissenschaft‘ nicht zwangsläufig aus, wenn man eine solche weniger auf der thematischen Ebene der verhandelten Fragen und Gegenstände sucht, sondern vielmehr auf der formalen Ebene einer ironischen, tentativ-experimentellen, mit wechselnden Perspektiven, Paradoxien und argumentativen Brüchen spielenden Denk- und Schreibweise, die sich selbst und ihre Thesen nicht ganz ernst nimmt. Nicht nur die inhaltlichen Gesichtspunkte, sondern auch die Standpunkte und Sprechhaltungen (einschließlich verschiedener Darstellungsformen wie etwa kurze fiktionale Erzählungen, Dialoge, Anreden an wechselnde imaginäre Adressaten) verschieben sich dabei ständig, so dass das Erste Buch ebenfalls auf die multiperspektivische, auch formal höchst abwechslungsreiche Gestaltung der folgenden drei (1882) bzw. vier (1887) Bücher einstimmt.

Gegenüber der bunten Vielfalt der im Ersten Buch behandelten Gegenstände vollzieht das aus 51 Abschnitten bestehende Zweite Buch (FW 57–107) eine vergleichsweise strikte Begrenzung auf die – schon im Titelentwurf genannten –

Themen „Frauen“ und „Künstler“. Dieser Sujet-Kombination liegt die Vorstellung einer unter anderem im Bildfeld von Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt, aber auch von Schönheitssinn und Eitelkeit zum Ausdruck kommenden Wesensverwandtschaft zwischen beiden Personengruppen zugrunde (vgl. Vivarelli 2015, 76 f.). N. ist keineswegs der erste Autor, bei dem sich diese Vorstellung findet; anekdotisch zugeschrieben wurde sie z. B. bereits in der – etwas engeren, poetologischen – Fassung „Dichter sind wie Frauen“ (Anonym 1852, 14) dem im Zweiten Buch (FW 94) eigens gewürdigten französischen Aufklärungsschriftsteller Bernard le Bovier de Fontenelle. Auf drei einleitende Abschnitte, in denen es um die Fiktionalität der Wirklichkeit, um Künstler (zu denen sich das sprechende Ich/Wir selbst zählt) und ihr Liebesverhalten geht (FW 57–59), folgen in FW II Reflexionen über Frauen, Freundschaft, Liebe und Zeugung (FW 60–75), bevor mit dem letzten, umfangreichsten Teil (FW 76–107) wieder die „Künstler und Dichter“ (432, 11) ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Neben allgemeineren, übergreifenden Abschnitten zur Kunst bzw. Dichtung, zu ihrem Werk- und Objektbegriff (FW 79, FW 85), ihren Entstehungsbedingungen (FW 92, FW 93, FW 97) sowie zu ihrer ‚heutigen‘ Funktion (FW 107), richtet sich der oft kritische Blick auf besondere Kunstformen und -gattungen wie Theater (FW 78, FW 86) und Musik (FW 103, FW 106), Epochen und Kulturen wie die griechische und römische Antike (FW 80–84), die französische Aufklärung (FW 82, FW 94, FW 95, FW 101) und die deutsche Gegenwart des ausgehenden 19. Jahrhunderts (FW 103–105), nicht zuletzt auch auf einzelne Künstler- und Dichterpersönlichkeiten wie Shakespeare (FW 98), Voltaire (FW 101) oder Richard Wagner (FW 99).

Das mit 168 Abschnitten (FW 108–275) an Einzeltexten (wenn auch nicht an Druckseiten) deutlich am umfangsreichsten ausfallende Dritte Buch, im Werkplan vom Frühling 1882 noch „Gedanken eines Gottlosen“ (M III 6, 25) betitelt, nimmt seinen Ausgang von der Behauptung „Gott ist tot“ (467, 5), wendet sich zunächst aber (FW 109–113) den Themengebieten der Kosmologie, Erkenntnistheorie und Logik zu, um in diesbezüglichen philosophisch-wissenschaftlichen ‚Vorurteilen‘ kritisch den langen „Schatten“ (467, 7 u. 469, 1) des ‚toten Gottes‘ zu verfolgen, von dem der Eröffnungs-Abschnitt FW 108 spricht (hierzu vgl. Stegmaier 2010a, 9 und Schacht 2015, 88–94, der dieses Verfahren auf den Begriff des „naturalizing“ bringt), aber auch um generell die Irrtümlichkeit des bisherigen menschlichen Denkens herauszustellen. Über eine Reihe von Abschnitten zur ‚Genealogie‘ von Moral- und Tugendkonzepten (FW 114–120) verschiebt sich der Fokus schließlich auf den ‚Tod Gottes‘ sowie auf die Geschichte des Christentums und der Religion überhaupt; die entsprechenden Abschnitte FW 122–153, unter denen der fiktionale Erzähltext FW 125 („Der tolle Mensch“) wirkungsgeschichtlich herausragt (in dem nicht etwa N., son-

dem die sprechende Titelfigur den Gottestod verkündet), lassen sich – gemäß dem Titelentwurf – als Kernstück des Dritten Buchs betrachten. Auf dieses folgt im letzten Teil von FW III eine über 120 Abschnitte umfassende Reihe mehr oder weniger sentenziöser Kurztexte (FW 154–275) vermischten Inhalts, die viele Themen wieder aufgreifen und schlaglichtartig neu perspektivieren, die in den vorangehenden Büchern I–III bereits zur Sprache gekommen waren; sie eröffnen aber zum Teil auch schon weitere Themenfelder, die in FW IV und FW V dann noch intensiver bestellt werden: Tugend und Moral (FW 159, FW 160, FW 214, FW 259), Geschlecht (FW 221, FW 227) und Kunst/Dichtung (FW 183, FW 222, FW 234, FW 241), Arbeit (FW 188) und Fleiß (FW 210), Armut und Reichtum (FW 163, FW 185, FW 199, FW 202, FW 204, FW 206, FW 257), Recht (FW 184) und Schuld/Strafe (FW 219, FW 250), menschliche Größe (FW 155, FW 208, FW 225, FW 251), Hab- und Selbstsucht (FW 242, FW 249, FW 252), Nachahmung (FW 255) und Originalität (FW 261), Tiefe und Oberfläche (FW 158, FW 173, FW 256) usw. Den Schlussstein des Dritten Buchs bilden jene acht Frage-Antwort-Sentenzen (FW 268–275), über die Heinrich Köselitz am 22. August 1882 an N. schrieb: „Das sind wahrhaftig die Grundpfeiler Ihrer Moralität“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 277, Z. 33–35).

Einige der genannten Themen tauchen, wie angedeutet, in den 67 Abschnitten des Vierten Buchs (FW 276–342) erneut und in größerer Ausführlichkeit auf. In seiner großen inhaltlichen Spannbreite erinnert dieses Buch, mit dem die Erstausgabe von FW endete, wieder an den offenen Aufbau des Ersten Buchs. Insbesondere religions-, moral- und tugendkritische Gedankengänge (FW 280, FW 285, FW 289, FW 292, FW 294, FW 296, FW 300, FW 304, FW 305, FW 319, FW 321, FW 326, FW 328, FW 335, FW 338) nehmen einen großen Raum ein, aber auch (die Verhältnisse von) Wissenschaft und Kunst werden wieder ins Visier genommen (FW 290, FW 293, FW 299), ebenso das kontemplative Leben der Muße (FW 280, FW 301, FW 329) und die Philosophie der griechischen Antike (FW 306, FW 340), wobei abermals mit unterschiedlichen Perspektiven experimentiert wird. Das bereits in den vorangehenden Büchern vereinzelt vorkommende Motiv der Seefahrt tritt im Vierten Buch noch auffälliger in Erscheinung; es verweist sinnbildlich auf den Tod (FW 278), auf die Freundschaft (FW 279), den Aufbruch in neue Welten (FW 283, FW 289, FW 302) oder auf die Gefährdetheit des menschlichen Lebens (FW 318). Von den vorangehenden Büchern I–III unterscheidet sich FW IV jedoch nicht nur durch eine andere Verteilung und Intensivierung bereits zuvor behandelter Themen bzw. angeklungener Motive sowie durch den Umstand, dass es als einziges den ihm im Werkplan vom Frühjahr 1882 (wo es allerdings noch an erster Stelle stand) zugedachten Titel „Sanctus Januarius“ behielt und ihm außerdem ein eigenes Mottogedicht („Der du mit dem Flammenspeere“) vorangestellt wurde. Viel-

mehr kommt ihm auch dadurch ein gewisser Sonderstatus zu, dass die Selbstreflexion des – oder vielmehr: der – sprechenden Ichs hier ein noch größeres Gewicht erhält. Zwar gibt es auch schon in FW I–III verschiedene Texte, in denen jeweils ein Ich oder Wir über sich selbst spricht, doch nimmt die Reflexion der eigenen Existenz und Befindlichkeit der sprechenden Instanz(en) gerade zu Beginn des Vierten Buchs über mehrere Abschnitte hinweg einen Raum ein, der ihr in dieser Nachdrücklichkeit bislang nicht zukam. Das scheint mit den weiter unten (vgl. ÜK 5) im Einzelnen zitierten Aussagen N.s kurz nach Abschluss der Drucklegung von FW übereinzustimmen, denen zufolge dieses Werk und insbesondere das Vierte Buch sein „persönlichstes“ sei, in dem er ‚sich selbst erklärt‘ habe.

Doch obwohl mehrere Abschnitte einen unmittelbaren autobiographischen Bezug nahelegen, etwa auf den Neujahrstag 1882 (FW 276), auf N.s damaligen Aufenthalt in Genua (FW 281, FW 291) oder seine frühere Freundschaft mit Richard Wagner (FW 279), sollte man sich auch im konkreten Fall von FW IV hüten, die Ich- oder Wir-sagende(n) Sprechinstanz(en) mit N. selbst kurzzuschließen. Denn das Vierte Buch wartet wie schon die vorangehenden drei Bücher mit einer Vielzahl verschiedener Thesen und Positionen auf, die schwerlich auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. Man mag zwar einen Grundzug dieses Buchs im ‚Jasagen‘ zum Leben sehen (vgl. Wotling 2015), wie es gleich im Eröffnungsabschnitt von FW IV – zum ersten Mal in N.s Werk – in der Formel „Amor fati“ (521, 22) zum Ausdruck kommt. Doch wenn etliche Abschnitte des Vierten Buchs ‚persönliche‘ Lebensliebe, Schicksalsbejahung und Glücksempfinden zum Gegenstand haben (FW 277, FW 278, FW 301, FW 303, FW 323, FW 324, FW 341), dann wird nicht nur häufig der bloße Vorsatz-, Zukunfts- oder Möglichkeitscharakter dieser affektiven Zustände kenntlich, sondern zugleich ihre Verschränkung mit Gefahr (FW 283, FW 302, FW 315), Entsagung (FW 285, FW 306), Krankheit (FW 295), Einsamkeit (FW 309), Schmerz (FW 312, FW 316, FW 318, FW 325, FW 326) und Selbstzweifel (FW 332). Auch das prominente Gedankenexperiment zur ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘, das im vorletzten Abschnitt durchgeführt wird, erwägt deren enthusiastische Bejahung im Zustand eines damit verbundenen Hochgefühls lediglich im konjunktivischen Modus einer Hypothese: Das angesprochene fiktive Du könnte auch ganz anders auf diesen Gedanken reagieren, sich „zermalm[t]“ fühlen (570, 25) „und mit den Zähnen knirschen“ (570, 20). Dass darauf folgend der letzte Abschnitt des Buchs (FW 342) unter der Überschrift „Incipit tragoedia“ steht, passt ebenfalls zu den vielfältigen Brechungen der Glücksgefühle in FW IV, obzwar in dem Text, mit dem die Erstausgabe insgesamt endete und dessen Wortlaut nahezu identisch mit dem Beginn von Za I ist, Zarathustra von seinem „allzugrosse[n] Glück“ (571, 24) spricht, das er den Menschen mitteilen will.

Wie das Vierte Buch weist im Gegensatz zu FW I–III auch das erst in der erweiterten Neuausgabe von 1887 hinzugekommene, aus 41 Abschnitten (FW 343–383) bestehende Fünfte Buch einen Titel auf: „Wir Furchtlosen“. Auch wenn N. zwischenzeitlich zweifelte, ob FW V nicht besser in JGB zu integrieren gewesen wäre (vgl. ÜK 1), fügen sich die darin enthaltenen Abschnitte den vorangehenden vier ‚Büchern‘ thematisch doch gut an. Ungeachtet der neueren Forschungstendenz, das Fünfte Buch gleichsam als eigenständiges Werk zu betrachten (vgl. Stegmaier 2012b, Scheier 2013b, Sommer 2016a), wirkt es keineswegs wie ein Fremdkörper in der Gesamtkomposition von FW, sondern erweist sich mit dem Rest dieser Schrift durchaus eng verzahnt. Gleich der eröffnende Abschnitt FW 343 greift mit dem ‚Tod Gottes‘ ein zentrales Thema des Dritten Buchs wieder auf und verknüpft es mit dem das Vierte Buch – wenn gleich in gebrochenen Formen – durchziehenden Motiv der Heiterkeit. Zugleich klingt hierbei schon ein weiteres Motiv an, dass zwar bereits in den Büchern I–IV immer mal wieder vorkam, dem in FW V jedoch ein besonders prominenter Stellenwert zuwächst: das moderne Europa im ausgehenden 19. Jahrhundert, als dessen Repräsentanten (in philosophischer und/oder künstlerischer Hinsicht) sich die sprechenden Instanzen in mehreren Abschnitten dieses letzten Buchs verstehen (FW 356–358, FW 362, FW 377, FW 379, FW 380). Erschien die Sprechhaltung im Vierten Buch insgesamt geprägt durch die ‚persönliche‘ Selbstaussprache eines Ich, so weitet sie sich im Fünften Buch deshalb tendenziell zu der eines Wir, das sich einerseits explizit kollektivisch begreift: „Wir Alle“ (597, 9), „Wir Europäer“ (602, 19 f.), „wir Modernen“ (624, 25 f.), das sich andererseits aber gerade auch von der Gesellschaft dieser europäischen Moderne distanziert und demgegenüber etwa seine Unverständlichkeit, Unzeitgemäßheit und Zukünftigkeit betont (FW 371, FW 382). Einige Abschnitte lassen ausweislich ihrer Überschriften, was an manche Titelformulierung in FW Vorspiel erinnert, „Einsiedler“ (FW 364, FW 365), „Cyniker“ (FW 368) und „Wanderer“ (FW 380) als sprechende Instanzen auftreten. Davon, dass „Nietzsche hier [in FW V] im eigenen Namen“ spricht (Stegmaier 2015, 131), kann angesichts einer solchen perspektivischen Vielfalt von Sprecherrollen mithin genauso wenig wie in Bezug auf den Rest des Werks pauschal die Rede sein.

Im Einzelnen verhandelt und vertieft das Fünfte Buch über den ‚Gottestod‘ sowie das moderne Europa hinaus – freilich auf unterschiedliche Weise auch damit verbunden – etliche Themen, die bereits in den vier ‚Büchern‘ der Erstausgabe zur Sprache kamen: So entfalten die Abschnitte von FW V ein breites thematisches Spektrum, das sich, von der ‚Gottlosigkeit‘ der europäischen Moderne ausgehend, nicht nur erneut auf die nahe gelegenen Gebiete der Moral (FW 345, direkt darauf Bezug nehmend FW 346, FW 352, FW 359, FW 380) und

des religiösen Glaubens (FW 347, FW 350, FW 351, FW 353) erstreckt, wobei sich schnell zeigt, dass Gott wohl doch nicht gänzlich tot ist, insofern man in Europa auch ‚heute‘ noch Moral und Glauben nötig hat. Vielmehr greift dieser Zweifel auch – und nicht zuletzt im Selbstbezug des ‚wahrheitssuchenden‘ sprechenden Wir – auf das Feld der Wissenschaft und Gelehrsamkeit aus, das im weiteren Verlauf des Fünften Buchs ebenfalls bespielt wird (FW 344, FW 348, FW 349, FW 366, FW 373, FW 381). In diesen Horizont gehören ferner die Abschnitte über Bewusstsein, Erkenntnis und den perspektivischen Charakter des Daseins (interpretationsgeschichtlich besonders bedeutsam: FW 354, FW 355, FW 374). Doch nicht nur als Wissenschaftler, Bewusstseinsforscher und Erkenntnistheoretiker präsentieren sich die auktorialen Wir des Fünften Buchs, sondern in einer Reprise des Zweiten Buchs überdies als Ästhetiker, Künstler und Künstler- bzw. Wagner-Kritiker (FW 356, FW 361, FW 367–370, FW 376, FW 379), wobei auch die benachbarte Geschlechterthematik nicht ausgespart bleibt (FW 361–363, FW 376) – ebensowenig fehlen Betrachtungen über die vermeintliche Schauspieler-Natur der Juden (FW 361), die indes gleichfalls als Logiker und damit als nötiges Korrektiv der unvernünftigen Deutschen in den Blick kommen (FW 348). Zum Fünften Buch sind von der Forschung verschiedene Gliederungsvorschläge unterbreitet worden; vgl. neben der Einteilung in zehn ‚Aphorismenketten‘ und sieben ‚Solitäre‘ von Stegmaier 2012b etwa die Unterscheidung von insgesamt lediglich „vier Gruppen mit jeweils zehn Aphorismen und einem Epilogaphorismus“ in Strobel 1998, 161.

Anders als zwischen FW Vorspiel und FW I hat N. zwischen FW V und FW Anhang ein ‚Scharnierstück‘ eingesetzt, das die Grenze zwischen Haupt- und Paratext durchlässig macht: den Abschnitt FW 383, der zwar „Epilog“ überschrieben ist, zugleich aber als ‚Prolog‘ zum nachfolgenden lyrischen Zyklus „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ interpretiert werden kann (vgl. Detering 2015, 154). Im Unterschied zum Fünften Buch stammt der Gedichtzyklus, durch dessen Hinzukommen die fünf ‚Aphorismen‘-Bücher von FW in der Neuausgabe einen geschlossenen lyrischen Rahmen erhalten, nicht aus der Zeit nach JGB, sondern N. integrierte hier überarbeitete Versionen von Gedichten, die bereits zwischen Frühjahr 1882 und Herbst 1884 entstanden sind (vgl. NK FW Anhang). Ungeachtet der unterschiedlichen Entstehungszeiträume der einzelnen Texte von FW Anhang zeichnet sich sowohl auf formaler als auch auf inhaltlicher Ebene ein übergreifender Grundzug dieses abschließenden Gedichtzyklus ab: die gegenüber dem sinnspruchhaft-epigrammatischen Stil des lyrischen Vorspiels sich deutlich abhebende Liedhaftigkeit der Schluss-Gedichte sowie eine grundsätzlich poetologisch dimensionierte (Selbst-)Ironie. N. schreibt zu Beginn des Jahres 1887 in mehreren Briefen wortspielerisch, die neue Ausgabe von FW laufe „zuletzt in lauter Lieder und Liederlichkeit aus[]“ (an Elisabeth

Förster-Nietzsche, 26. 01. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 794, S. 15, Z. 66; vgl. auch den Brief an Heinrich Köselitz vom 13. Februar 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 800, S. 23, Z. 23–25). Vor dem Hintergrund der in N.s Werk häufiger begegnenden Assoziation von Dichter- und Narrentum enthält FW Vorrede einige Hinweise darauf, was mit der „Liederlichkeit“ von FW Anhang gemeint sein könnte, nämlich „etwas Thorheit, Ausgelassenheit, ‚fröhliche Wissenschaft‘“. Konkreter noch heißt es hier, es handle sich um „Lieder, in denen sich ein Dichter [...] über alle Dichter lustig macht“, vor allem über „ihre schönen ‚lyrischen Gefühle‘“ (346, 20–25).

Obwohl man prinzipiell gut beraten ist, vermeintlichen Selbstdeutungen N.s mit Skepsis zu begegnen (vgl. NK 619, 9–15), trifft diese Aussage doch etwas Wesentliches. Kein Geringerer als der deutsche ‚Dichterstürst‘ Goethe wird gleich im Eröffnungsgedicht „An Goethe“ zur unverkennbaren Zielscheibe des Spotts, wenn ihm in der formal und inhaltlich die Schlussverse von *Faust II* parodierenden ersten Strophe vorgehalten wird, dass „Gott der Verhängliche / [...] Dichter-Erschleichnis“ ist (639, 6 f.). Zugleich zeichnet sich das Rollen-Ich ‚Prinz Vogelfrei‘, das in der Logik der Autorfiktion als ‚Sänger‘ der vorliegenden „Lieder“ figuriert, nicht zuletzt durch ein ironisches Selbstverhältnis aus. Nicht nur die schönen oder erhabenen Gefühle anderer Lyriker werden mit Sarkasmus bedacht, sondern das lyrische Dichtertum überhaupt, auch das eigene. So erscheint es im zweiten Gedicht „Dichters Berufung“ als ein ziemlich zwielichtiges Sprechen „im Tiktak“ (639, 24), und das lyrische Ich selbst fragt sich, ob es denn wirklich mit seinem „Kopf so schlecht“ stehe (640, 6), dass es in Versen sprechen muss. Überhaupt nicht mehr gebunden an „Vernunft“ (641, 25) und „Wahrheit“ (642, 11) fühlt sich der ‚Sänger‘ im anschließenden Text „Im Süden“, während das sechste Gedicht schon durch den poetologisch-selbstkommentierenden Titel „Liebeserklärung / (bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –)“ auf ironische Distanz zu sich und seinem poetischen Sujet geht. Freilich hat die dichterische Dichterverspottung in FW Anhang, auf die FW Vorrede abstellt, auch ihre Grenzen, die in verschiedene Richtungen hin überschritten werden: Weit entfernt davon, sich bloß „über [...] Dichter lustig“ zu machen, kann der ‚singende‘ Prinz Vogelfrei seine kaustische Energie im neunten Gedicht „Narr in Verzweiflung“ ebenso auf die philosophischen „Ueberweisen“ richten (646, 25); er kann aber auch im darauf folgenden „Rimus remedium“ seine poetischen Selbstheilungskräfte angesichts des Leidens an der langsam tropfenden Zeit beschwören (vgl. 647, 4 f.), im elften Gedicht „„Mein Glück!““ den erfüllten Augenblick vormittäglichen Dichtens besingen, im vorletzten Text „Sils-Maria“ die Entstehung der Zarathustra-Figur aus einem epiphanischen Inspirationserlebnis erinnern oder im Schlussgedicht „An den Mistral“ das poetologische

Programm einer ‚freien Tanz-Kunst‘ „[z]wischen Gott und Welt“ (651, 6) entwerfen, das in ein hehres „Sternen“-Pathos mündet (651, 30): Die „schönen ‚lyrischen Gefühle““ sind – bei aller (Selbst-)Ironie und (Fremd-)Parodie – auch diesem Dichter nicht ganz fremd.

5 N.s werkspezifische Äußerungen und der Stellenwert von FW im Gesamtwerk

N. selbst betonte bereits, was später zu einem Gemeinplatz der Sekundärliteratur wurde, dass nämlich FW (in der ersten Ausgabe von 1882) eine mehrjährige Schaffensperiode beendet habe, zu der auch die vorangehenden ‚Aphorismensammlungen‘ MA und M gehören. So schreibt er aus dem Thüringischen Tautenburg an Lou von Salomé, nachdem „gerade der allerletzte Theil des Manuscriptes [der Erstausgabe von FW] fertig geworden“ war, damit sei zugleich „das Werk von 6 Jahren (1876–1882), meine ganze ‚Freigeisterei‘!“ zum Abschluss gekommen; und er fügt noch hinzu, das Ende dieser ‚freigeistigen‘ Schaffensperiode als Befreiung zu erleben: „Oh welche Jahre! Welche Qualen aller Art, welche Vereinsamungen und Lebens-Überdrüsse! Und gegen Alles das, gleichsam gegen Tod und Leben, habe ich mir diese meine Arznei gebraut, diese meine Gedanken mit ihrem kleinen kleinen Streifen unbewölkten Himmels übersich: – oh liebe Freundin, so oft ich an das Alles denke, bin ich erschüttert und gerührt und weiß nicht, wie das doch hat gelingen können: Selbst-Mitleid und das Gefühl des Sieges erfüllen mich ganz. Denn es ist ein Sieg, und ein vollständiger – denn sogar meine Gesundheit des Leibes ist wieder, ich weiß nicht woher, zum Vorschein gekommen, und Jedermann sagt mir, ich sähe jünger aus als je.“ (03.07.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 256, S. 217, Z. 8–21)

Mit diesen Worten, die motivisch bereits auf den mehr als vier Jahre später in FW Vorrede 1 dargestellten Zusammenhang der Entstehung von FW mit einem Genesungserlebnis vorausweisen, wird das Ende der „Freigeisterei“ mithin als ‚vollständiger Sieg‘ über Leiden und Einsamkeit gefeiert, ohne dass freilich diese Leiden oder die „Freigeisterei“ selbst näher charakterisiert würden. Ebenso offen bleibt hier, was darauf in Zukunft folgen soll. Deutlich wird allerdings, dass N. mit diesen Worten ein Werkkontinuum herausstellt, das von FW zurückreiche bis zum Beginn der Arbeit an MA, die nach dem Abschluss von UB IV WB (1876) in Sorrent aufgenommen wurde. Der erste Teil von MA, an dem N. seit Ende 1876 gearbeitet hatte, erschien zuerst im Mai 1878 und trug den Untertitel „Ein Buch für freie Geister“. Dieser Werkzusammenhang – Brusotti 2016b, 199 spricht von einem „Zyklus“ –, der eine ‚freigeistige‘ Phase von N.s Denken und Schreiben umspanne, wird ebenfalls im U4-Text für die

Erstausgabe von FW angezeigt: „Mit diesem Buche kommt eine Reihe von Schriften FRIEDRICH NIETZSCHE'S zum Abschluss, deren gemeinsames Ziel ist, *ein neues Bild und Ideal des Freigeistes* aufzustellen. In diese Reihe gehören: *Menschliches, Allzumenschliches*. Mit Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche. / *Der Wanderer und sein Schatten*. / *Morgenröthe*. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. / *Die fröhliche Wissenschaft*.“ (Nietzsche 1882, [U4]; Schaberg 2002, 121) Zu dieser ‚freigeistigen‘ Werkreihe vgl. aus der neueren englischsprachigen Forschung die Monographien von Franco 2011, Ansell-Pearson 2018a und Meyer 2019a.

Die deutschen Ausdrücke ‚Freigeist‘ und, wie N. zunehmend lieber schreibt, ‚freier Geist‘ gehen auf eine Begriffsprägung des 18. Jahrhunderts zurück, die eine Übersetzung des französischen *esprit libre* darstellt und sich – kritisch konnotiert – etwa bei Lessing (vgl. dessen Typenkomödie *Der Freigeist* von 1749) oder bei Kant findet. Letzterer definiert in seiner kurzen Abhandlung *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786) die „Denkungsart [...], die man Freigeisterei nennt“, als den „Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen“, was Kant für ausgesprochen gefährlich hält, da „Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft [wie dem Sittengesetz] verfahren will, endlich sich selbst“ zerstöre (AA VIII, 146). N. ruft mit seinem „Buch für freie Geister“ nun zwar den geistesgeschichtlichen Kontext des 18. Jahrhunderts und insbesondere der Aufklärung auf, aber eher der französischen als der deutschen Aufklärung, wie schon die Widmung von MA I verrät: „Dem Andenken Voltaire's / geweiht / **zur Gedächtniss-Feier seines Todestages**, des 30. Mai 1778“ (Titelblatt der Erstausgabe; vgl. auch den „*Hinweis Nietzsches zur Erstausgabe 1878*“) in KSA 2, 10, wo Voltaire als „eine[r] der grössten Befreier des Geistes“ figuriert). Dementsprechend ist der Begriff des ‚Freigeists‘ oder des ‚freien Geistes‘ in dieser Schrift, bei allem Facettenreichtum, auch deutlich positiver konnotiert als im Mainstream der deutschen Aufklärung. MA I 225 beispielsweise begreift den ‚Freigeist‘ als Ausnahme-Menschen und stellt ihm den pejorativ gefärbten Normalfall des ‚gebundenen Geistes‘ gegenüber, wodurch der Eindruck einer Identifikation der Sprechinstanz mit ersterem entsteht: „Freigeist ein relativer Begriff. – Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitan-sichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel; diese werfen ihm vor, dass seine freien Grundsätze ihren Ursprung entweder in der Sucht, aufzufallen, haben oder gar auf freie Handlungen, das heisst auf solche, welche mit der gebundenen Moral unvereinbar sind, schliessen lassen.“ (KSA 2, 189, 12–20) In diesem Sinn ließe sich auch noch der Untertitel von M – „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ – als ein Hinweis darauf

verstehen, dass es sich hierbei um ‚freigeistige‘ Gedanken handeln soll. Dazu passt zumindest, dass sich das sprechende Ich in M 146 gegen „eine enge und kleinbürgerliche Moral“ ausspricht und seine Sympathie für ein auf schonungslose Desillusionierung ausgerichtetes Streben nach „Erkenntniss“ bekundet, „auch trotz der Einsicht, dass unsere Freigeisterei zunächst und unmittelbar die Anderen in Zweifel, Kummer und Schlimmeres werfen wird“ (KSA 3, 137, 15–22).

Indes griffe es zu kurz, N.s ‚mittlere‘ Werke einschließlich FW unter einen von überkommenen Moralvorstellungen sich ablösenden, auf Selbstdenken und Selbsthandeln abstellenden Begriff von „Freigeisterei“ bringen zu wollen. Auch wenn N. mit seiner brieflichen Äußerung gegenüber Lou von Salomé einer solchen begrifflichen Reduktion oder Verschlagwortung Vorschub leistet, sind die damit gemeinten Schriften und insbesondere FW thematisch und ‚methodisch‘ doch beträchtlich reichhaltiger und fügen sich einem solchen holzschnittartigen Deutungsschema nicht. Dies gilt übrigens bereits für die einzelnen Abschnitte, in denen der Begriff des ‚Freigeists‘ bzw. des ‚freien Geistes‘ auftaucht und dabei durchaus eigene Interpretationsprobleme aufwirft, etwa wenn in FW 180 die ‚jetzige‘ „gute Zeit der freien Geister“ an die Bedingung geknüpft erscheint, dass „die Kirche noch steht“, weil jene sich angeblich nur deshalb „auch vor der Wissenschaft noch ihre Freiheiten“ nehmen können (502, 5–8). Vor allem aber stellt sich die Frage, inwiefern überhaupt davon die Rede sein kann, dass mit der Erstausgabe von FW „meine ganze ‚Freigeisterei‘“, wie N. an Lou von Salomé schreibt, „fertig geworden“ ist (03.07.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 256, S. 217, Z. 9 f.). Was soll dieses Fertiggewordensein denn genau bedeuten? Wollte N. fortan kein ‚freier Geist‘ mehr sein? Oder sah er darin den Durchbruch zu einer höheren ‚Geistesstufe‘? Rückblickend lässt sich zumindest keine endgültige thematische Abkehr vom ‚freien Geist‘ feststellen. Vielmehr bleibt dieser weit über die Erstausgabe von FW hinaus – freilich auf bedeutungsschwankende Weise – für N.s Schriften relevant; man denke nur an das Zweite Hauptstück von JGB, das die Überschrift trägt: „der freie Geist“ (vgl. NK 5/1, S. 214 f.). Und noch im 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch von FW ergreifen an prominenter Stelle „wir Philosophen und ‚freien Geister‘“ das Wort (FW 343, 574, 16).

Wenn schon nicht in konkretem Bezug zum Motiv der „Freigeisterei“, so zeugen doch auch andere werkspezifische Äußerungen N.s aus der Zeit der Erstveröffentlichung von FW vom Gedanken einer damit verbundenen, für sein Schaffen epochalen Zäsur. In einigen seiner damaligen Briefe kündigt er sogar an, FW werde (zumindest für mehrere Jahre) sein letztes Werk gewesen sein. So schreibt er an seine Gönnerin Malwida von Meysenbug vermutlich am 13. Juli 1882 aus Tautenburg: „Ich sitze hier inmitten tiefer Wälder und habe

eben die Correctur meines letzten Buches zu besorgen; es führt den Titel ‚die fröhl. W(issenschaft)‘ und bildet den Schluß jener Gedanken-Kette, welche ich damals in Sorrent [im Winter 1876/77 begann N. dort mit der Arbeit an MA I] zu knüpfen anfieng [...] Die nächsten Jahre werden keine Bücher hervorbringen – aber ich will wieder, wie ein Student, studiren. (Zunächst in Wien.) / Mein Leben gehört jetzt einem höheren Ziele und ich thue nichts mehr, was dem nicht frommt.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 264, S. 223, Z. 8–18) Um was für ein höheres Ziel es sich handelt und welche Studieninhalte zu ihm führen sollen, darüber hüllt sich N. in geheimnistuerisches Schweigen: „Errathen kann es Keiner und verrathen darf (ich) es jetzt selber noch nicht!“ (Ebd., 18 f.)

Lou Andreas-Salomé meinte später in ihrer Werkbiographie *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* präzisieren zu können, dass N. nach „der Vollendung der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ [...] den Entschluss“ gefasst habe, „sich zehn Jahre lang aller schriftstellerischen Thätigkeit zu enthalten. In dieser Zeit tiefsten Schweigens wollte er seine neue, dem Mystischen sich zuwendende Philosophie auf ihre Richtigkeit prüfen und dann 1892 als ihr Verkündiger auftreten“ (Andreas-Salomé 1894, 10). Wie dem auch sei, jedenfalls teilt N. nicht nur Malwida von Meysenbug, sondern ebenfalls Erwin Rohde um diese Zeit den – wenige Wochen später schon wieder verworfenen – Entschluss mit, dass FW „das letzte [Buch] für eine lange Reihe von Jahren sein soll: – denn im Herbst gehe ich an die Universität Wien und fange neue Studentenjahre an“ (Mitte Juli 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226, Z. 4–7). Am Ende desselben Briefs warnt er Rohde schließlich sogar vor dem Selbstbildnis (als ‚fertiggewordener‘ „freier Geist“?), das FW enthalte: „Namentlich dieses letzte Buch, welches den Titel führt ‚die fröhliche Wissenschaft‘ wird Viele vor mir zurückschrecken, auch Dich vielleicht, lieber alter Freund Rohde! Es ist ein Bild von mir darin; und ich weiß bestimmt, daß es nicht das Bild ist, welches Du von mir im Herzen trägst.“ (Ebd., S. 227, Z. 36–40)

Einen starken Zusammenhang zwischen FW und seiner persönlichen Existenz erwähnt N. auch gegenüber anderen Freunden wie Jacob Burckhardt, Franz Overbeck bzw. dessen Frau und Paul Rée, denen er im Spätsommer 1882 Freiexemplare des neuen Werks zukommen lässt. Dabei macht N. insbesondere auf das Vierte und zugleich letzte Buch dieser Erstausgabe aufmerksam. Offensichtlich misst er zu diesem Zeitpunkt dem Vierten Buch eine besondere Bedeutung zu, die mit dem FW insgesamt zugeschriebenen zäsuralen Charakter einhergeht; im Brief an Overbeck vom 9. September 1882 spricht er geradezu davon, mit *Sanctus Januarius* „einen Wendekreis“ überschritten zu haben (KSB 6/KGB III 1, Nr. 301, S. 255, Z. 17), ohne auch dies allerdings näher zu erläutern. An Rée wiederum schreibt er, es handle sich bei dem Vierten und (vorerst) letzten Buch von FW um „meine Privat-Moral [...] als die Summe

meiner Existenz-Bedingungen“, und über die gesamte Erstausgabe von FW heißt es, sie sei „das Persönlichste aller meiner Bücher“, das allein schon deshalb „eine ‚fröhliche‘ Wirkung“ erwarten lasse, weil „alles sehr Persönliche ganz eigentlich komisch ist“ (Ende August 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 292, S. 247, Z. 19–25). An Jacob Burckhardt schreibt N. schon ein paar Wochen früher ganz ähnlich, er solle FW „mit einem vorgefaßten Wohlwollen“ lesen, „denn, wenn Sie das nicht thun, so werden Sie bei diesem Buche ‚die fröhliche Wissenschaft‘ nur zu spotten haben (es ist gar zu persönlich, und alles Persönliche ist eigentlich komisch)“ (vermutlich 2./3. August 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 277, S. 234, Z. 4–7).

Wie auch immer man diese persönliche Komik und Spottanfälligkeit genau zu verstehen hat: Deutlich wird, dass N. gemäß dem Prinzip des „*mihi ipsi scripsi*“ (vgl. den Brief an Erwin Rohde von Mitte Juli 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226, Z. 27) seinen Freunden FW – und insbesondere das Vierte Buch – als ein Werk über und für sich selbst präsentierte (vgl. die Reflexionen zur „monologischen Kunst“ in FW 367, 616, 17). Dazu passt nicht nur, dass er noch im Juli 1884 „den letzten Theil [das Vierte Buch] der ‚fröhlichen Wissenschaft‘“ als ein „‚Mich-Erklären‘“ bezeichnet (an Franz Overbeck, 12. 07. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 518, S. 512, Z. 27 f.). Vielmehr schließt auf spezifische Weise auch die Vorrede zur zweiten Ausgabe von 1887 daran an, indem sie gleich zu Beginn ein persönliches Genesungs-Erlebnis als Entstehungsgrund der Erstausgabe darstellt, deren Bedeutung gleichwohl über das Nur-Persönliche des Befindens von „Herrn Nietzsche“ (347, 2) hinausreiche. Dass FW (neben M) zu seinen „persönlichsten“ und ihm selbst „sympathischsten“ Büchern zähle, betont N. auch noch im Brief an Karl Knortz vom 21. Juni 1888 (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1050, S. 340, Z. 33–35).

Den im Juli 1882 in mehreren Briefen mitgeteilten Entschluss, nach der Erstausgabe dieses ‚persönlichsten‘ Buchs für mehrere Jahre keine neuen Bücher mehr zu veröffentlichen, hat N. schnell wieder aufgegeben. Zum ersten Mal erwähnt N. ein mögliches neues Werk über „Zarathustra“ schon am 20. August 1882, dem Erscheinungstag von FW, gegenüber Köselitz, indem er voller „Ekel und Mitleid“ seinen Verleger Schmeitzner zitiert, der sich endlich ein publikumswirksames Werk N.s wünscht und FW 342 als Ankündigung eines solchen versteht: „Nach der letzten Nummer Ihres neuesten Buches zu urtheilen, darf sich der Buchhändler nun freuen, wieder Bücher ‚für das Publikum‘ von Ihnen zu erhalten; das wird auch mehr Leben in den Absatz der älteren bringen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 25–31) Ein halbes Jahr später steht nicht nur der – eher kein Buch nach breitem Publikums- und Verlegergeschmack verheißende – Titel für das neue Werk bereits fest: „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“ (01. 02. 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 370, S. 321, Z. 36 f.). Vielmehr teilt N. Köselitz dann auch gleich mit, es gelte

ein „kleines Buch [...] – mein Bestes“, das im Manuskript schon abgeschlossen sei, jetzt „druckfertig zu machen“ (ebd., S. 321, Z. 28–30).

Dies zeigt, dass N., entgegen anderslautenden Plänen schriftstellerischer Enthaltensamkeit, nach FW nahtlos die Arbeit an Za I aufgenommen hatte. Streng genommen müsste man sagen: fortgesetzt. Denn FW, die ihrerseits ursprünglich als Fortsetzung von M unter gleichem Titel geplant war und auch später oft noch von N. im selben Atemzug mit M genannt wurde, geht ja selbst schon unmittelbar in Za über, dessen Anfang beinahe wortgleich am Ende des Vierten Buchs steht; nur der „See Urmi“ (FW 342, 571, 3) wird zum „See seiner Heimat“ (Za I Vorrede 1, KSA 4, 11, 4). Bildet der Abschnitt FW 342, mit dem die erste Ausgabe endet, dergestalt eine Art Teaser oder Clifffhanger, der das nachfolgende Werk ankündigt, so enthält der vorletzte Abschnitt FW 341 überdies eine erste veröffentlichte Gestaltung des Gedankens der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen‘, als dessen ‚Lehrer‘ wenig später die Zarathustra-Figur auftritt. Darüber hinaus ist FW aber auch entstehungsgeschichtlich mit Za verklammert, insofern Zarathustra bereits „in zwei Heften aus dem Herbst 1881, die Vorstufen zu einigen Abschnitten der *Fröhlichen Wissenschaft* bilden, als Protagonist von Sentenzen und Anekdoten“ in Erscheinung tritt (Venturelli 2003, 110; vgl. ausführlich auch schon Montinari 1982, 80–91). N. entschied sich dann doch, Zarathustra als Protagonisten nur im Schluss-Abschnitt der Erstausgabe auftreten zu lassen.

Gleichwohl folgt daraus, dass FW in der Fassung von 1882 nicht bloß als abschließender Baustein des seit 1876/77 entstandenen ‚freigeistigen‘ Werkensembles zu betrachten ist, so als gäbe es zwischen dieser Schaffensphase und der Za-Phase eine feste, undurchlässige Grenze – das Gegenteil ist der Fall. Ungeachtet seiner Rede vom endgültigen Abschluss der „Freigeisterei“ mit FW, hat N. selbst wenig später die Kontinuität zwischen den ‚freigeistigen‘ Werken und Za scharf, vielleicht sogar überscharf profiliert. So schreibt er Anfang Mai in einem Brief an Resa von Schirnhöfer: „Bitte, lesen Sie die [„Morgenröthe“] und ebenso ‚die fröhliche Wissenschaft‘ – beide Bücher sind überdies Einleitungen und Commentare zu meinem Zarathustra.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 510, S. 502, Z. 12–15) Ähnlich äußert er sich auch im Brief an Overbeck vom 7. April 1884: „Beim Durchlesen von ‚Morgenröthe‘ und ‚fröhlicher Wissenschaft‘ fand ich übrigens, daß darin fast keine Zeile steht, die nicht als Einleitung, Vorbereitung und Commentar zu genanntem Zarathustra dienen kann. Es ist eine *Thatsache*, daß ich den Commentar vor dem Text gemacht habe“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 504, S. 496, Z. 78–82). Vor allem FW als „Einleitung“ und „Vorbereitung“ zu Za hinzustellen, erscheint – einmal abgesehen von der Frage, welche wenigen „Zeile[n]“ davon ausgenommen bleiben – noch halbwegs nachvollziehbar. Aber inwiefern FW als vorausgeschickter „Commentar“ zu Za

verstanden werden kann, bleibt dunkel. Mit dem Ausdruck „Commentar“ pflegte N. generell einen recht großzügigen Umgang; das von Lou von Salomé verfasste Gedicht *Lebensgebet* (*Hymnus an das Leben*) etwa bezeichnete er gegenüber Köselitz einmal als einen „Commentar zur ‚fröhlichen Wissenschaft‘ (eine Art Baß dazu)“ (16. September 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 307, S. 263, Z. 54 f.), so dass wir es bei diesem Gedicht gewissermaßen mit dem Kommentar eines Kommentars zu tun hätten. Rätselhaft erscheint auch, dass N. ebenso wie M und FW zweieinhalb Jahre später noch JGB zum Za-Kommentar erklärt, wenn er gegenüber Reinhart von Seydlitz über JGB schreibt: „Es ist eine Art von Commentar zu meinem ‚Zarathustra‘. Aber wie gut müßte man mich verstehn, um zu verstehn, in wie fern es zu ihm ein Commentar ist!“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 768, S. 270 f., Z. 12–15) Das dürfte freilich auch schon für die Beantwortung der Frage gelten, inwiefern M und FW als „Commentar“ zu Za zu verstehen sind.

In einem Brief an Franz Overbeck vom 6. Dezember 1883 kommt N. etwas ausführlicher auf das Verhältnis von FW und Za zu sprechen. Er relativiert hierbei zwar die ‚Epochengrenze‘, die FW von Za trennt, stellt das neue Werk aber als Steigerung und Höherentwicklung der geistigen „Fröhlichkeit“ des vorangegangenen Buchs dar: „Von allen guten Dingen, die ich gefunden habe, will ich am wenigsten die ‚Fröhlichkeit des Erkennens‘ wegwerfen oder verloren haben, wie Du vielleicht angefangen hast zu argwöhnen. Nur muß ich jetzt, mit meinem Sohne Zarathustra zusammen, zu einer viel höheren Fröhlichkeit hinauf, als ich sie je bisher in Worten darstellen konnte. Das Glück, welches ich in der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ darstellte, ist wesentlich das Glück eines Menschen, der sich endlich reif zu fühlen beginnt für eine ganz große Aufgabe, und dem die Zweifel über sein Recht dazu zu schwinden anfangen. Lies mir zu Liebe doch noch ein Mal Seite 194 und das Gedicht auf der folgenden Seite; übrigens steckt das ganze Buch voll solcher Stellen, an denen ausgedrückt ist ‚die Stunde ist da! Machen wir uns vorher noch ein kleines Fest mit Singen und Springen!‘ –“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 476, S. 460, Z. 15–28) FW erscheint damit als ‚festliche‘ Vorbereitung auf Za. Beide Werke charakterisiert N. als ‚persönliche‘ Bücher, die vom „Glück“ ihres Autors angesichts seiner „große[n] Aufgabe“ zeugen, die indes keine konkretere Charakterisierung erfährt. (Zum „Glück“ als Thema in FW vgl. Wienand 2010, die das Lexem und seine Derivate hier 125-mal gefunden hat; ebd., 296.)

FW steht werkgeschichtlich aber nicht nur – zu beiden Nachbarwerken hin textgenetisch durchlässig – zwischen M und Za I, sondern ragt in Gestalt der deutlich erweiterten Neuausgabe von 1887, vor allem mit dem neu hinzugekommenen Fünften Buch, in eine noch spätere Schaffensphase hinein. Allerdings bemühte sich N. mit der Präsentation der Neuausgabe, das wie die nach-

trägliche Vorrede im Herbst 1886 entstandene Fünfte Buch als Novität „unsichtbar zu machen“ (Sommer 2016a, 243), indem er es auf dem Titelblatt, im Unterschied zu dem ebenfalls neu hinzugekommenen lyrischen „Anhang“, nicht einmal erwähnte und es auch in der Retraktation in EH übergang. Hier stellt N. vielmehr erneut FW in einen besonders engen (Entstehungs-)Zusammenhang mit M, die durch FW, welche er abgesehen von der Überschrift nur beim neuen Untertitel nennt, in puncto ‚tiefsinnige Heiterkeit‘ noch übertroffen werde: „Die ‚Morgenröthe‘ ist ein jasagendes Buch, tief, aber hell und gütig. Dasselbe gilt noch einmal und im höchsten Grade von der *gaya scienza*: fast in jedem Satz derselben halten sich Tiefsinn und Muthwillen zärtlich an der Hand.“ (KSA 6, 333, 3–6) FW V erwähnt N. dabei jedoch mit keinem Wort, stattdessen werden andere Teile des Werks hervorgehoben, die bereits in der Ausgabe von 1882 enthalten waren: So erklärt er, man könne am „Schluss des vierten Buchs die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra aufglänzen“ sehen, und hebt „die granitnen Sätze am Ende des dritten Buchs“ hervor, „mit denen sich ein Schicksal für alle Zeiten zum ersten Male in Formeln fasst“ (KSA 6, 333, 20 f. u. 22–24).

Verschwiegen wird in EH aber merkwürdigerweise, dass das Werk 1887 in neuer, ergänzter Ausgabe erschienen war. N. schreibt lediglich über FW Anhang: „Die Lieder des Prinzen Vogelfrei, zum besten Theil in Sicilien gedichtet, erinnern ganz ausdrücklich an den provençalischen Begriff der „*gaya scienza*“, an jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist, mit der sich jene wunderbare Fröhenkultur der Provençalien gegen alle zweideutigen Culturen abhebt; das allerletzte Gedicht zumal, „an den Mistral“, ein ausgelassenes Tanzlied, in dem, mit Verlaub! über die Moral hinweggetanzt wird, ist ein vollkommener Provençalismus.“ (KSA 6, 333, 24–334, 6) N. erweist sich damit als ein höchst unzuverlässiger Erzähler der eigenen Werkgeschichte, suggeriert er doch – wie auch im Brief an Georg Brandes vom 10. April 1888 (vgl. KSB 8/KGB III 5, Nr. 1014, S. 287, Z. 34 f.) –, bei FW handle es sich um ein Werk aus einem Guss, das Anfang 1882 entstanden sei. Sizilien bereiste N. im April dieses Jahres; im Mai erschienen seine – zum Teil schon vorher in Genua entstandenen – IM, von denen später zwar tatsächlich einige zu „Liedern des Prinzen Vogelfrei“ umgedichtet wurden (vgl. NK FW Anhang); gerade „An den Mistral“ ist jedoch nicht darunter. Die darauf folgende Retraktation von Za erwähnt dann zwar das Fünfte Buch von FW, unterlässt es aber wiederum, auf dessen spätere Entstehung hinzuweisen. Stattdessen wird hier ebenfalls der Eindruck erweckt, FW sei im Ganzen ein Übergangs- und Vorbereitungswork, das in Za münde: „In die Zwischenzeit gehört die ‚*gaya scienza*‘, die hundert Anzeichen der Nähe von etwas Unvergleichlichem hat; zuletzt giebt sie den Anfang des Zarathustra selbst noch“ (KSA 6, 336, 6–8). Mit Blick auf

„das, was ich die grosse Gesundheit nenne“, heißt es in EH Za 2 über das Fünfte Buch dann lediglich: „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, 19–22), woraufhin FW 382 im Ganzen zitiert wird. Wenngleich offenbar der Anschein aufrechterhalten werden soll, FW sei ein homogen konzipiertes ‚persönliches‘ Werk, macht N. damit doch zumindest auf das Fünfte Buch aufmerksam.

Dass FW V, ungeachtet der öffentlichen Verschleierung seiner späteren Entstehung, in den Augen N.s eine besondere Bedeutung zukam, geht freilich auch aus anderen Äußerungen hervor. In GM III, 24 etwa empfiehlt er mit Blick auf eine erforderliche Kritik des „Wille[ns] zur Wahrheit [...], jenen Abschnitt der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ nachzulesen, welcher den Titel trägt: ‚Inwiefern auch wir noch fromm sind‘ [...], am besten das ganze fünfte Buch des genannten Werks“ (KSA 5, 401, 23 u. 26–29). In seinen privaten Korrespondenzen wiederum betont N. ganz offen die große Relevanz gerade der späten Zusätze als solcher. So schreibt er Ende Dezember 1886, noch vor dem Abschluss des Neudrucks, an seinen Verleger Fritzsch: „Wenn die Vorreden zu letztgenannten Werken [M und FW], insgleichen jener fünfte Abschnitt [sc. das Fünfte Buch] der fröhl(ichen) Wiss(enschaft) sammt den ‚Liedern des Prinzen Vogelfrei‘ gedruckt sind, dann ist in der That etwas Wesentliches gethan, um das Verständniß meiner ganzen Litteratur (und Person) zu erleichtern. Und namentlich wird man begreifen, daß wer erst mit mir ‚angebunden‘ hat, auch Schritt für Schritt mit mir weiter muß. –“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 784, S. 296, Z. 25–31) Entsprechend wünscht er sich denn auch von Verwandten und Bekannten, sie mögen FW (wie auch M) in der „neuen Ausgabe[]“ lesen (an Paul Deussen, 03.01.1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 969, S. 222, Z. 65–69), wobei wahlweise – wie in EH FW in Bezug auf „An den Mistral“ – von „meiner Immoralisten-Litteratur“ (ebd., S. 222, Z. 66 f.) die Rede ist, aber auch davon, es handle sich um „mein mittelstes Buch, – sehr viel feines Glück, sehr viel Halkyonismus ...“ (an Carl Fuchs, 29.07.1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1075, S. 376, Z. 72 f.). Schon der Begriff des Halkyonischen, der bei N. erst ab 1885 auftaucht (vgl. Stephan 2016) und mit dem man laut Meyer 1885–1892, 8, 18 sprichwörtlich „glückliche Tage heiterer Ruhe bezeichnet“, deutet darauf hin, dass „mittelstes Buch“ wohl nicht im Sinne einer Werkperiodisierung, sondern eines sich darin manifestierenden Gemüts- und Geisteszustands zu verstehen ist. Ob sich dies nun aber auf die Entstehung der Erstausgabe bezieht, wie die im Herbst 1886 verfasste, rückblickende „Vorrede zur zweiten Ausgabe“ nahelegt (vgl. NK Vorrede 1), oder doch auf den Zeitraum der Arbeit am „fünfte[n] Buch der gaya scienza, das ich besonders empfehle“ (an Meta von Salis, 14.09.1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 908, S. 151 f., Z. 40 f.), bleibt offen.

6 Rezeptions- und Forschungsgeschichte

Dass FW heute – einigen Selbstaussagen N.s entsprechend – für manche Interpreten als N.s ‚ausgewogenstes‘ oder sogar ‚bestes‘ Werk gilt, das viele Themen seines späteren Schaffens wie den ‚Tod Gottes‘, die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘ oder den ‚Amor fati‘ nicht nur zum ersten Mal, sondern zugleich in besonders gelungener Weise öffentlich mitteilt, hat durchaus schon eine gewisse Vorgeschichte in der N.-Rezeption seit ihren Anfängen im ausgehenden 19. Jahrhundert. Auch wenn sich die ältere Forschung – abgesehen von den frühen Schriften GT und UB – vor allem für Za, das Spätwerk und den Nachlass bzw. die Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht* (WzM) interessierte, wurde FW bereits vergleichsweise früh eine Schlüsselstellung als Dokument eines wichtigen ‚Übergangs‘ in N.s Gesamtwerk zugeschrieben, das seiner zukünftigen Philosophie präludiere. Allerdings handelt es sich bei dieser Zuschreibung um eine Kippfigur, insofern FW so auch schnell zum ‚bloßen‘ Übergang erklärt und zugunsten des Folgenden vernachlässigt werden konnte. Zwar gibt es bereits frühe Würdigungen der Schrift; ihre merkliche Aufwertung zum ‚zentralen‘ Werk N.s erfolgte jedoch erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Die frühesten Reaktionen stammen vor allem von Freunden und Bekannten, denen N. die Erstausgabe direkt nach ihrem Erscheinen im August 1882 zukommen ließ und die sich in Dankesbriefen darüber äußerten. Einige taten dies überaus wohlwollend und lobend; mehrfach begegnet die Einschätzung, FW sei N.s bislang bestes Buch. So schrieb Heinrich Köselitz, der bereits die Entstehung und Drucklegung von FW teilweise begleitete und dem N. das erste Exemplar schickte (vgl. ÜK 1), am 22. August 1882, zwei Tage nach der Auslieferung, in diesem Buch „sieht man am weitesten in Sie hinein“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 276, Z. 10), und es enthalte (speziell am Ende des Dritten Buchs) das „Prägnanteste[, was Sie geschrieben haben“ (ebd., S. 277, Z. 33f.). Zugleich aber zweifelt Köselitz die breitere Verständlichkeit des Werks an, das dafür auf einen kleinen Leserkreis umso nachhaltiger wirken werde: „Mit diesem Beispiel werden Sie auf einige wenige Menschen, aber auf die es allein ankommt, tiefen und ihr ganzes Leben bestimmenden Eindruck machen“ (ebd., S. 276, Z. 16–19).

Tiefen, wenn schon nicht lebensbestimmenden Eindruck scheint das Buch zumindest auf N.s alten Schulfreund Carl von Gersdorff gemacht zu haben, der in seinem Schreiben an N. vom 11. September 1882 vermeldet: „Von allen Deinen Schriften, seit dem Du die Bahn der Freiheit betreten hast, gefällt mir diese letzte am besten. Es ist eine Stimmung darin, die mich anmuthet wie die Luft eines schönen klaren Septembertages, wo man sich gerne

sonnt und dem Lichte nicht mehr ausweicht. Heil Dir, dass Du so siegreich Deine Bahn fortwandeln konntest. Wenn es einem nicht möglich ist, nach Deiner Philosophie und Deinen Schriften zu leben, so will ich wenigstens gar gerne mit ihnen leben. Das giebt guten Ozongehalt in das Quantum Luft, welches unser einer mit anderen Philistern theilen muss, und bewahrt vor der Philisterei. Für Frauen ist diese Kost nicht zubereitet, aber die meinige sah hinein und schien sich angezogen zu fühlen.“ (KGB III 2, Nr. 142, S. 285, Z. 9–20)

Angezogen fühlte sich laut ihrem Schreiben an N. vom 12. September 1882 auch die Leserin Marie Baumgärtner, allerdings nicht trotz, sondern gerade wegen der Anlage des Buchs, das in ihren Augen nicht nur gesünder, lebens- und kunst-, sondern überdies frauenfreundlicher war als N.s bisherige Werke: „Ich danke Ihnen von ganzem Herzen für dieses schöne Geschenk, und kann Ihnen heute bloß sagen daß ich das Gefühl habe, als hätten Sie noch nie so klar, so fest und ruhig geschrieben. [...] So wenig krank, so wenig bitter und scharf, haben Sie noch nie sich ausgesprochen! Gegen das Leben überhaupt, gegen die Dichter und Frauen, (ich glaube fast auch gegen liebende Menschen) sind Sie gnädiger und gerechter als früher; und Sie beginnen das Buch sogar mit Versen! und schließen dasselbe mit Einer Seite die schöner und poetischer ist als ganze Bände von Gedichte [sic]!“ (KGB III 2, Nr. 143, S. 286, Z. 5–8 u. 16–22)

Desgleichen hebt N.s ehemaliger Basler Kollege Jacob Burckhardt mit einiger Verwunderung auf das poetische „Vorspiel“ mit dem Goethe entlehnten Titel ab und zeigt sich besonders vom Vierten Buch beeindruckt, das er auf N.s Aufenthalt in Genua im Januar 1882 bezieht: „Vor drei Tagen langte Ihre ‚fröhliche Wissenschaft‘ bei mir an und Sie können denken in welches neue Erstaunen das Buch mich versetzt hat. Zunächst der ungewohnte heitere Göthe’sche Lautenklang in Reimen, dessen Gleichen man gar nicht von Ihnen erwartete – und dann das ganze Buch und am Ende der Sanctus Januarius! Täusche ich mich oder ist dieser letzte Abschnitt ein specielles Denkmal das Sie einem der letzten Winter im Süden gesetzt haben? es hat eben sehr Einen Zug.“ (13.09.1882, KGB III 2, Nr. 144, S. 288, Z. 3–10) Und nachdem Burckhardt einen Versuch unternimmt, dem Wanderphilosophen N. wieder das bürgerliche Leben als Professor schmackhaft zu machen, indem er ihm ausgehend von seinen Lektüreindrücken das Dozieren von Geschichte empfiehlt (vgl. hierzu auch NK FW 34), gesteht er zwar, das Meiste nicht verstanden zu haben, hält es aber doch für wissenschaftlich inspirierend: „Im Übrigen geht gar Vieles (und ich fürchte, das Vorzüglichste) was Sie schreiben, über meinen alten Kopf weit hinaus; – wo ich aber mitkommen kann, habe ich das erfrischende Gefühl der Bewunderung dieses ungeheuern, gleichsam comprimierten Reichthums und mache mir es klar, wie gut man es in unserer Wissen-

schaft haben könnte wenn man vermöchte mit Ihrem Blicke zu schauen.“ (Ebd., S. 289, Z. 23–29)

Wenngleich nicht aus wissenschaftlicher, sondern aus dichterischer Perspektive gelangt Gottfried Keller, dem N. ebenfalls ein Exemplar zukommen ließ, zu einer Beurteilung von FW, die ähnlich zwischen Unverständnis und Zuneigung oszilliert, letztere aber nicht ganz so enthusiastisch wie Burckhardt artikuliert: „Die fröhliche Wissenschaft habe ich einmal durchgangen und bin jetzt daran, mit gesammelter Aufmerksamkeit das Buch zu lesen, befinde mich aber zur Stunde noch im Zustand einer alten Drossel, die im Walde von allen Zweigen die Schlingen herunterhängen sieht, in welche sie den Hals stecken soll. Doch wächst die Sympathie und ich hoffe, der Idee des Werkes so nahe zu treten, als mein leichtfertiges Novellistengewerbe es erlaubt.“ (20. 09. 1882, KGB III 2, Nr. 146, S. 291, Z. 10–18)

Vielleicht am distanziertesten fällt die Reaktion des Philosophen Heinrich von Stein aus, der sich in seinem Brief vom 15. November 1882 bei N. für seine späte Antwort mit der Begründung entschuldigt, FW erst einmal gelesen zu haben. Bei aller Betonung des inhaltlich Unverständlichen bzw. Befremdenden bekundet von Stein dennoch eine gewisse Faszination für den Stil des Buchs: „Manches glaube ich nun hierauf vernommen, und verstanden zu haben: wodurch mir denn erst recht der Muth zu einer schnellen Antwort entsank. War es mir doch oft, als erfülle mich eben ganz und gar ein gränzenlos Anderes, als den hier zu mir sprechenden Denker, dessen Stimmklang mich aber dennoch ihm zu lauschen bestimmte.“ (KGB III 2, Nr. 155, S. 305, Z. 9–14)

Von besonderer Bedeutung für N. waren die Äußerungen seines früheren Freundes Erwin Rohde über FW; auf dessen Brief vom 26. November 1882 spielt N. noch später verschiedentlich an. Rohde, der berichtet, das Buch in den Ferien an der Ostsee gelesen zu haben, zweifelt zwar seine Wissenschaftlichkeit, nicht aber seine Fröhlichkeit an und erkennt darin eine Steigerung gegenüber den beiden vorangehenden ‚freigeistigen‘ Werken MA und M: „Es scheint mir um Vieles frischer und muthiger als deine früheren [...]; was zuerst, liebster Freund, gestatte daß ich es eingestehe, mir wie ein nur mit Gewalt deiner eigentlichen Neigung abgezwungener, mit verbissenen Zähnen gewollter excentrischer Entschluß vorkam – diese neue, in Nüchternheit enthusiastisch sich betrinkende Vorstellungsweise, jetzt ist sie wirklich, so empfinde ich es, Dir zu einer natürlichen Empfindungsart geworden; und jetzt, merkt man wohl, dient sie wirklich dazu, dir das Leben leichter, klarer, kühl behaglich zu machen, ohne dich eigentlich ärmer zu machen.“ (KGB III 2, Nr. 158, S. 307, Z. 12f. u. 16–24) Diese und ähnliche weitere Einschätzungen Rohdes (vgl. NK 345, 5–7), die im Tonfall an die euphorischen Verlautbarungen von Gersdorff und Baumgärtner erinnern, dienen N. später allerdings zu enttäuschen

Rückblicken auf die insgesamt durchaus geneigte Aufnahme der Erstausgabe von FW vonseiten seiner Freunde und Bekannten.

Im Umkreis von Entwürfen zur Vorrede in Heft W I 8 (Herbst 1886) setzt N. mehrfach dazu an, die wohlwollenden Reaktionen auf das Buch als Missverständnis zu bedauern: „Es gehört ~~zu meinen beschämenden Erinnerungen, das man mir zu keinem~~ 'zu den Dingen, die ich nicht vergessen werde,' meiner Bücher so viele / Glückwünsche gesagt hat wie zu diesem. ~~Abgesehen M~~ Man war mit mir versöhnt; mit Einem Male / man zeigte sich entge[genkommend] u liebeich / und wiederum: / Nichts beleidigt so tief 'nichts trennt so gründlich ab' als 'etwas von der' Höhe u. Strenge ~~mit der man sich selbst behandelt~~ 'gegen sich merken zu lassen: oh wie / entgegenkommend u. liebeich zeigt ~~man sich~~ 'sich alle Welt' gegen uns, sobald wir ~~beginnen~~, es machen wie / alle Welt u uns 'gehen lassen' wie alle Welt!“ (KGW IX 5, W I 8, 64, 19–28 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 151, 1–3 u. 7–11) Insofern dürfte N. die Resonanzarmut, mit der seine alten Freunde und Bekannten – abgesehen vom unermüdlichen Helfer Heinrich Köselitz – fünf Jahre später auf die Neuausgabe von FW ‚reagierten‘, eigentlich ganz recht gewesen sein.

Unerwähnt lässt N. in seinem enttäuschten Rückblick freilich seine einstige erfreute Kenntnissnahme der Rezension, die bereits im November 1882, also kurz nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe von FW, in der von N.s damaligem Verleger Ernst Schmeitzner herausgegebenen *Internationalen Monatschrift* abgedruckt wurde (die Nummer ist nicht in NPB erhalten). Der anonyme Rezensent, den Reich 2013, 577 als Ernst Wagner identifiziert, kam zu einem sehr positiven Urteil, auf das N. selbst Heinrich Köselitz am 10. Januar 1883 mit folgenden Worten hinwies: „Lesen Sie doch einmal die November-Nummer von Schmeitzner's Zeitschrift. Da ist ein Aufsatz über die ‚fröhliche Wissenschaft‘ aus einer mir unbekannten Feder. Nicht übel! Zum ersten Mal las ich seit 6 Jahren etwas über mich ohne Ekel.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 368, S. 317, Z. 36–40) Wagners Urteil über FW weist im Einzelnen schon frappierend auf die Einschätzung durch spätere N.-Forscher voraus, insbesondere was das Verhältnis von „Kunst“ und „Wissenschaft“ betrifft. Laut Wagner zeigt sich gerade mit Blick auf dieses Verhältnis ein Wandel im Denken und Schreiben N.s, der mit FW zu einer Synthese der Gegensätze finde, die seine früheren Schaffensphasen geprägt hätten. Der Rezensent wagt von hier aus eine Prognose: „Es wäre nicht zu verwundern, wenn Nietzsche, der, von der Betrachtung der Kunst ausgehend, zur Wissenschaft geführt wurde, jetzt, nach langer mühevoller Forscherthätigkeit wieder zur Kunst zurückgelangte, und sich so der Kreis seines Werdens harmonisch ineinanderschlösse!“ (Anonym 1882, 685 = Wagner in Reich 2013, 577) Dementsprechend sei es auch keineswegs N.s Absicht, mit FW „ein neues philosophisches System zu begründen, vielmehr betrachtet

er es als seine Aufgabe, der Philosophie der Aufklärung, die mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts eine vollständige Unterbrechung ihrer gesunden Fortentwicklung erlitten hat, neues Leben und neue Wirksamkeit zu verleihen“ (Anonym 1882, 688 = Wagner in Reich 2013, 579). FW erscheint dem Rezensenten also nicht nur als Rückwendung zur Kunst, sondern auch als progressive Philosophie in der Tradition der französischen Aufklärung, wobei Wagner insbesondere das Konzept des ‚freien Geistes‘ betont, der als kritisch-autonomer Geist „keine Autorität als bindend“ anerkenne (Anonym 1882, 687 = Wagner in Reich 2013, 578). Auch diese Fokussierung des ‚freigeistigen‘ Denkens als Merkmal von FW setzt sich in der Rezeptionsgeschichte bis zur Gegenwart fort.

Vor dem Hintergrund von N.s brieflicher Äußerung am 3. Juli 1882 gegenüber Lou von Salomé, FW sei als Abschluss seiner „ganze[n] ‚Freigeisterei‘“ und damit als „ein Sieg“ auf ganzer Linie zu verstehen (KSB 6/KGB III 1, Nr. 256, S. 217, Z. 10 u. 18 f.), hat Salomé später in ihrem Buch *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (1894) mit einer nachhaltigen Periodisierungsformel von FW als dem „letzten derjenigen Werke“ gesprochen, die, beginnend mit MA, „auf positivistischer Grundlage ruhen“ (Andreas-Salomé 1894, 10). Diese positivistische Phase stehe zwischen N.s früher, an Schopenhauer und Wagner orientierter ‚metaphysisch-pessimistischen‘ Phase und seiner späten, im Gedanken der ewigen Wiederkehr zentrierten ‚mystisch-optimistischen‘ Phase: „Diese Korrektur vom Pessimistischen ins Optimistische ist der eigentliche Unterschied zwischen Nietzsches ursprünglichem und späterem Denken und stellt in der Entwicklung dieses einsamen Leidenden einen heldenmüthigen Sieg der Selbstüberwindung dar. Philosophisch aber ist sie durch die dazwischen liegende positivistische Geistesperiode Nietzsches vorbereitet worden, in der dieser das Dasein allerdings erst recht pessimistisch betrachten, zugleich aber sich auf die Lebenswirklichkeit beschränken und allen metaphysischen Nebendeutungen derselben entsagen lernte.“ (Ebd., 229) Damit greift Andreas-Salomé auf spezifische Weise N.s briefliche Rede ihr gegenüber von seinen früheren „Qualen aller Art“ auf, aus denen er sich mit FW endgültig herausgearbeitet habe (03. 07. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 256, S. 217, Z. 11); in ihrer Lesart hat N. jene denkerischen „Qualen“ vielmehr gezielt eingesetzt, um durch sie zur ‚Wiederkunfts-Mystik‘ zu gelangen: „So kann man sagen, dass Nietzsche, anstatt sich vom Pessimismus seiner ‚Freigeisterei‘ abzuwenden und zur tröstlicheren Metaphysik zurückzukehren, diesen Pessimismus bis auf das Äusserste steigert, – dass er es aber nur thut, um den äussersten Ueberdruß und Lebensschmerz als ein Sprungbrett zu benutzen, von dem er sich in die Tiefen seiner Mystik hinabstürzen will.“ (Andreas-Salomé 1894, 228)

Es liegt im Zusammenhang von Andreas-Salomés Einschätzung der ‚Wiederkunftslehre‘ als ‚mystische‘ „Krönung“ von N.s gesamtem „Gedankenge-

bäude“ nahe, dabei besonders an den vorletzten Abschnitt (341) von FW IV zu denken. In diesem Abschnitt tritt ihr zufolge dieser „Grundgedanke“ schon „fast deutlicher und unumwundener als irgendwann später“ hervor, und sie betont seinen „Zusammenhang mit der ernststen Schlussbetrachtung“ (ebd., 220–222) des Vierten Buchs bzw. der Erstausgabe des ganzen Werks, also mit dem unter dem Titel „Incipit tragoedia“ stehenden Abschnitt FW 342, der als Teaser oder Cliffhanger zu Za fungiert. Insofern spricht Andreas-Salomé nicht nur von FW (in der ersten Ausgabe) als abschließendem Werk der ‚mittleren‘, ‚positivistischen Periode‘, sondern ebenfalls in Bezug auf „Nietzsches letzte Schaffensperiode“ von dem „Werk, welches sie einleitet“ (ebd., 144). FW wird so – durchaus im Einklang mit der Darstellung in N.s autofiktionaler Schrift EH (siehe ÜK 5) – eine Zwischenstellung oder Scharnierfunktion zugeschrieben, was sich in der nachfolgenden Rezeptionsgeschichte des Werks zu einem regelrechten Topos verfestigen sollte.

Statt auf die „ewige Wiederkehr“ kapriziert sich aber Rudolf Steiner in seinem Buch *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit* von 1895, das ausdrücklich als Gegenentwurf zu Andreas-Salomés Darstellung auftritt, auf den „Übermenschen“. Steiner schreibt in seiner „Vorrede“: „Das Endziel von Nietzsches Wirken ist die Zeichnung des Typus ‚Übermensch‘. Diesen Typus zu charakterisieren, habe ich als eine der Hauptaufgaben meiner Schrift betrachtet. Mein Bild des Übermenschen ist genau das Gegenteil des Zerrbildes geworden, das in dem augenblicklich verbreitetsten Buche über Nietzsche von Frau Lou Andreas-Salomé entworfen ist. Man kann nichts dem Nietzscheschen Geiste mehr Zuwiderlaufendes in die Welt setzen, als das mystische Ungetüm, das Frau Salomé aus dem Übermenschen gemacht hat. Mein Buch zeigt, dass in Nietzsches Ideen nirgends auch nur die geringste Spur von Mystik anzutreffen ist.“ (Steiner 1895, VIII) Dass ausgerechnet Steiner von „Mystik“ nichts wissen will, mag überraschen; jedenfalls erscheint ihm in dieser Perspektive FW, die auch er in (partieller) Übereinstimmung mit N.s Selbstinterpretation als Ausdruck der „Freigeisterei“ liest, damit zugleich als Vorbereitung des ‚Übermenschgedankens‘, der das Ziel des „originellen Wandergang[s] Nietzsches“ darstelle: „Wenn keine außermenschliche Macht dem Menschen eine bindende Verpflichtung auferlegen kann, dann ist er berechtigt, das eigene Schaffen frei walten zu lassen. Diese Erkenntnis ist das Leitmotiv der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ (1882). Keine Fessel ist nun dieser ‚freien‘ Erkenntnis Nietzsches mehr angelegt. Er fühlt sich berufen, neue Werte zu schaffen, nachdem er den Ursprung der alten erkannt und gefunden hat, dass sie nur menschliche, keine göttlichen Werte sind. Er wagt es jetzt, das zu verwerfen, was seinen Instinkten widerspricht, und anderes an die Stelle zu setzen, was seinen Trieben gemäß ist“ (ebd., 122), woraus schließlich die Idee des „Übermenschen“ erwachse.

Damit läuft freilich auch bei Steiner (wie schon bei Andreas-Salomé) FW quasi teleologisch auf Za zu.

Obwohl Steiner mit dem Anspruch auftritt, das seines Erachtens von Andreas-Salomé gezeichnete ‚Zerrbild‘ zu korrigieren, zeitigte ihr Buch größeren Einfluss auf die nachfolgenden Deutungen als das seinige. Das betrifft vor allem Andreas-Salomés wirkmächtige Einteilung von N.s Schaffen in drei Perioden und ihre These vom Abschluss der mittleren, ‚positivistischen Periode‘ durch die Erstausgabe von FW. Nicht zuletzt aufgrund des daraus ableitbaren Charakters als ‚Übergangswerk‘ geriet FW allerdings weiter in den Schatten von Za und etwas später (im frühen 20. Jahrhundert) dann in den des vermeintlichen nachgelassenen Hauptwerks WzM. So adaptiert Alois Riehl in seiner 1897 erstveröffentlichten Monographie *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker* das von Andreas-Salomé eingeführte Periodisierungsschema, indem er zunächst eine ‚romantisch-metaphysische‘ Werkperiode N.s im Geiste Schopenhauers und Wagners durch eine ‚aufklärerisch-positivistische‘ abgelöst sieht: „Die romantische Künstler-Metaphysik der ‚Geburt der Tragödie‘ und der Wagner-Schrift [UB IV WB] hat der Aufklärung und dem Positivismus der Wissenschaft Platz gemacht“ (Riehl 1901, 14), um sodann M und mehr noch FW als den Übergang zu einer dritten „neuen Epoche“ zu erklären, deren „Hauptwerk [...] die merkwürdigste Schrift Nietzsches, das symbolistische Buch“ Za sei: „Noch einmal tritt in Nietzsches Grundanschauungen eine Umwandlung ein. Sie kündigt sich, obgleich erst für schärfere Augen sichtbar, schon in der Morgenröte an und kommt in der fröhlichen Wissenschaft mehr und mehr zum Durchbruch.“ (Riehl 1901, 15)

Auch in Theobald Zieglers Buch *Friedrich Nietzsche. Vorkämpfer des Jahrhunderts*, das im Jahr 1900 erschien, wird FW nur knapp in dem kurzen Zwischenkapitel „Übergang zur dritten Periode“ gestreift, um im Übergangsbereich von einer „positivistischen“ Werkphase (der zweiten nach der frühen Periode „im Banne Schopenhauers und Wagners“) zur Phase von Za (welche auch von Ziegler als dritte gezählt wird, die das gesamte Spätwerk umfasst) verortet zu werden. Für Ziegler ist dieser Übergang, als den er wie schon Riehl vor allem M und FW begreift, „nichts als Übergang“ (Ziegler 1900, 102); deshalb widmet er sich ihm nur flüchtig, allerdings schon ausführlicher als Riehl. Er konfrontiert die positivistische „Selbstvergewaltigung“ (ebd., 105), die er N. mit Blick auf MA attestiert, in einer an Ernst Wagners Rezension erinnernden Weise mit dem (Wieder-)Erwachen des „Poetisch-Lyrische[n]“ (ebd., 108) in jener ‚Übergangszeit‘, wodurch M und FW geprägt seien. Ziegler schreibt über N.: „In dieser Stimmung sieht er die Morgenröte eines neuen Tages. Der Positivismus war doch nur ein unnatürlicher Zwang gewesen, jetzt erst fühlt er sich wieder leicht und frei, glücklich und fröhlich, als er ihn von sich abschütteln

kann, und darum giebt er seinen nächsten Schriften den Titel ‚Morgenröte‘ und ‚Die fröhliche Wissenschaft‘. Die positivistische Aufklärungsperiode erscheint ihm nun selbst als ‚Dunkelzeit‘, er kehrt sich von ihr ab der Sonne zu [...]. / Und dabei half ihm der Positivismus wieder, den Positivismus zu überwinden.“ (Ebd., 111)

In diesen wenig präzisen Sätzen erschöpfen sich Zieglers Äußerungen zu FW als Übergangswerk, das quasi teleologisch auf Za zulaufe, aber noch nicht. Vielmehr bezweifelt er autorpsychologisch vor dem lebens- bzw. leidensgeschichtlichen Entstehungshintergrund (und in unterschwelligem Bezug auf FW Vorrede) die Authentizität der „Fröhlichkeit“ von FW und bescheinigt dem Werk stattdessen insgesamt einen „tragischen Eindruck“: „In Schmerzen ist die fröhliche Wissenschaft empfangen und geboren worden. Und daher ist es kein Wunder, daß diese den Schmerzen abgerungene Fröhlichkeit eine erzwungene und unheimliche ist. [...] Den Wert des Leidens hat Nietzsche verstanden wie wenige und deshalb auch das Leiden nie missen mögen; darum ist keine wirkliche Fröhlichkeit in ihm, sondern nur die große Sehnsucht nach etwas, das er nicht hat, die Sehnsucht des Leidenden und Kranken nach der Gesundheit, die ihm fehlt.“ (Ebd., 118) Da N. noch dazu – was angezweifelt werden darf – „gänzlich humorlos“ sei, kippe die aufgesetzte, herbeigewünschte Fröhlichkeit schließlich in Tragik um: „Und daher macht gerade ‚die fröhliche Wissenschaft‘ einen so tragischen Eindruck, unter Schmerzen ist sie entstanden, ausdrücklich hebt an ihrem Ende [gemeint ist die Erstausgabe von 1882, die mit FW 342 schloss] die Tragödie an. Incipit tragoedia – und damit endigt die zweite Periode und beginnt die Zeit Zarathustras“, für Ziegler „fraglos die wichtigste, weil selbständigste im Leben und Philosophieren Nietzsches“ (ebd.). Zieglers ‚unfröhliche‘ Deutung findet noch in späteren Interpretationen von FW Widerhall, so etwa bei Jaspers 1936 (s. u.) und Bonsels 1959, 10, der ganz ähnlich nur ein „schmerzliches Als-Ob der Fröhlichkeit“ in dem Werk erkennen kann und festhält: „So tarnt Nietzsche mit seinem unbeschwerten Wort [‚fröhlich‘] die Gefahr seines plötzlichen Aufbruchs und Überganges.“ (Ebd., 11)

Ganz anders bewertet demgegenüber N.s Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche den Status von FW in ihrer „Einführung“ zu der Ausgabe, die 1927 unter dem Titel *Die ewige Wiederkunft. Dichtungen* im Kröner-Verlag erschienen war und neben „Aphorismen über die Ewige Wiederkunft“ und „Gedichten aus dem Nachlaß“ (Förster-Nietzsche 1927, 425 f.) auch FW enthält. Zwar deutet Förster-Nietzsche, älteren Ordnungsmustern entsprechend, FW, mit der die ‚Wiederkunftslehre‘ sowie „die dichterische Periode Nietzsches“ beginne (ebd., XXII), vor allem „als eine Überleitung [...] von der kühleren, skeptischeren Zeit zu dem ‚Zarathustra‘, der die höchste Bejahung des Lebens verherrlichen soll-

te“ (ebd., XX). Indes bezeichnet sie bereits die zu Za führende ‚Überleitungsschrift‘ FW, offensichtlich inspiriert von N.s werkbezogenen Selbstaussagen in Briefen aus der Entstehungszeit der Erstausgabe, aber auch von späteren Äußerungen in FW Vorrede und der Retraktation in EH, als „durchflutet von neu-gewonnener Lebenslust und Lebenskraft und der innigsten Dankbarkeit dafür“ (ebd., XXI). Insbesondere „das vierte Buch“ sieht Förster-Nietzsche „von einer innigen Glücksempfindung durchweht“ (ebd.) – eine These, die sich bis in die moderne Forschung hinein durchgehalten bzw. sich in dieser erst vollends durchgesetzt hat und etwa bei Walter Kaufmann und Giorgio Colli in Gestalt der Privilegierung des Vierten Buchs als ‚gelungenster‘ und ‚heiterster Teil‘ von FW wiederbegegnen wird. Im Gegensatz zu diesen späteren Autoren (und im Anschluss an einige späte Selbsteinschätzungen ihres Bruders) stellt Förster-Nietzsche allerdings das in der neuen Ausgabe von 1887 hinzugekommene Fünfte Buch nicht unter FW IV, sondern schwärmt geradezu von dem „Reichtum seiner Gedanken und seines Ausdrucksvermögens“ und rückt es in die Nähe der von ihr zusammen mit Heinrich Köselitz aus dem Nachlass kompilierten WzM-Ausgabe: FW V präsentiere „die herrlichsten Aphorismen aus dem vorbereiteten Material“ für das vermeintliche Hauptwerk (ebd., XXIII). Abgesehen von der so konstruierten Zusammengehörigkeit mit WzM nimmt N.s Schwester damit zugleich die Hochschätzung vorweg, die gerade das Fünfte Buch in der Forschung Ende des 20., Anfang des 21. Jahrhunderts erfahren sollte (vgl. vor allem Lampert 1993, 299–442 u. Stegmaier 2012b).

Ebenfalls im Kröner-Verlag war 1930 eine vom späteren NSDAP-‚Parteiphilosophen‘ Alfred Baeumler verantwortete Taschenausgabe von FW erschienen, in deren Nachwort der Herausgeber zwar ähnlich wie Förster-Nietzsche auf ein zugrunde liegendes Hochgefühl N.s abstellt, dies aber nicht nur allgemein als persönliches Glücksempfinden begreift, sondern spezifischer als „Steigerung der Intensität [...], mit welcher Nietzsche nach der Vollendung der ‚Morgenröte‘ den Kampf fortsetzt“ (Baeumler 1930, 328). Baeumler spricht martialisch von einer Verschärfung „des Angriffs“ (ebd.); dazu passende Ausdrücke wie „Hauptgegner“, „schneidendste[] Kritik“ (ebd., 330), „Krieg“ (ebd., 332), „Kraft“ und „Dolchstich“ (ebd., 333) stecken das semantische Feld dieser Deutung ab. Die laut Baeumler mit FW intensivierten Attacken richten sich seines Erachtens gegen lebensfeindliche Moral, dekadente Kultur und demokratischen Liberalismus, wobei er N. in nationalistischer Gesinnung gegen den Vorwurf verteidigt, ein „Deutschenfeind“ zu sein; N. verachte lediglich die liberalen Deutschen seiner Gegenwart und fordere dagegen die ‚Züchtung‘ eines neuen, mitleidlosen Menschen-Typus. Der nationalsozialistischen N.-Vereinnahme ist damit zumal von FW aus der Weg gebahnt; von den Interpretationen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die FW wegen ihrer unpolemischen

„Ausgewogenheit“ gegenüber den „überspannten“ Tönen aus N.s Spätwerk bevorzugen, bleibt Baeumler denkbar weit entfernt. Obwohl er durchaus auf einzelne „Aphorismen“ aus dem Werk verweist oder kürzere Passagen aus ihnen zitiert, ist seine Tendenz klar erkennbar, es gerade von späteren Texten aus bzw. als deren Vorbereitung zu deuten: Explizit angeführt werden in diesem Zusammenhang JGB und WzM, aber natürlich auch Za, wobei der Hinweis auf „die Lehre von der Ewigen Wiederkunft“ und den ersten öffentlichen Auftritt von deren späterem „Verkünder [...] Zarathustra“ (ebd., 325) in den Schlussabschnitten des Vierten Buchs FW 341 und 342 auch hier nicht fehlen darf.

In Karl Löwiths 1935 zuerst erschienener Monographie *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (2. Auflage 1957 mit „Wiederkehr“ statt „Wiederkunft“ im Titel) kommt FW ebenfalls zur Sprache. Löwith legt das inzwischen längst etablierte Drei-Phasen-Modell zugrunde, präzisiert jedoch, ähnlich wie Förster-Nietzsche, dass nur „die vier ersten Bücher der *Fröhlichen Wissenschaft*“ die zweite „Periode“ beenden (Löwith 1987, 125); das Fünfte Buch klammert er aufgrund der späteren Entstehung damit aus. Löwith legt dieselbe Hochschätzung der ‚Wiederkunftslehre‘ wie schon 1894 Andreas-Salomé an den Tag und stipuliert: „Die dritte Periode beginnt auf dem Grunde des Gedankens der ewigen Wiederkehr mit dem *Zarathustra* und endet mit *Ecce homo*. Sie allein enthält Nietzsches eigene Philosophie.“ (Ebd.) Indes geht auch Löwith nicht von ganz strikten ‚Periodengrenzen‘ aus, sondern charakterisiert FW seinerseits auf die schon bekannte Weise als Übergangswerk, wenngleich stark eingeschränkt auf konkrete Textpassagen. So meint er einen „kritische[n] Überschnitt von der zweiten zur dritten Periode“ zu erkennen, „der sich nachträglich in den Aphorismen 341 und 342 ausspricht“ (ebd.), wobei die Rede von Nachträglichkeit insofern irreführend ist, als diese Abschnitte bereits in der Erstausgabe von 1882 enthalten waren und – wie alle älteren Textteile – in der Neuausgabe von 1887 unverändert blieben.

Auch Karl Jaspers neigt in seinem 1936 erstmals erschienenen Buch *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* dazu, FW als bloßen Übergang zu Za zu verstehen. Nicht nur als Abschluss von Altem erscheint FW bei ihm, sondern auch als Übergang zu Neuem. Das Schema ähnelt vor allem in puncto ‚Unfröhlichkeit‘ dem Zieglers stark. Jaspers konstatiert: „Seit 1881 wußte Nietzsche also auch mit inhaltlicher Entschiedenheit, daß etwas ganz Neues beginne. In der Folge kommt es im Erschrecken und mit dem Bewußtsein eines ungeheuren Ernstes zum Ausdruck. [...] Die erste Erscheinung dieses Neuen ist im Werk der ‚Zarathustra‘, nachdem in der ‚Morgenröte‘ schon die frühesten Spuren, in der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ deutliche Anfänge sich gezeigt haben. Angesichts dieses Neuen – noch bevor der Zarathustra da ist –

rechnet Nietzsche die ‚Fröhliche Wissenschaft‘ schon im Augenblick ihres Abschlusses noch zum Vergangenen der zweiten Periode [...]. Mit dem ersten Buch des Zarathustra dagegen ist sich Nietzsche sogleich des außerordentlichen Einschnittes im Werk bewußt“ (Jaspers 1936, 37). Wie die zuvor genannten Autoren im Gefolge Andreas-Salomés vertritt Jaspers ebenfalls ein Drei-Perioden-Modell von N.s Werk, wonach FW in „Nietzsches endgültiger Philosophie“ (ebd., 32) mündet, die für ihn ebenfalls fulminant mit Za beginnt (obwohl Jaspers der ‚ewigen Wiederkehr‘ wegen ihrer „faktischen Bodenlosigkeit“ [ebd., 322] ablehnend gegenübersteht).

Eine schon deutlich prominentere Bedeutung kommt FW in Martin Heideggers einflussreicher N.-Interpretation zu, die freilich ebenfalls auf Za (als „Vorhalle“) und vor allem auf WzM (als geplantes „Hauptwerk“) konzentriert ist (HGA 6/1, 9 f.). Heideggers N.-Rezeption hatte entscheidenden Anteil an der Etablierung der neueren philosophischen N.-Forschung und prägte lange Zeit weltweit das N.-Verständnis. In Heideggers prominentem Aufsatz *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* von 1943 heißt es über FW 125 (einen Text, der nicht zuletzt durch Heideggers Auslegung zu den bekanntesten Abschnitten der gesamten Schrift gehört): „Nietzsche hat das Wort ‚Gott ist tot‘ zum ersten Mal im dritten Buch der 1882 erschienenen Schrift ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ ausgesprochen. Mit dieser Schrift beginnt der Weg Nietzsches zur Ausbildung seiner metaphysischen Grundstellung.“ (HGA 5, 214) Heidegger deutet FW also ebenfalls als Übergangswerk, hebt aber nicht auf den Abschluss des Alten, vielmehr auf den Beginn des Neuen ab. Mit diesem Neuen als dem Ausbau einer „metaphysischen Grundstellung“ ist gemeint, dass der ‚eigentliche‘ N. als der Denker des Nihilismus die letzte Vollendungsgestalt der abendländischen Metaphysik sei. Heidegger dekretiert: „Der Versuch, Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ zu erläutern, ist gleichbedeutend mit der Aufgabe darzulegen, was Nietzsche unter Nihilismus versteht, und so zu zeigen, wie Nietzsche selbst zum Nihilismus steht.“ (Ebd., 217) Auch in dem auf Vorlesungen, Vorträgen und Abhandlungen aus der Zeit zwischen 1936 und 1949 zurückgehenden, zweibändigen *Nietzsche-Buch*, das in erster Auflage 1961 erschien, geht Heidegger auf FW ein und stellt heraus, dass es sich dabei um eine „Wandlung“ in N.s Denken handle. Im Abschnitt „Die ewige Wiederkehr des Gleichen“ in *Nietzsche I* heißt es hinsichtlich N.s ‚Lehre‘ von der ewigen Wiederkunft, die Heidegger zusammen mit dem Gedanken des Willens zur Macht als N.s Bestimmung des ‚Seins des Seienden‘ versteht, abermals, dass mit FW das ‚eigentliche‘ Denken N.s beginne: „Mit dem Augenblick, da ‚der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke‘ über ihn kam, wurde die schon seit einiger Zeit sich bahnbrechende Wandlung seiner Grundstimmung endgültig. Die Vorbereitung einer Wandlung“ erblickt Heidegger zwar bereits in M, die „endgültige Festigung der gewandelten Grundstimmung,

aus der heraus Nietzsche erst fest in sein Schicksal kommt“, geschehe dagegen in FW (HGA 6/1, 234). Da sich Heidegger im zitierten Kapitel mehr für die ‚ewige Wiederkunft‘ als für den ‚Tod Gottes‘ interessiert, thematisiert er hier nicht FW 125, sondern FW 341 (und FW 342) als „Nietzsches erste Mitteilung der Wiederkunftslehre“ (ebd., 238).

Die eigentliche Aufwertung von FW als eigenständigem Werk ereignete sich aber erst in der Forschung der 1970er Jahre. Eine wichtige Rolle kommt hierbei Walter Kaufmann zu. Kaufmann, der im Gegensatz zu Heidegger generell für eine Bevorzugung der veröffentlichten Werke gegenüber dem Nachlass eintritt, beginnt die „Translator's Introduction“ seiner 1974 erschienenen englischsprachigen Übersetzung von FW (unter dem Titel *The Gay Science*) mit den programmatischen Worten: „*The Gay Science* is one of Nietzsche's most beautiful and important books.“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 3) Kaufmann reflektiert die Unterschiede zwischen den beiden Ausgaben von FW (1882 u. 1887) und hebt hervor, dass es sich um ein durchkomponiertes, wohlstrukturiertes Werk handelt, das missverstanden werde, wenn man es als lose Sammlung voneinander unabhängiger Aphorismen liest: „What may at first seem to be a haphazard sequence of aphorisms turns out to be a carefully crafted composition in which almost every section means much more in context than will ever be noted by readers who assume, in flat defiance of Nietzsche's own repeated pleas to the contrary, that each section is a selfsufficient aphorism. The structure is extremely important“ (ebd., 15). In diesem Zusammenhang betont Kaufmann auch, dass die lyrischen Paratexte, „the Prelude and Appendix, a substantial part of the book“ ausmachen (ebd., 3) Dessen ungeachtet verfährt Kaufmann in seinen Ausführungen zu „The Structure of *The Gay Science*“ stark gewichtend und kapriziert sich – durchaus im Sinne älterer Lesarten, v. a. Heideggers – auf die Abschnitte FW 125 und FW 340–342. Den Hauptakzent legt er auf den Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr‘, der vor dem Hintergrund der Diagnose ‚Gott ist tot‘ zu verstehen sei (vgl. ebd., 15). Darüber hinaus und damit verbunden erblickt Kaufmann in der Abfolge der einzelnen ‚Bücher‘ von FW einen stetige Qualitätssteigerung, die – entsprechend den Selbstaussagen N.s nach Erscheinen der Erstausgabe – im Vierten Buch gipfele: „[O]f the first four books which comprised the original edition, *Sanctus Januarius* is the most impressive. There is a steady crescendo. Book I is inferior to what follows; Book II gradually picks up strength; Book III is far better still“ (ebd., 20). Das Fünfte Buch, das erst in der zweiten Ausgabe von 1887 hinzukam, gehört für Kaufmann nicht mehr in diese aufsteigende Linie, sondern stehe dem Rest eher wie ein eigenständiger Text gegenüber, der aber für das Spätwerk durchaus wichtig sei: „Book V is late Nietzsche and belongs with the major works of his maturity“ (ebd.). Gleichwohl betont Kaufmann nicht bloß allgemein, dass FW V

„picks up themes introduced earlier“ (ebd., 15), sondern konkretisiert dies mit Blick auf den von ihm abschließend noch besonders hervorgehobenen Themenkomplex „Germans, Jews, and Women“ (ebd., 21), indem er auf Verbindungen zwischen Abschnitten aus dem Zweiten (FW 68 u. 71), Dritten (FW 134–140 u. 149) und Fünften Buch (FW 356–358 u. 361) hinweist. Darüber hinaus enthalte FW aber auch „some of Nietzsche’s most sustained treatments of important epistemological questions as well as some of his most profound observations about art and ethics“ (ebd.), so dass FW – neben Za und den späteren Schriften – als eines der wichtigsten Werke N.s zu betrachten sei.

Ähnlich wie Kaufmann, dessen Wertschätzung von FW aber noch überbietend, äußert sich Giorgio Colli in seinem Vorwort zu einer italienischen Taschenbuchausgabe von 1977, das 1980 auf Deutsch als Nachwort in KSA 3 abgedruckt wurde und schon dadurch besondere Autorität erhielt: „*Die fröhliche Wissenschaft*“, so Colli, besitzt „geradezu reformierenden Charakter; sie ist Nietzsches gelungenster Versuch philosophischer Mitteilung“ (KSA 3, 660). Colli betont nicht nur, wie bereits frühere Interpreten, den Übergangs- oder Wandlungs-Charakter von FW, wenn er von ihrem „reformierenden Charakter“ spricht; vielmehr hält er FW für N.s ‚bestes‘ philosophisches Werk überhaupt und stellt sie in dieser Hinsicht also auch über Za, das Spätwerk oder den späten Nachlass – womit er die von der älteren Forschung etablierte Rangordnung vollends verwirft. Durch die Brille von N.s nachträglicher Vorrede erblickt er in FW eine „einzige Erfahrung völliger ‚Gesundheit‘“, die Colli als „magische[n] Augenblick der Ausgewogenheit“ beschreibt und auf die hiermit ins Werk gesetzte „Koexistenz“ von „Dichter und Wissenschaftler“ bezieht (ebd.), wie sie bereits in der zeitgenössischen Rezension von Ernst Wagner angesprochen wurde. Der Grundcharakter der Schrift sei demgemäß „die Heiterkeit und das souveräne, ganz leichte In-der-Schwebe-Bleiben“ (ebd., 662). Dies gelte allerdings nur für die Erstausgabe von FW, die auch Colli im Vierten Buch gipfeln sieht. Explizit klammert er die in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen Textpartien aus, insbesondere das Fünfte Buch, das er, auch hierin Kaufmann radikalisierend, nicht nur vom Rest absetzt, sondern vor allem gegenüber FW IV deutlich abwertet. Colli meint am Ende seines Vor- bzw. Nachwortes: „Während das abschließende Buch der ersten Auflage, ‚Sanctus Januarius‘, jenen bereits angedeuteten Höhepunkt einer magischen Harmonie erreicht, gelingt es den späteren Zusätzen nicht mehr, dieses äußerst empfindliche Gleichgewicht zu halten. Man vergleiche – als ein Beispiel unter vielen – den Aphorismus 373, der grimmig die Wissenschaft kritisiert, mit dem davorliegenden Aphorismus 293, der gelassen und scharfsinnig ihre Anerkennung fordert.“ (Ebd., 663) Colli attestiert dem Fünften Buch also insgesamt einen gereizten, aggressiven Tonfall, wohingegen derjenige der Erstausgabe noch viel ausgewogener sei.

Diesem Urteil schließen sich wenig später erschienene Nachworte an. So erblickt auch Ralph-Rainer Wuthenow im Nachwort zur Insel-Ausgabe von 1982 im Vierten Buch den Höhepunkt der „Heiterkeit“, im Fünften Buch jedoch „eine Radikalisierung von Nietzsches Position, [...] eine Verdüsterung der Prognosen, überdies eine zunehmende Schroffheit des Tones“ (Wuthenow 1982, 314 f.). Und ähnlich vernimmt ebenfalls Renate Reschke in ihrem „Essay“ zur 1990 erschienenen Leipziger Reclam-Ausgabe in FW V einen „Ton der Polemik“, mit dem „die Position des Ausgleichs verlassen“ werde, der in den früheren Werkteilen vorherrschte (Reschke 1990b, 392). Dies hielt Lampert 1993, 299–442 jedoch nicht davon ab, in seiner Monographie *Nietzsche and Modern Times* dem Fünften Buch besondere Aufmerksamkeit zu widmen, das er zu einem philosophischen Grundlagentext von epochaler Bedeutung erklärte (vgl. ebd., 302) und als erster Interpret Abschnitt für Abschnitt durchsprach.

In den Jahren um die Jahrtausendwende intensivierte sich die forschersche Auseinandersetzung mit FW nochmals. Für die ältere Beschäftigung mit dem Werk standen, abgesehen von der Frage nach der Übergangsfunktion zur ‚reifen Philosophie‘ N.s, einzelne Themen (Tod Gottes, Ewige Wiederkehr) und Abschnitte (vor allem FW 125 und FW 341) im Vordergrund. Demgegenüber rückte FW in der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts, vorbereitet durch die Aufwertung in den essayistischen Vor- und Nachworten zu den neueren Ausgaben, verstärkt in den Fokus von umfangreicheren, weiter ausgreifenden und detaillierteren Spezialuntersuchungen. So veröffentlichte Marco Brusotti, der im 1991 erschienenen Kindler-Artikel FW auf der Linie Collis als „eine Art goldene Mitte im Werk Nietzsches“ bezeichnete (Brusotti 1991, 426), im Jahr 1997 seine wichtige Monographie *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Darin befasst er sich im vierten und fünften Kapitel eingehend mit FW und deutet die Erstausgabe von 1882 insbesondere in Bezug auf das Verhältnis von philosophischer Wahrheit und ästhetischem Schein als N.s „Abschied von der Freigeisterei“ (Brusotti 1997b, 490). Ebenfalls 1997 erschien in Band 26 der *Nietzsche-Studien* mit einer eigenen Sektion zu FW eine Reihe von Spezialbeiträgen, die auf eine Tagung zurückgehen, welche im Jahr 1995 in Sils-Maria stattfand und der FW-Forschung weitere neue Impulse im Hinblick auf konzeptionelle, aber auch editions geschichtliche Aspekte des Werks gab (Brusotti 1997a, Groddeck 1997, Mattenklott 1997, Reschke 1997 u. Salaquarda 1997). In den 1990er Jahren erstarkte ferner die Quellenforschung zu FW, wovon diverse Nachweisbeiträge in den *Nietzsche-Studien* seit 1990 zeugen, aber auch die quellenphilologischen Erkenntnisse über einzelne FW-Abschnitte in Andrea Orsucci's monographischer Studie *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild* (1996).

Im Jahr 2000 erschien auf Englisch die erste ausschließlich FW gewidmete Monographie; unter dem Titel *Comic Relief* vertrat Kathleen Marie Higgins da-

rin die innovative These, dass N.s Werk nicht nur eine ‚fröhliche‘ oder ‚heitere‘ Grundstimmung, sondern geradezu eine humoristische Intention erkennen lasse. Dabei wandte sie sich nicht nur den großen Themenkomplexen wie Kunst, Frauen, Tod Gottes und ewige Wiederkehr zu, sondern vergleichsweise ausführlich auch den lyrischen Texten des Vorspiels. Allerdings konzentriert sich Higgins weitgehend auf die Erstausgabe von FW; das Fünfte Buch wird abschließend nur flüchtig gestreift (vgl. Higgins 2000, 169–172), während Vorrede und Anhang nahezu gänzlich ausgespart bleiben.

Neue Wege sucht in seinem Nachwort zur ebenfalls 2000 veröffentlichten Reclam-Ausgabe von FW auch Günter Figal zu beschreiten, wenn er meint, es handle sich bei diesem Werk um die „philosophische Fassung eines Romans“, weshalb es auch zu lesen sei „wie ein Roman“ (Figal 2000b, 314). Diese These wurde indes in jüngerer Zeit aus literaturwissenschaftlicher Sicht zurückgewiesen (vgl. Zittel 2015, 53) – mit Recht, auch wenn natürlich gegen die von Figal (ähnlich wie schon von Kaufmann in Nietzsche 1974, 15) angeratene Lektüre des Buchs „im Zusammenhang, mit Aufmerksamkeit auf seine Komposition“ (Figal 2000b, 314) prinzipiell nichts einzuwenden ist. Aber diese Lektüreempfehlung gilt auch für andere Werke N.s, ohne dass diese als Romane zu klassifizieren wären. Zugleich versichert Figal aber, es gehe nicht darum, „Philosophie und Wissenschaft mit der Kunst zu identifizieren“ (ebd., 320). Außerdem repetiert er mehrere Topoi der Rezeptionsgeschichte seit den 1970er Jahren. So findet sich bei ihm etwa die an Kaufmann und Colli erinnernde Ansicht wieder, N.s Denken sei in FW nicht nur an einem Wendepunkt angekommen, sondern im Vergleich mit „seine[n] späteren Bücher[n]“ besonders „glücklich realisiert“ (ebd., 324), ganz „ohne [...] verkrampfte Polemik“, dafür mit großer „Leichtigkeit und Eleganz philosophischer Artikulation“ (ebd., 325). Ja, es handle sich „vielleicht“ sogar um „das klarste philosophische Buch der Moderne überhaupt“ (ebd.), dessen Grundzug Figal als einen ‚freigeistigen Perspektivismus‘ charakterisiert (vgl. ebd., 318). Darüber hinaus folgt er Kaufmann und Colli auch darin, den konzeptionellen Mittel- und Höhepunkt von FW im ‚heiterbejahenden‘ Vierten Buch zu sehen. Dieses handle „vom Autor selbst“ (ebd., 321), wobei schließlich in FW 341 „die Vorstellung der ewigen Wiederkunft [...] zum Prüfstein des Jasagenkönnens“ zum „eigenen Leben“ werde (ebd., 323). Anders als Colli und Reschke nimmt Figal allerdings das in der neuen Ausgabe von 1887 hinzugefügte Fünfte Buch von den „missionarischen, rechthaberischen Töne[n]“ aus, „die manches im Werk des späteren Nietzsche problematisch machen“ (ebd., 324). Hier zeichnet sich eine – in der deutschsprachigen Forschung nicht selbstverständliche – Tendenz zur Rehabilitierung von FW V ab, die von der neueren Sekundärliteratur der 2010er Jahre dann verstärkt fortgesetzt wurde.

Das internationale Forschungsinteresse an FW intensivierte sich in der letzten Dekade vor dem Erscheinen von NK 3/2 nochmals und förderte gleich mehrere einschlägige Publikationen zutage, die sich zum Ziel setzten, die von der neueren Forschung gebahnten Wege weiterzugehen und zugleich weitere innovative Zugänge zu erschließen. Abgesehen von dem primär für Studienanfänger bzw. interessierte Laien konzipierten englischsprachigen Einführungsband von Langer 2010 ist zunächst der ebenfalls 2010 von Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni und Patrick Wotling herausgegebene Sammelband *Lecture della ‚Gaia scienza‘ / Lectures du ‚Gai savoir‘* zu nennen. Er enthält Beiträge auf Deutsch, Französisch und Italienisch zu ausgewählten Themen und Teilen von FW, vor allem zum Zweiten und Fünften Buch (vgl. die Beiträge von Bailey, Branco, Wotling und Stegmaier), aber auch zu einzelnen Abschnitten wie insbesondere zu dem forschungsgeschichtlich bedeutenden, gleich in vier Aufsätzen behandelten Abschnitt FW 354 (vgl. Garcia, Gori, Kupin und Sooväli) sowie zu leitenden Motiven wie Physiologie, Leib und Gesundheit (vgl. Souladié, Faustino und Müller) oder Geschlecht/Weiblichkeit und Liebe (vgl. Marton und Piazzesi).

Im Unterschied zu diesem selektiven Zugriff auf FW im Ganzen widmet sich die umfangreiche Monographie von Werner Stegmaier, die 2012 unter dem Titel *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“* erschienen ist, ausschließlich den 41 Abschnitten des Fünften Buchs (FW 343–383). Entgegen dessen (im deutschsprachigen Raum) langanhaltender Marginalisierung bzw. Degradierung nimmt Stegmaier es gezielt unter die Lupe, und zwar mit dem Anspruch, es als die Vollendung von N.s ‚aphoristischem‘ Denken zu erweisen. Zwar wurde, wie angedeutet, eine Aufwertung des Fünften Buchs schon von anderen Autoren vereinzelt vorbereitet bzw. vorgenommen (vgl. neben den bereits genannten auch Schacht 1988, bes. 70 f. u. 76–83, Giametta 1998 und Young 2010, 439–449). Doch Stegmaier erklärte FW V mit besonderem Nachdruck nicht nur zum wichtigsten Part von FW, sondern von N.s Denken überhaupt. Stegmaier ist überzeugt: „Im V. Buch der FW erreicht Nietzsches Philosophieren den Gipfel seiner befreienden Fröhlichkeit und seine Kunst des Aphorismus ihre volle Reife und größte Dichte. Sein zuvor nach dem Vorbild Voltaires in viele Richtungen weisendes Philosophieren konzentriert sich, strafft sich, zielt nun auf die grundlegenden Fragen; Nietzsche erlaubt sich keinerlei Entspannungen, Abweichungen, Beiläufigkeiten mehr; unter seinen Aphorismen-Büchern ist das V. Buch der FW das prägnanteste.“ (Stegmaier 2012b, 61) Wie so oft bei steilen Thesen, ist freilich auch hier Vorsicht angebracht.

Einen neuen, wichtigen Schritt zur systematischen Erschließung und Würdigung von FW als Gesamtwerk stellt der deutsch- und englischsprachige ‚koo-

perative Kommentar‘ dar, den Christian Benne und Jutta Georg 2015 in der Reihe *Klassiker Auslegen* herausgegeben haben. Dem üblichen Aufbau der Reihe entsprechend, liefern die einzelnen, von amerikanischen, deutschen, italienischen und französischen Forschenden verfassten Beiträge dieses Bandes, der Anordnung des zugrunde liegenden Werks folgend, Interpretationen zu allen Teilen von FW (in der zweiten Fassung von 1887) – von der Vorrede bis zum Anhang. Damit wurde eine repräsentative Gesamtdarstellung zu FW vorgelegt, die allerdings insofern kein geschlossenes und vollständiges Bild abgibt, als zum einen recht unterschiedliche Interpretationsansätze zu Wort kommen und zum anderen das Aufsatzformat *per se* nur skizzenhafte Überblicksdarstellungen mit mehr oder weniger stark selektiver Gewichtung erlaubt. Die Tiefenschärfe eines ausdifferenzierten Stellenkommentars kann dadurch natürlich nicht erreicht werden.

Der 2016 von Katharina Grätz und mir herausgegebene Tagungsband *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“* gehört ebenfalls in das Spektrum jüngerer Publikationen, die ein eigenes Gewicht auf die Untersuchung von FW legen und dabei neue thematische und methodische Akzente setzen. So beschäftigen sich die in dem Band enthaltenen zwölf Beiträge zu exemplarischen Teilen von FW (aus der Vorrede, dem Ersten, Zweiten, Dritten und Fünften Buch) durchgängig mit der im Bandtitel angezeigten Frage nach der Bedeutung der literarischen Form und poetologischen Thematik von FW, die damit ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Der Band geht nicht mehr, wie ältere Forschungsbeiträge, von einer teleologischen ‚Entwicklung‘ von FW zu Za aus, wohl aber von einer darstellerischen und thematischen Schnittmenge beider Werke, die über die ‚Verklammerung‘ durch den Schluss von FW IV und den Beginn von Za I weit hinausreicht. Der hierbei ausgeblendeten, aber sachlich eng damit zusammenhängenden Frage nach den lyrischen Anteilen von FW widmen sich mehrere Aufsätze in dem ebenfalls von Katharina Grätz und mir 2017 herausgegebenen Band *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption* (vgl. die Aufsätze von Wenner, Forrer und Patoussis) sowie ausführlicher noch in dem im selben Jahr von Christian Benne und Claus Zittel edierten *Kompendium zu Nietzsche und die Lyrik* (vgl. die Beiträge von Kaufmann, Bloch, Crescenzi, Baldelli, Itoda, Günther, Schubert, Benne, Stegmaier und Wokalek).

In seiner 2018 veröffentlichten Monographie *Le gai savoir de Nietzsche. Une manière divine de penser* unternimmt Olivier Ponton den Versuch, FW primär von den beiden prominenten Themen des Gottestodes und der ewigen Wiederkunft aus zu erschließen und innerhalb der älteren sowie neueren europäischen Geistesgeschichte zu kontextualisieren, wobei einzelne Abschnitte wie FW 125, FW 276, FW 324 und FW 341 wiederholt umkreist werden. Während

der Arbeit am vorliegenden Kommentar erschien schließlich auch Michael Ures englischsprachige Einführung zu FW (Ure 2019), die ausgewählte Abschnitte aus allen fünf Büchern betrachtet. Ure legt die zweite Ausgabe von 1887 zugrunde, reflektiert schon in seiner Kapitelanordnung die spätere Entstehung der Vorrede, die entsprechend erst am Schluss behandelt wird, spart jedoch die lyrischen Rahmen-Texte aus.

Aus dem weiteren Spektrum der Spezialpublikationen zu FW seien zuletzt noch einige einschlägige Überblicksartikel in verschiedenen Kompendien und Handbüchern erwähnt: Schacht 1988, Koelb 1990, Magnus/Higgins 1996, 35–38, Ries/Kiesow in NH 111–119, Janaway 2013 und Jenkins 2018, sowie ausführlichere Buchkapitel: Young 1992, 92–116, Franco 2011, 161–224, Lampert 2017, 203–336 (vor allem zu FW IV), Ansell-Pearson 2018a, 113–134, Meyer 2019a, 183–258 und Saarinen 2019, 116–184.

II Stellenkommentar

Der Titel

Titel *Die fröhliche Wissenschaft*. / („la gaya scienza“) Der Titel ist von komplexem Anspielungsreichtum und vereinigt verschiedene, allerdings eng miteinander zusammenhängende Bedeutungsaspekte. Aufgrund der „eigentümliche[n] Wendung der Bedeutung“ rechnet Meyer 1914, 128 den „Buchtitel ‚Fröhliche Wissenschaft‘ (gaya scienza)“ zu N.s eigenen Wortbildungen, obwohl das Syntagma schon vor N. belegt ist. Die Titelwahl hat – wie so oft bei N. – eine eigene Geschichte. Während die Schrift in der ersten Ausgabe von 1882 lediglich *Die fröhliche Wissenschaft* hieß, kam erst in der stark erweiterten Neuauflage von 1887 der Untertitel („la gaya scienza“) hinzu. Nachdem N. ursprünglich erwogen hatte, das Buch einfach als zweiten Teil von M erscheinen zu lassen (vgl. ÜK 1), ist „die fröhliche Wissenschaft“ als Titellentwurf zum ersten Mal in einem Nachlass-Notat aus dem Frühjahr 1882 belegt. Darin listet N. unter diesem Titel fünf Überschriften auf, die zum Teil – und in etwas anderer Reihenfolge – bereits auf die späteren Teile der Erstausgabe von FW verweisen: „1. Sanctus Januarius. / 2. Über Künstler und Frauen. / 3. Gedanken eines Gottlosen. / 4. Aus dem ‚moralischen Tagebuche‘. / 5. ‚Scherz, List und Rache‘. Sinnsprüche.“ (NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 22–26; M III 6, 25) Am 8. Mai 1882 offeriert N. dann seinem damaligen Verleger Ernst Schmeitzner für den Herbst dieses Jahres ein Druckmanuskript mit dem „Titel ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ (mit vielen Epigrammen in Versen!!!)“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 224, S. 191, Z. 12–14). Spätestens zu diesem Zeitpunkt war die prinzipielle Entscheidung über den neuen Titel also bereits gefallen. Allerdings zog N. schon in dieser Zeit auch den erst 1887 hinzugekommenen Zusatz in Erwägung. Ein nachgelassenes Notat aus dem Sommer 1882 lautet: „Studien aller Art / zu / ‚die fröhliche Wissenschaft.‘ (la gaya scienza)“ (NL 1882, 21[Titel], KSA 9, 681).

Die von N. später in Klammern und Anführungszeichen als Untertitel hinzugefügte provenzalische Wendung „la gaya scienza“ (vgl. italienisch: „la gaia scienza“ und katalanisch: „la gaya ciència“), die zum ersten Mal im Nachlass des Jahres 1881 belegt ist (vgl. NL 1881, 11[337], KSA 9, 573), bedeutet dasselbe wie „fröhliche Wissenschaft“, „fröhliches Wissen“ – ebenso wie die bei N. gleichfalls zu findende okzitanische Formel „gai saber“, die er alternativ zu „la gaya scienza“ als Untertitel für die Neuauflage FW erwog (vgl. Brief an Fritsch, 07.08.1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 730, S. 226, Z. 85 f.). Die Wendungen gehen, wie in ÜK 1 schon angedeutet, auf eine literarische Bewegung zurück, die unter der Losung „gai saber“ von Toulouse ausging (vgl. hierzu Paden 1995, 183). Dort wurde im Jahr 1323 unter dem vollen Titel *Consistori de la Sub-*

regaya Companhia del Gai Saber von sieben wohlhabenden Bürgern (den ‚sieben Trobadors‘) ein Dichterkreis gegründet, der darum bemüht war, die ältere Tradition der okzitanischen Trobador-Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts zu bewahren und fortzuführen. Ausgehend von den poetologischen Regeln, die Guilhem Molinier in seinem Werk *Leys d'Amor* (1328) formulierte, wurden jährliche Dichterwettstreite unter dem Titel *Jocs Florals* („Blumenspiele“, *Jeux Floraux*) veranstaltet (vgl. Bernsen 2006, 1988). Nach diesem Vorbild folgte 70 Jahre später, im Jahr 1393, auf Anordnung von Johann I. von Aragon (1330–1396) in Barcelona die Gründung eines *Consistori de la Gaia Ciència*. Die bei N. mehrfach begegnenden Formeln „gai saber“ und „gaya scienza“ stammen nicht aus der ursprünglichen Trobadorkultur selbst, sondern kommen erst mit der Gründung des *Consistori del Gai Saber* in Toulouse sowie des – weniger bekannten – *Consistori de la Gaia Ciència* in Barcelona als programmatische (Selbst-)Bezeichnungen auf.

Zwar hätte sich N. bereits in Julius Leopold Kleins *Geschichte des italienischen Drama's* von 1866 darüber informieren können, dass mit dem Ausdruck „gai-saber [...] die Akademie von Toulouse die Poesie der Troubadoure“ erst „nach dem Verfall derselben (1290) nannte“ (Klein 1866, 60; vgl. auch Ambros 1862–1868, 216, wo ebenfalls auf das vergleichsweise späte Aufkommen der entsprechenden Wendungen hingewiesen wird: „art de trobar, später gay-saber oder gaya ciencia, die fröhliche Wissenschaft“). Anscheinend hat N. dies aber nicht zur Kenntnis genommen. Wenn er die Formeln „gaya scienza“ (seit 1881) und „gai saber“ (seit Frühjahr 1885; s. u.) verwendet, meint er jedenfalls nicht den späteren ‚Wiederbelebungsversuch‘, sondern die ältere Trobadorkultur des Hochmittelalters (vgl. hierzu Mölk 1982, 5). Dies wird deutlich, wenn etwa in JGB von „den provençalischen Ritter-Dichtern“ geschwärmt wird: von „jenen prachtvollen erfinderischen Menschen des ‚gai saber‘, denen Europa so Vieles und beinahe sich selbst verdankt“ (JGB 260, KSA 5, 212, 20–23; vgl. NK 5/1, S. 753–755), oder wenn es in EH über die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* heißt, sie „erinnern ganz ausdrücklich an den provençalischen Begriff der ‚gaya scienza‘, an jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalien gegen alle zweideutigen Culturen abhebt“ (EH FW, KSA 6, 333, 24–334, 3). Der Hinweis auf die „Frühkultur der Provençalien“ macht hinreichend deutlich, dass N. nicht den Dichterkreis *Consistori del Gai Saber*, sondern die ‚authentischen‘ Trobadors im Sinn hat. Indes war es zu N.s Zeit nicht unüblich, die spätere Wendung auf die frühere Tradition zurückzubeziehen; noch in der jüngeren Forschung bezeichnen einige Romanisten die altokzitanische Trobador-Lyrik anachronistisch als „fröhliche Wissenschaft“ (vgl. bes. Mancini 2009).

Dass N. von Anfang an die provenzalische Trobadorichtung vor Augen hatte, als er den Titel für sein Werk wählte, belegt eine Aussage aus seinem

Brief an Erwin Rohde von Anfang Dezember 1882: „Was den Titel ‚fröhliche Wissenschaft‘ betrifft, so habe ich nur an die *gaya scienza* der Troubadours gedacht“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 345, S. 292, Z. 34 f.). Auch wenn diese Behauptung in ihrer Ausschließlichkeit gewiss etwas zu einseitig ist, zeigt sie doch, dass N. dieser Anspielungshorizont schon früh bekannt und wichtig war. Später, im Vorfeld der Neuausgabe von FW, beklagte N. – bzw. seine Autor-Figur – das Missverständnis, auf das der Titel bei den zeitgenössischen Lesern gestoßen sei. So bemerkt er in einem nachgelassenen Entwurf zur „Vorrede“ gegen Ende 1885: „Von dieser ‚fröhl. W.‘ hat man gar Nichts verstanden; nicht / einmal den Titel, über dessen provenzalische Herkunft ‚Sinn‘ wenigstens viele Gelehrte“ (KGW IX 5, W I 8, 64, 6–8 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 150, 16–18). Man wird diesen abgebrochenen Satz wohl folgendermaßen ergänzen dürfen: ‚über dessen provenzalische Herkunft wenigstens viele Gelehrte nichts wussten.‘ Im selben Notat ist des Weiteren nicht nur allgemein die Rede vom „Mißverständnis der ‚Heiterkeit‘“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 15 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 150, 8), sondern konkreter noch „von einigen Gelehrten, welche ‚deren Eitelkeit an dem Worte‘ / ‚Wissenschaft‘ Anstoß nahmen‘ (‘mir‘ – sie gaben mir‘ zu verstehen gaben, das ‚Das‘ sei ‚fröhlich‘ vielleicht, sicherlich / aber nicht ‚Wissenschaft‘–)“ (KGW IX 5, W I 8, 64, 29–34 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 151, 18–21). Campioni 2010b, 15 f. hat darauf hingewiesen, dass N. hier wohl vor allem an Erwin Rohde denkt, in dessen Brief vom 26. November 1882 es über FW heißt: „diese fröhliche Wissenschaft will mir freilich noch immer nicht wie eine Wissenschaft erscheinen, aber sie wird nun wirklich immer freier und fröhlicher“ (KGB III 2, Nr. 158, S. 307, Z. 13–15). – Nicht von ungefähr war es auch Rohde, den N. kurz darauf auf die titelgebende provenzalische Trobadorkultur aufmerksam machte.

Als N. sich anschickt, bei seinem neuen (und alten) Verleger Ernst Wilhelm Fritsch in Leipzig Neuauflagen seiner früheren Werke erscheinen zu lassen, fasst er den Entschluss, den einst schon für die erste Ausgabe von FW erwogenen Untertitel für die zweite Ausgabe tatsächlich zu realisieren – zunächst allerdings noch, wie gesagt, in der Variante „gai saber“. Ausdrücklich begründet er dies Fritsch gegenüber im Brief vom 7. August 1886 unter Hinweis auf das Missverständnis, mit dem der Titel bislang aufgenommen worden sei. So hält er es für „nützlich“, dort „eine kleine Erläuterung“ beizufügen, „wo ich das Mißverständliche eines Titels erprobt habe (z. B. zu ‚die fröhliche Wissenschaft‘ der Zusatz in Parenthese ‚gai saber‘, damit man an den provençalischen Ursprung meines Titels und an jene Dichter-Ritter, die Troubadours erinnert wird, die mit jener Formel all ihr Können und Wollen zusammenfaßten“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 730, S. 226, Z. 84–89). Auch in einem nachgelassenen Entwurf der „Vorrede zur ‚Fröhl[ichen] Wissenschaft‘“ bezeichnet N. diese aus-

drücklich als „Buch[] des ‚gai / saber““ (KGW IX 5, W I 8, 63, 2 u. 38–40 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 149, 30 u. 151, 13). Ein etwas früheres Nachlass-Notat aus dem Frühling 1885 vermerkt sarkastisch, es handle sich bei der Formel „gai / saber“ um „zwei Worte, welche man freilich in Deutsch-/land nicht leicht ‚ins Deutsche‘ übersetzt“ (KGW IX 1, NVII 1, 70, 34–38 = NL 1885, 34[181], KSA 11, 482, 13 f.) – so dass die Absicht, den deutschen Titel durch den provenzalischen Untertitel besser verständlich zu machen, von vornherein unter zweifelhaften Vorzeichen stand.

Die Wendung „gai saber“ als Synonym für „gaya scienza“ und „fröhliche Wissenschaft“ taucht zum ersten Mal – möglicherweise angeregt durch die Lektüre von Saint-Ogan 1885 (s. u.) – im Nachlass des Frühjahrs 1885 auf: Im Vorfeld der Publikation von JGB, das auch insofern mit FW verzahnt ist, als N. vorübergehend erwog, das Fünfte Buch statt der Neuausgabe von FW besser JGB beizugeben, kommt „gai saber“ wiederholt als Haupttitel von geplanten Werken vor (vgl. auch NK KSA 5, 9, 2 f.). So lautet in KGW IX 1, N VII 1, 194, 2–8 (NL 1885, KSA 11, 34[1], 423, 1–4) ein Titellentwurf: „Gai saber. / Selbst-Bekenntnisse / Von / Friedr[ich] Nietzsche“. Ein weiterer Titellentwurf sieht vor: „Gai saber. / Versuch einer göttlichen Art zu / philosophiren. / Von / Friedrich Nietzsche.“ (KGW IX 1, N VII 1, 42, 16–24 = NL 1885, 34[213], KSA 11, 494, 1–5) Und gleich mehrmals erhält ein nie geschriebenes Buch „Gai saber“ den – später JGB gegebenen – Untertitel „Vorspiel [zu] einer Philosophie der Zukunft“ (so in KGW IX 4, W I 3, 4, 2–8 = NL 1885, 35[84], KSA 11, 547, 16 f., in KGW IX 4, W I 4, 51, 14–16 = NL 1885, 36[1], KSA 11, 549, 1 f., in NL 1885, 36[6], KSA 11, 551, 21 f., in KGW IX 4, W I 5, 48, 14 = NL 1885, 41[1], KSA 11, 669, 11 und in KGW IX 2, N VII 2, 120, 6 f. = NL 1885/86, 1[121], KSA 12, 39, 3 f.). Schließlich notiert N. noch den Titellentwurf „Gai saber. / Lieder des Prinzen / Vogelfrei. / Von Fr[iedrich] N[ietzsche]“ (KGW IX 5, W I 8, 142, 11–15, vgl. NL 1885/86, 2[73], KSA 12, 95, 11–13). Insgesamt gibt es im Nachlass von 1885 ca. zehn Stellen, an denen N. die provenzalische Wendung „gai saber“ benutzt (vgl. NK KSA 5, 19, 29–31; ausführlich Campioni 2010b u. Stegmaier 2012b, 35–39); in seinen Werken kommt sie jedoch lediglich in JGB 260 (s. o.) und JGB 293 vor. In JGB 293 stellt das Text-Ich die „fröhliche Wissenschaft“ seines eigenen Denkens der durch „Unmännlichkeit“ charakterisierten dekadenten Religion des Mitleids entgegen. Das „gute Amulet ‚gai saber““ (KSA 5, 236, 11–16; vgl. NK 5/1, S. 802) soll hier als Abwehrzauber gegen die schwächende, unmännliche Mitleidsreligion dienen.

Viel wurde in der Forschung über die Quellen von N.s Kenntnis des „gai saber“ bzw. der „gaya scienza“ spekuliert, ohne freilich zu letzten Gewissheiten zu gelangen. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kann allerdings davon ausgegangen werden, dass N. – wie so oft – seine entsprechenden

Kenntnisse nicht aus Primärlektüren, sondern aus verschiedenen Sekundär-darstellungen bezog. Die Quellenforschung hierzu reicht bis ins frühe 20. Jahr-hundert zurück und hat eine außerordentliche Vielzahl von möglichen Bezugs-texten im Angebot. Thomas Mann wirft in seinem Essay *Richard Wagner und kein Ende* von 1933 die Frage auf, „ob philologisch bekannt ist, daß Nietzsches Buchtitel ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ aus Schlegels *Lucinde* stammt“ (Mann 1993–1997, 4, 47). Indes war zu diesem Zeitpunkt nicht nur schon längst „phi-lologisch bekannt“, dass die Formel in Friedrich Schlegels Roman *Lucinde* (1799) vorkommt, sondern auch, dass es noch frühere und im Blick auf N. sogar einschlägigere Belegstellen gibt. So listet bereits Otto Ladendorf in sei-nem *Historischen Schlagwörterbuch* von 1906 in einem eigenen Artikel zum redensartlichen ‚Schlagwort‘ „Fröhliche Wissenschaft“ eine ganze Reihe von Bezugnahmen auf diesen Ausdruck vor N. auf: Als erster Text werden Herders *Briefe zu Beförderung der Humanität* von 1796 angeführt, in denen Herder „wiederholt [...] dieser anmutigen gereimten Hofverskunst“ gedenkt (Laden-dorf 1906, 96).

Im siebten Band von Herders *Humanitätsbriefen* heißt es über die Dichtung der Trobadores: „Glück also zum ersten Stral der neueren poetischen Morgenrö-the in Europa! Sie hat einen schönen Namen: die fröhliche Wissen-schaft, (gaya ciencia, gay saber;) möchte sie dessen immer werth seyn!“ (Her-der 1793–1797, 7, 84) Schon bei Herder werden also „Morgenröthe“ und „fröhliche Wissenschaft“ in einem Atemzug genannt. Besonders wichtig mit Blick auf N. erscheint die von Herder jenen Dichtern zugeschriebene ‚freigeisti-ge‘ Reflexion auf die „Sitten der Fürsten, der Damen, der Geistlichkeit, der Päbs-te selbst; alles berührte diese Dichtkunst, oft mit einer kühnen Freiheit. [...] Ihre Kunst hatte den Namen der fröhlichen Wissenschaft (gay saber, gaya ciencia) so wie auch ihr entschiedner Zweck fröhliche angenehme Un-terhaltung war.“ (Ebd., 77f.) Auch Herders Feststellung, dass jene Dichter es oft zu „arg“ trieben und ihren Werken der hohe poetische Ton abging, ent-spricht N.s Affinität zu ihnen: „Sie unterhielten die Gesellschaft mit Liedern und Erzählungen [...], bis sie es zuletzt so arg machten, daß sie von mehreren Höfen verbannt wurden. / Die ursprüngliche fröhliche Wissenschaft (gaya ciencia) ging also von Artigkeiten des Gesprächs, von Fragen und Unter-redungen, von einer angenehmen Unterhaltung aus; auch in Sonnetten der Liebe, im Lobe und im Tadel, ja bei jedem Inhalt blieb dieser Charakter den Provenzen; ein höherer poëtischer Ton war ihnen ganz fremde.“ (Ebd., 82) Im achten Band der *Humanitätsbriefe* schließlich bezieht Herder die poetische Tradition der „fröhlichen Wissenschaft“ auf Wieland: „Die Muse unsres Lands-mannes ist ein reinerer Genius, der in jeder Gestalt, die er annimmt, gewiß einen edleren Zweck hatte, als uns blos witzig zu amüsiren. Ein echter Jünger

jener alten *gaya ciencia*“ (Herder 1793–1797, 8, 130 f.). Zu Herder als möglicher Quelle für N.s Konzept des „gai saber“ vgl. auch Gilman 2001, IX f.; KSA 14, 647; Reschke 1990b, 387; Borsche 1990, 63 f. u. Stegmaier 2012b, 36 f.

Als zweiten Autor führt Ladendorf Friedrich Schlegel an, der zwar an Herders Urteil über Wieland anknüpft, jedoch dessen *Oberon* als ‚Rückfall‘ wertet: „Schade nur, dass der Dichter diese Bahn der fröhlichen Wissenschaft der alten Rittersänger, und überhaupt die Poesie so bald verließ.“ (Schlegel 1841, 433) Die von Thomas Mann gemeinte Stelle aus der *Lucinde* von 1799 lautet: „Sieh ich lernte von selbst, und ein Gott hat mancherley Weisen mir in die Seele gepflanzt.“ So darf ich kühnlich sagen, wenn nicht von der fröhlichen Wissenschaft der Poesie die Rede ist, sondern von der gottähnlichen Kunst der Faulheit.“ (Schlegel 1799, 77) Als letzten Beleg vor N. zitiert Ladendorf noch Karl Immermanns Ausspruch: „Meine Bewandertheit in der akademischen *gaya sciencia* erregte Bewunderung.“ (Immermann 1822, 9, 39) Schließlich verweist Ladendorf auf den Übergang seines ‚Schlagworts‘ in den allgemeinen Sprachgebrauch um 1900: „So geht das Stichwort zunächst im Kreise der wissenschaftlich Gebildeten von Hand zu Hand, bis es sich dann später auch das allgemeine Publikum erobert.“ (Ladendorf 1906, 96)

Eine Lektüre der von Ladendorf genannten Texte durch N. ist nicht belegt; in seiner persönlichen Bibliothek sind die entsprechenden Autoren – abgesehen von Immermann, von dem er eine kleine Anthologie mit biographischer Einleitung besaß (vgl. NPB 314) – nicht vertreten. Andere Quellen, die von der jüngeren Forschung erwogen wurden, kommen eher in Betracht. Wie Campioni 2009b plausibel gemacht hat, dürfte N.s erste Erwähnung der Formel „*gaya scienza*“ von 1881 dem Reiseführer von Theodor Gsell-Fels: *Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier* (1878) entnommen worden sein, den N. sich 1880 besorgte (vgl. Postkarte an Franziska Nietzsche, 27.03.1880, KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 10). Jedenfalls deutet die Auflistung von provenzalischen Lied-Arten in N.s Notat darauf hin, die sich so ganz ähnlich (abgesehen von einem Entzifferungs- bzw. Abschreibebefehl N.s) schon bei Gsell-Fels findet. NK 6/1, S. 155 (Stellenkommentar zu WA 10, KSA 6, 37, 15 f.) verweist darüber hinaus auf den früheren Südfrankreich-Reiseführer von Theodor Gsell-Fels und Hermann Alexander von Berlepsch: *Süd-Frankreich und seine Kurorte* (1869), in dem der Ausdruck „gay saber“ vorkommt; in dem späteren Text, den N. kannte, ist hingegen nur von der „*gaya scienza*“ die Rede. Es ist davon auszugehen, dass N. die synonyme okzitanische Formel „gay saber“ bzw. – so N.s Schreibung – „gai saber“ erst 1885 aus einer anderen Quelle kennengelernt hat.

Bei Gsell-Fels, der sich wohl auf Nostredame 1575 (vgl. Mancini 2009, 107, Anm. 59; Venturelli 2010, 187 f., Anm. 13 u. Stegmaier 2012b, 37 f., Anm. 53) –

möglicherweise vermittelt durch Merleker 1857, 195 f. – stützt, konnte N. aber nicht nur die Wendung „gaya scienza“ kennenlernen, sondern überdies etwas über die Herkunft, die Lyrik und das – bereits von Herder hervorgehobene – ‚freigeistige‘ Wesen der provenzalischen Trobadors erfahren: „Die Provençalien hatten die ersten dichterischen Anregungen und Formen aus den arabischen Reichen Spaniens erhalten, und mit ihrer eigenen Heldenlust und Liebeswonne vermählt. Die von den französischen Rittern Besiegten lebten als Sieger in der poetischen Kultur der ‚Gaya Scienza‘ in der Provence fort. Die Poesie wurde hier zum geistigen Turnier und das ganze Volk nahm an ihr theil. Die Urheber dieser erfinderischen Dichtkunst (art de *trobar*) erhielten den Namen *Troubadours* (Erfinder), pflegten wie ihre orientalischen Vorgänger hauptsächlich die Lyrik, das Liebeslied, das Lehrgedicht und die Satire.“ (Gsell-Fels 1878b, 316; zitiert nach Campioni 2009b, 327) Gsell-Fels hebt, was N. gefallen haben dürfte, besonders die satirischen „Rügelieder (Sirventes)“ hervor, die „für die Provence die höhere Bedeutung [erhielten], dem socialen und politischen Leben einen freimüthigen, feurigen Aufschwung zu geben, und die Gebrechen der Kirche zu bekämpfen [...]. So haben die zahlreichen Troubadours der Provence die Gaya Scienza zu einem leidenschaftlichen, freiheitsglühenden, prophetischen und dann wieder schwermüthigen, liededurstigen Gesang erhoben“ (ebd.). Wenn schließlich in JGB 260 die ‚vornehme‘ – von Niklas Luhmann dann dankbar für einen Buchtitel aufgenommene – „Liebe als Passion“ als eine „Erfindung de[r] provençalischen Ritter-Dichter[]“ gerühmt wird (KSA 5, 212, 18–21; vgl. NK 5/1 hierzu), so lässt sich dies also möglicherweise ebenfalls schon auf N.s Lektüre von Gsell-Fels zurückführen.

Als weiterer Bezugstext für N.s Kenntnisse über die Trobador-Kultur der Provence kommt Stendhals Werk *De l'amour* in Frage, das zwar nicht in N.s erhaltener Bibliothek vorhanden ist, auf das er aber nachweislich des Öfteren rekurriert hat (vgl. Brusotti 1997b, 290 f., Anm. 156 u. 296, Anm. 166, ferner ebd., 427; vgl. auch Piazzesi 2011, 139–142 sowie Campioni 2009c, 49). Um die Zusendung zweier (nicht näher genannter) Stendhal-Bände bittet N. seine Mutter auf derselben Postkarte vom 27. März 1880, mit der er sich bei ihr Gsell-Fels' Reiseführer bestellt. Die Gemeinsamkeiten zwischen N.s Äußerungen über die okzitanische Trobador-Lyrik und den entsprechenden Kapiteln 51 („De l'amour en Provence jusqu'à la conquête de Toulouse en 1328 [sic], par les barbares du Nord“) und 52 („La Provence au douzième siècle“) aus Stendhals *De l'amour* hat Mancini 1984 (deutsch 2009) detailliert herausgearbeitet (vgl. Mancini 2009, 79–104; zum Stendhal-Bezug vgl. auch Borsche 1994, 195, Anm. 59; Wotling 2007, 11, Anm. 1; Venturelli 2010, 187 f., Anm. 13 u. Campioni 2010b, 32–34). Stendhal hebt nicht nur auf die sinnlich-erotische Dimension der galanten Trobador-Lyrik ab, sondern betont – ganz ähnlich wie später N. – auch die

grundlegende Bedeutung der ‚heidnisch‘ geprägten Trobadors für die gesamte nachfolgende Kultur Europas: „Il faut considérer la Méditerranée comme le foyer de la civilisation européenne. Les bords heureux de cette belle mer si favorisée par le climat l'étaient encore par l'état prospère des habitants et par l'absence de toute religion ou législation triste. La génie éminemment gai des Provençaux d'alors avait traversé la religion chrétienne sans en être altéré.“ (Stendhal 1853, 165) – „Man muß das Mittelmeer als den Herd der europäischen Kultur betrachten. Die glücklichen Gestade dieses schönen Meeres waren schon durch das Klima begünstigt, noch mehr durch das mühelose Leben ihrer Bewohner und durch das völlige Fehlen des Düsternen in Glauben und Gesetz. Der überaus heitere Geist der damaligen Provençalen war durch die Annahme des Christentums nicht verdrängt worden.“ (Stendhal 1903, 178) Auch wenn Mancini den Stendhal-Rekurs stark macht, ist er sich doch dessen bewusst, dass „Stendhal nicht Nietzsches einzige ‚Quelle‘ für [...] die Trobadors“ ist (Mancini 2009, 106), die N. übrigens bereits in seiner im Wintersemester 1878/79 gehaltenen Vorlesung *Griechische Lyriker* als Beispiel für eine ursprüngliche Einheit von „Text u. Musik“ (KGW II 2, 375, 20 f.) erwähnt.

Auf zwei andere Werke, welche die Trobador-Kultur der Provence thematisieren und im Unterschied zu Stendhals *De l'amour* in N.s Bibliothek erhalten sind, haben Campioni 2010b, 34–36 und – daran anschließend – Venturelli 2010, 182 f. als weitere mögliche Quellen für den Titel von FW und seine Synonyme aufmerksam gemacht. Zum einen verweisen sie auf Émile Gebharts Werk *Les origines de la Renaissance en Italie*, das N. in den frühen 1880er Jahren studiert hat (zu den Trobadors vgl. Gebhart 1879, 6–15). Bei Gebhart fehlen zwar die Formeln „gaya scienza“ und „gai saber“, allerdings findet sich bei ihm das französische Pendant „la gaie science“. Gebhart schreibt: „la gaie science était pour ces chanteurs plus séduisante que la science“ – „die fröhliche Wissenschaft war für diese Sänger verführerischer als die Wissenschaft“ (ebd., 15). Zum anderen führt Campioni die 1885 erschienene zweite Auflage von Lefebvre Saint-Ogans *Essai sur l'influence française* an, die N. – etliche Anstreichungen zeugen davon – „Mitte der achtziger Jahre las“ und in dem er „eine Beschreibung des französischen Charakters [fand], die derjenigen Stendhals verwandt war“ (Campioni 2010b, 34). Über die provenzalischen Trobadors heißt es bei Saint-Ogan: „les Troubadours ont été les premiers à bien parler, depuis la décadence de l'empire romain et à introduire dans les langues vulgaires les vers et la rime. Les cours d'amour de la Provence promulguèrent le code de la chevalerie, mélange capiteux et délicat d'idéal chrétien et d'épicurisme païen. Les Troubadours en furent les jurisconsultes. / Illustré par la poésie, le patois du *Gai saber* se répandit bientôt en Europe.“ (Saint-Ogan 1885, 27) – „Die Trobadors waren die ersten, die nach dem Verfall des Römischen Reichs

gut sprachen und Vers und Reim in die Vulgärsprachen einführten. Die Liebeshöfe der Provence beförderten den Ritterkodex, eine berauschte und feine Mischung aus christlichem Ideal und heidnischem Epikureertum. Die Trobadors waren es, die diesem Kodex Gestalt verliehen. Berühmt gemacht durch die Dichtung, verbreitete sich die Sprache des *Gai saber* bald in Europa.“ (Deutsche Übersetzung nach Campioni 2010b, 35.) Möglicherweise ist Saint-Ogan 1885 die direkte Quelle für N.s erste Erwähnung des „gai saber“ im selben Jahr als Pendant zu den synonymen Wendungen „fröhliche Wissenschaft“ und „gaya scienza“.

Eine andere mögliche, wenngleich allenfalls nur indirekte Quelle N.s für die Formel „gai saber“ ist das vielbeachtete Werk *De la littérature du midi de l'Europe* des Schweizer Historikers und Ökonomen Jean-Charles-Léonard Sismondi de Sismondi (1773–1842). Im ersten Band dieses 1813 erschienenen Buchs, in dem er die Trobador-Lyrik der Provence behandelt, schreibt er nicht nur – wie später Saint-Ogan und N. – „gai saber“ statt – wie sonst üblich – „gay saber“, sondern trägt auch ganz ähnliche, allerdings moralisch umgekehrt wertende Gedanken über die ‚heidnisch‘ anmutende Lebensbejahung und Idealisierung der Geschlechtsliebe bei den mittelalterlichen Trobadors vor wie N. (vgl. u. a. NL 1883, 7[44], KSA 10, 257, 15–17 u. KGW IX 1, N VII 1, 136, 10–20 = NL 1885, 34[90], KSA 11, 449, 26–29; zu Belegstellen bei Sismondi vgl. NK KSA 5, 212, 17–23; Andreas Urs Sommer betont dort, dass eine Lektüre von Sismondis Buch für N. zwar nicht belegt ist, hält allerdings einen über Dritte vermittelten Einfluss für denkbar). Möglicherweise hat N. sich aber auch in Karl Bartschs *Grundriss zur Geschichte der provenzalischen Literatur* über die Tradition „des *gay saber* [...], der fröhlichen Wissenschaft“ informiert (Bartsch 1872, 74). Dass N. die Titel-Formel aus dem Balzac-Aufsatz Théophile Gautiers (1811–1872) aufgegriffen hat, wo „les docteurs de la gaie science“ genannt werden (Gautier 1874, 87), ist wiederum nach Häfner 2019, 301, Anm. 29 „nicht unwahrscheinlich“.

In einem allgemeineren, von der literaturgeschichtlichen Tradition der okzitanischen Trobador-Lyrik weitgehend abgelösten Sinn konnte N. die Rede von der „fröhlichen Wissenschaft“ auch bei dem von ihm hochgeschätzten Ralph Waldo Emerson finden, von dem denn auch das Motto zur ersten Ausgabe von FW stammt. Baumgarten 1956, 97, Anm. 7 vermutet: „Nicht nur dieses Motto, auch der Titel des Buches stammt vielleicht von Emerson: Emerson nannte sich ‚a professor of joyous science [...]‘“. Diese Stelle entstammt jedoch einem Text, den N. wohl nicht gekannt hat, so dass ein anderes Emerson-Zitat als mögliche Quelle wahrscheinlicher ist, das der Wendung „gaya scienza“ auch wörtlich näher steht. Wie dann Campioni 1987, 216, Anm. 8 gezeigt hat, findet „sich der Ausdruck ‚gay science‘ in der Abhandlung *Poetry and Imagination* der Samm-

lung *Letters and Social Aims* [...], welche Nietzsche in der deutschen Übersetzung kannte. (*Neue Essays*, Stuttgart 1876, B.N.).“ Gemeint ist die Stelle in Emerson 1876, 36: „Poesie ist die ‚heitere Wissenschaft‘.“ (Vgl. aber auch Emerson 1862, 184: „Es ist eine alte Regel für verständiges Betragen: ‚*Aliis laetus, sapiens sibi*,‘ welche das englische Sprichwort wiedergibt durch: ‚Sei fröhlich und weise.“ – N. bringt das lateinische Zitat von Emerson in UB III SE 2, KSA 1, 348, 26; Nachweis bei Campioni / Morillas Esteban 2008.)

Auch wenn Emerson mit seiner Verwendung von „gay science“ nicht (bloß) an die Lyrik der provenzalischen Trobadors denkt, hat er dabei doch „nur die Dichtung“ (Brusotti 1997b, 381, Anm. 3) im Sinn. N. hingegen assoziiert explizit wie implizit noch weitaus mehr damit. Zu den ersten Selbstaussagen N.s über den Werktitel gehört eine rezeptions- und produktionsästhetische Überlegung, der zufolge die ‚Fröhlichkeit‘ als Wirkungskategorie erscheint. In einem Brief von Ende August 1882 an Paul Rée bringt N. nämlich seine Erwartung einer fröhlichen Wirkung von FW bei den Lesern mit dem Hinweis auf den ‚persönlichen‘ Charakter des Werks zusammen: So sei FW „das Persönlichste aller meiner Bücher“, und „[i]n Anbetracht, daß alles sehr Persönliche ganz eigentlich komisch ist, erwarte ich in der That eine ‚fröhliche‘ Wirkung.“ (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 292, S. 247, Z. 19–22) Weshalb und inwiefern sich diese ‚fröhliche‘ Wirkung aus der persönlichen Machart des Werks ergibt, erläutert N. freilich nicht näher. In anderen Texten aus dieser und späterer Zeit steht allerdings die Fröhlichkeit weniger als Wirkungs- und mehr als Werkkategorie im Zentrum von N.s Reflexionen auf die Titel-Formel.

Bereits im letzten Buch von M wird die ‚Fröhlichkeit‘ der ‚Wissenschaft‘ in mehreren Texten, die bald darauf folgende neue Schrift gleichsam vorbereitend, thematisiert. Der Abschnitt M 427 legt dabei nahe, dass ‚fröhliche Wissenschaft‘ überhaupt ein Synonym für ‚Philosophie‘ sei, wie der Sprecher sie – positiv – versteht. So heißt es in dem genannten Text, dass „aus dem Gefühl ‚die Wissenschaft ist hässlich, trocken, trostlos, schwierig, langwierig, – auf! lasst sie uns verschönern!‘ immer wieder Etwas [entsteht], das sich die Philosophie nennt. Sie will, was alle Künste und Dichtungen wollen, – vor Allem unterhalten: sie will diess aber, gemäss ihrem ererbten Stolze, in einer erhabeneren und höheren Art, vor einer Auswahl von Geistern.“ (KSA 3, 263, 5–11) In diesem konzeptuellen Rahmen, der mit seiner Verbindung von Wissenschaft und Kunst bzw. von Philosophie und Dichtung (vgl. hierzu auch FW 113) nicht zuletzt die Integration von Gedichten in FW motiviert, bezieht sich M 567 auf die spezifische Aufgabe eines ‚heiteren‘ Angriffs auf überkommene Wertschätzungen. So spricht dieser Text zwar in militärischer Metaphorik von den „Soldaten der Erkenntniss“ (329, 26 f.), was der in EH M formulierten Aussage entsprechen mag: „Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die Moral“

(KSA 6, 329, 4). Doch findet sich in M 567 auch und gerade die (Selbst-)Aufforderung, den Feldzug ‚fröhlich‘ anzugehen und „die Dinge lustiger [zu] nehmen, als sie es verdienen“ (KSA 3, 329, 24 f.).

Darüber hinaus hat das Konzept einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘ aber auch einen Bezug zu der um 1880 in N.s Texten wiederholt herausgestellten ‚Heiterkeit‘ des Denkers, die konstitutiv für die selbstgewählte Einsamkeit seines kontemplativen Lebens sei und mithin im Gegensatz zur düsteren Schwermut des Entsagenden stehe (vgl. M 440, KSA 3, 269). Damit assoziiert ist ferner die Absage an ein pessimistisches Daseinsverständnis, wie N. es noch – im Anschluss an Schopenhauer und Wagner – in seinem Frühwerk, vor allem in GT kultiviert hatte. Entsprechend weist er denn auch brieflich gegenüber Gustav Dannreuther darauf hin, dass allein schon der „Titel“ von FW „einem Anhänger Schopenhauers fremd und seltsam klingen mag“, da Schopenhauer von „Fröhlichkeit“ nichts wissen wolle (15. 11. 1882, KGB III 7/1, Nr. 330a, S. 7, Z. 10–12). Dagegen ist wiederum in M 450, in säkularisierend-sinnverkehrender Anspielung auf die Lehre des Evangeliums, von der „frohe[n] Botschaft“ der „Wissenschaft“ die Rede, die an die Stelle eines pessimistischen „Wehe“ das „Glück des Erkennenden“ setzt (KSA 3, 273, 6–11). Dieses erkenntnishaft Glück reicht in der zweiten Ausgabe von FW (1887) sogar bis hin zu der – wenngleich transitorischen (vgl. NK FW 343) – Heiterkeit angesichts des bereits im Dritten Buch (in FW 108 und FW 125) zentralen Gedankens vom ‚Tod Gottes‘. So heißt es zu Beginn des Fünften Buchs unter der Überschrift „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung“ (FW 343, 574, 16–19). Bemerkenswert ist hier die Verbindung von „Morgenröthe“ mit der „Heiterkeit“, die auf das Konzept(gemenge) einer „fröhlichen Wissenschaft“ verweist. So ergibt sich auch zwischen den Buchtiteln der beiden aufeinanderfolgenden und inhaltlich eng zusammenhängenden Werke nachträglich eine direkte Verbindung.

In der Erstausgabe von FW (1882) begegnet die Titelformel selbst ausdrücklich nur an zwei Stellen des Haupttextes: in FW 1, wo sie als Möglichkeit einer zukünftigen Verbindung des „Lachen[s] mit der Weisheit“ (370, 23) aufscheint, sowie erst wieder im Vierten Buch in FW 327, wo der entsprechende Entschluss gefasst wird, das „Vorurtheil“ aufzudecken, dem zufolge „das Denken Nichts“ tauge, „wo Lachen und Fröhlichkeit“ sei (555, 9 f.). Auch in der Neuausgabe von FW (1887) findet der Buchtitel an zwei neuralgischen Stellen am Anfang und am Ende Erwähnung: So bezieht ihn FW Vorrede 1 auf die „Trunkenheit der Genesung“ (345, 20 f.), der sich die Niederschrift der Erstausgabe verdanke;

und im Schlussgedicht FW Anhang („An den Mistral“) verkündet das lyrische Ich die Komplementarität seiner künstlerischen und wissenschaftlichen Betätigung: „Frei – sei unsre Kunst geheissen, / Fröhlich – unsre Wissenschaft!“ (650, 29 f.) Nur wenig später, in der Vorrede zur ebenfalls 1887 erschienenen Schrift GM, erfährt die Heiterkeit der „fröhlichen Wissenschaft“ dann eine Deutung als „Lohn“ für „unterirdischen Ernst“: „Die Heiterkeit nämlich oder, um es in meiner Sprache zu sagen, die fröhliche Wissenschaft – ist ein Lohn: ein Lohn für einen langen, tapferen, arbeitsamen und unterirdischen Ernst, der freilich nicht Jedermanns Sache ist.“ (GM Vorrede 7, KSA 5, 255, 1–5).

Vor dem Hintergrund vielleicht ebendieser Äußerung N.s über den Zusammenhang von Heiterkeit und Ernst schreibt Heidegger in *Nietzsche I* in dem ihm eigenen pathetischen Duktus: „‘Fröhliche’ Wissenschaft? Die hier genannte Fröhlichkeit ist nicht die leere Lustigkeit und Oberfläche des flüchtigen Vergnügens, daß einem zum Beispiel die ungestörte Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen ‚Spaß‘ macht; gemeint ist jene Heiterkeit des Überlegenseins, die auch und gerade durch das Härteste und Furchtbarste, d. h. im Bereich des Wissens durch das Frag-würdigste, nicht mehr umgeworfen wird, die eher an ihm erstarkt, indem sie es in seiner Notwendigkeit bejaht.“ (HGA 6/1, 240) Die in der Titelformel *fröhliche Wissenschaft* mitzudenkende Fähigkeit, über sich selbst zu lachen (vgl. die Mottoverse der Neuausgabe von 1887 sowie FW 1, 370, 15–25), ist bei Heidegger offensichtlich nicht vorhanden. Bei N. geht sie hingegen so weit, dass er in einem Entwurf zur Vorrede sogar notiert: „Der ‚Narr‘ in Form der ‚Wissenschaft‘.“ (KGW IX 5, W I 8, 63 = NL 1885/86, 2[166])

Zur ‚fröhlichen Wissenschaft‘ als einer Philosophie des Lachens vgl. Adams 1994, Markotic 2010, 168–171, Stoller 2016, 278–281 und Hay 2017, 203–210. Als ein eigener ‚Grundbegriff‘ N.s wird „Fröhlichkeit/Fröhliche Wissenschaft“ neuerdings in Enrico Müllers *Nietzsche-Lexikon* abgehandelt (vgl. Müller 2020b, 148–150). Meist übergangen wird, dass dieser ‚Grundbegriff‘ bei N. nicht durchweg positiv konnotiert ist. Ein kritischer Gegenreflex findet sich etwa in folgendem Entwurf zu Za: „Zarathustra 3. gegen die Behaglichkeit des **Weisen** – gegen die ‚fröhliche Wissenschaft‘“ (NL 1883, 15[17], KSA 10, 483, 8 f.).

[Motto der Ausgabe 1882] „Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich. [sic] alle Tage heilig, alle Menschen göttlich.“ Emerson.] Das Motto-Zitat, das N. nicht ganz wortgetreu wiedergibt, stammt aus Emerson 1858, 9: „Dem Poeten, dem Philosophen wie dem Heiligen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Ereignisse nützlich, alle Tage hei-

lig, alle Menschen göttlich.“ (Von N. in seinem Exemplar mehrfach am Rand angestrichen; vgl. auch Baumgarten 1956, 97, Anm. 7.) Die Personalunion von „Dichter und Weise[m]“ entspricht N.s schon früh artikuliertem Selbstverständnis als ‚Dichterphilosoph‘. Als solcher zeigt er sich besonders auch in FW, insofern nicht nur der Titel schon auf eine literarische Tradition anspielt, sondern das Werk in seiner textuellen Komposition – gleich auf den ersten Blick erkennbar durch die Integration von Gedichten in eine ‚philosophische‘ Prosaschrift – Dichtung und ‚Weisheit‘ miteinander verbindet. Das manipulierte Zitat zeugt von einer idealisch-hohen Auffassung des „Dichter[s] und Weisen“, die sich bei N. während der 1880er Jahre zwar stellenweise auch sonst findet, in seinen Texten jedoch immer wieder durch einen (selbst)ironisch-subversiven Gestus relativiert wird. Das Motto der Neu-Ausgabe von 1887 stellt diesen Aspekt in den Vordergrund und fungiert so gewissermaßen als Korrektiv des ersten Mottos. Zur Distanzierung N.s von diesem Motto, die in der Entstehungszeit von Za einsetzt, vgl. Brusotti 1997b, 598, Anm. 97, der biographisch argumentiert, dass die „Erfüllung [des Emerson entliehenen Mottos] für ihn [N.] nach den schmerzlichen Erlebnissen ab Sommer 1882 in weite Ferne rückt“.

Im Schlusspassus eines Briefes an Paul Rée reklamiert N. zwar das im Emerson-Zitat geschilderte Welterleben noch für sich selbst, indem er dem Adressaten zruft: „Adieu, lieber alter Freund! Und mögen auch Ihnen ‚alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig und alle Menschen göttlich sein‘ – so wie sie mir es sind.“ (08. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 292, S. 247, Z. 28–30) Im Brief an Franz Overbeck vom 25. Dezember 1882 berichtet er jedoch von einer schweren psycho-physischen Krise, angesichts derer sich allererst erweisen müsse, wie er sarkastisch bemerkt, ob sich das Motto von FW tatsächlich auf den Autor übertragen lässt: „Wenn ich nicht das Alchemisten-Kunststück erfinde, auch aus diesem – Kothe Gold zu machen, so bin ich verloren. – Ich habe da die allerschönste Gelegenheit zu beweisen, daß mir ‚alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig und alle Menschen göttlich‘ sind!!!!“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 365, S. 312, Z. 17–21) Zu dieser Fäkalmetaphorik vgl. Volz 2016.

Aus dem Februar/März 1882 stammt folgende Variante des Mottos: „Emerson sagt mir nach dem Herzen: Dem Poeten dem Philosophen wie dem Heiligen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Ereignisse nützlich, alle Tage heilig, alle Menschen göttlich.“ (NL 1882, 18[5], KSA 9, 673; Mp XVIII 3, 34) Damit zitiert N. Emersons Diktum noch genau, das im englischen Original lautet: „To the poet, to the philosopher, to the saint, all things are friendly and sacred, all events profitable, all days holy, all men divine.“ (Emerson 1881, 18) Für das Motto lässt N. also den „Heiligen“ weg und macht aus dem „Poeten“/„Dichter“ und dem „Philosophen“/„Weisen“ eine einzige Person. Vgl. hierzu Brusotti 1997b, 382, Anm. 6, der zu Recht konstatiert, dass „Nietzsches Ände-

rung [...] nicht ohne Bedeutung“ ist, da hierdurch erst „der Text zu einem Hinweis auf jene Identität von Dichter und Weisem [wird], auf die es Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* ankommt.“ Allerdings ist die Frage, weshalb N. den „Heiligen“ aus dem ersten FW-Motto ausschließt, nicht ganz so leicht zu beantworten. Wenn Brusotti ebd. schreibt: „Die Gestalt des Heiligen fällt aus naheliegenden Gründen einfach weg“, so impliziert dies wohl einen Hinweis auf die Moral- und Religionskritik bei N., die den Wegfall bedinge. Tatsächlich ließe sich hierfür etwa auf die titelgebende „Kritik der Heiligen“ in FW 150 verweisen. Doch N. kennt, wie beispielsweise an FW 73 deutlich wird, auch ein alternatives, positiver besetztes Konzept des Heiligen. In dem affirmativen Nachlass-Exzerpt NL 1882, 18[5] kommt der „Heilige“ schließlich auch vor, und was Emerson über ihn (wie über den „Poeten“ und den „Philosophen“) sage, sei „mir nach dem Herzen“, heißt es dort.

Die Trias ‚Poet, Philosoph, Heiliger‘, die N. bei Emerson vorfand, war ihm freilich schon durch Schopenhauer bekannt, bei dem ebenfalls die Typen des Künstlers, des Philosophen und des Heiligen bzw. Asketen drei ausgezeichnete Formen menschlicher Existenz bilden. Im Rahmen seiner Beschäftigung mit Schopenhauer kommt diese Dreieinheit denn auch bereits in N.s Frühwerk mehrfach vor, so etwa in UB III, SE 5, KSA 1, 380, 15–28, wo es heißt: „Das sind jene wahrhaften Menschen, jene Nicht-mehr-Thiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen; bei ihrem Erscheinen und durch ihr Erscheinen macht die Natur, die nie springt, ihren einzigen Sprung und zwar einen Freudesprung, denn sie fühlt sich zum ersten Male am Ziele, dort nämlich, wo sie begreift, dass sie verlernen müsse, Ziele zu haben und dass sie das Spiel des Lebens und Werdens zu hoch gespielt habe. Sie verklärt sich bei dieser Erkenntniss, und eine milde Abendmüdigkeit, das, was die Menschen ‚die Schönheit‘ nennen, ruht auf ihrem Gesichte. Was sie jetzt, mit diesen verklärten Mienen ausspricht, das ist die grosse Aufklärung über das Dasein; und der höchste Wunsch, den Sterbliche wünschen können, ist, andauernd und offenen Ohr’s an dieser Aufklärung theilzunehmen.“ Weitere Stellen aus N.s Nachlass, in denen von allen drei Typen auf einmal die Rede ist: NL 1873, 29[17], KSA 7, 633, 5; NL 1875, 3[63], KSA 8, 32, 7 f.; NL 1883, 16[11], KSA 10, 501, 29–31; NL 1883, 16[14], KSA 10, 502 f. Einen späteren Reflex auf das Motto-Zitat der ersten Ausgabe von FW gibt Za II Das Grablied, KSA 4, 143, 30 f.: „„Alle Tage sollen mir heilig sein“ – so redete einst die Weisheit meiner Jugend: wahrlich, einer fröhlichen Weisheit Rede!“

Zu dem emersonianischen Motto, das in der Sekundärliteratur bisweilen auf den Beginn des Vierten Buchs (FW 276) bezogen wird, vgl. auch Franco 2011, 142 f., Zavatta 2019, 62 f. und Saarinen 2019, 139–142. Im selben Wortlaut wie in der Druckfassung, nur ohne Anführungszeichen, dafür aber mit Komma

statt dem – schon auf dem Titelblatt der Erstausgabe – falschen Punkt hinter „nützlich“, findet sich das Emerson-Motto auch auf dem mehrfach überarbeiteten Titelblatt-Entwurf auf der letzten Seite des Quarthefts M III 6, das ‚Reinschriften‘ zur Erstausgabe von FW enthält (vgl. M III 6, 276).

[Motto der Ausgabe 1887] *Ich wohne in meinem eigenen Haus, / Hab Niemandem nie nichts nachgemacht / Und – lachte noch jeden Meister aus, / Der nicht sich selber ausgelacht. // Ueber meiner Hausthür.* Mit diesem von jambischen Vierhebern dominierten, durchweg männlich (akatalektisch) schließenden, kreuzgereimten Vierzeiler greift N. auf „eine anspruchslose Strophenform“ zurück, die „von vielen Dichtern erprobt“ wurde (Frank 1993, 214). Dies erscheint hinsichtlich des Gedichtgehalts aufschlussreich, der sich um das Thema ‚schöpferische Originalität‘ dreht. Zugleich reproduziert N. die simple Strophenform keineswegs mustergültig, sondern mit der Freiheit doppelter Senkungen nach der ersten Hebung in den ersten drei Versen sowie einer zusätzlichen Senkung nach der dritten Hebung im ersten Vers, was leicht durch Elisionen hätte vermieden werden können. Offenbar hat N. diese ‚volkstümlich‘ anmutende rhythmische Holprigkeit gezielt erzeugt, die auch schon für die 1884/85 entstandene ‚Vorstufe‘ in Z II 6, 7 charakteristisch ist, für die N. drei Titel erprobt hat: „Wahlspruch. Über der Thür“ Über der Hausthür.“ Ganz ohne Titel bzw. die ‚Gedicht-Unterschrift‘ „*Ueber meiner Hausthür*“ und ohne Punkt am Ende der vierten Verszeile, dafür aber in Anführungszeichen, findet sich das kurze Gedicht bereits in fast identischem Wortlaut (aber noch – wie auch in Z II 6, 7 – mit metrisch glättender Elision am Ende von Vers 1: „eigenen Haus“ statt „eigenen Haus“) als Motto auf der rechten Hälfte des Entwurfs einer Titelseite von 1886, die „Sieben Vorreden // Mit einem Anhang: / Lieder des Prinzen Vogelfrei. // [...] // Von / Friedrich Nietzsche. // Leipzig. / Verlag von E. W. Fritzsch“ ankündigt (NL 1886/87, 6[3], KSA 12, 231, 12–232, 8).

Das zeitnah entstandene bekannte Notat NL 1886/87, 6[4] mit der Überschrift „Vorreden und Nachreden“ bringt den Vierzeiler ebenfalls (in leichter interpunktorischer und orthographischer Variation). Am Schluss dieses Notats heißt es: „Für meinen Sohn Zarathustra verlange ich Ehrfurcht; und es soll nur den Wenigsten erlaubt sein, ihm zuzuhören. Über mich dagegen seinen ‚Vater‘ – darf man lachen, wie ich selbst es thue: das gehört Beides sogar zu meinem Glücke. Oder, um einer Redensart (mich) zu bedienen, (die) über meiner Hausthür steht, und alles Gesagte noch einmal kurz zu sagen: // ich wohne in meinem eignen Haus, / hab Niemandem nie nichts nachgemacht, / und lachte noch jeden Meister aus, / der nicht sich selber – ausgelacht.“ (KSA 12, 234, 21–31) Hier wird die (vorgebliche) „Redensart“ schon als Spruch „über meiner Hausthür“ ausgewiesen.

Das selbstverfasste Motto-Gedicht ersetzt schließlich in der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW das – modifizierte – Emerson-Zitat, das als Motto der Erstausgabe von 1882 gedient hatte. Zugleich lässt sich das Gedicht aber auch als versteckte Anspielung auf jenes Emerson-Zitat lesen, was freilich Kenntnisse voraussetzt, die bei zeitgenössischen Lesern, die lediglich die neue Ausgabe vor sich hatten, nicht gleichermaßen vorauszusetzen waren: nämlich einerseits eben die Kenntnis des Mottos der ersten Ausgabe (über die zumindest einige Leser in der Tat verfügen konnten) und andererseits die Kenntnis des folgenden Nachlass-Notats N.s aus dem Herbst 1881: „Emerson / Ich habe mich nie in einem Buch [den *Versuchen*?] so zu Hause und in meinem Hause gefühlt als – ich darf es nicht loben, es steht mir zu nahe.“ (NL 1881, 12[68], KSA 9, 588, 6 f.; Handschrift in N V 7, 170.) Stegmaier 2012b, 59 f., der das lyrische Ich kurzerhand mit dem empirischen Autor N. gleichsetzt, deutet das Motto-Gedicht zur neuen Ausgabe vor diesem Hintergrund etwas verwickelt als eine „kleine ‚fröhliche‘ Hanswurstiade: In seinem Haus wohnt Emerson, den er [N.] doch nicht nachgemacht haben will [...], und er könnte ihn gerade darin nicht nachgemacht haben, dass er, anders als der ernste Emerson, über sich selbst lachen kann – und gerade über dieses Motto.“

In dem möglicherweise darin versteckten Emerson-Bezug gehen die Mottoverse jedoch nicht auf. Andere Anspielungen und Traditionsanleihen sind weniger versteckt. Der Eingangsvers „Ich wohne in meinem eigenen Haus“ spielt vor dem Hintergrund der ‚Unterschrift‘ „*Ueber meiner Hausthür*“ auf traditionelle Haus- bzw. Spruchinschriften an, wie sie im deutschsprachigen Raum seit dem späten Mittelalter bekannt und verbreitet sind (vgl. Widera 1990). Bei N.s Motto-Gedicht handelt es sich insbesondere um eine Kontrafaktur religiöser Spruchinschriften seit dem frühen 18. Jahrhundert, die mit der Verszeile beginnen „Dies Haus ist mein und doch nicht mein“ und das Motiv der *peregrinatio vitae*, der Pilgerschaft auf Erden, in vielerlei Ausformungen variieren (hierzu siehe Tebbe 2008, 76–80). Geht es hierbei stets um eine christliche Haltung der Demut, die aus dem Bewusstsein der Vergänglichkeit des irdischen Lebens und Besitzes erwachsen soll, so proklamiert das lyrische Ich zu Beginn des Mottos eine souveräne Autarkie als Autor des „eigenen“, d. h. selbst errichteten ‚Denkgebäudes‘ (zu N.s „architektonischen Metaphern“ vgl. Sommer 2015b, 26), die ideengeschichtlich auf die autonomistische Genieästhetik des 18. Jahrhunderts zurückweist. Auch der junge Goethe bedient sich des Bildes der eigenen Wohnstätte, wenn er Prometheus in der gleichnamigen, N. wohlbekannten Sturm-und-Drang-Hymne gegenüber dem olympischen Göttervater Zeus nachdrücklich darauf insistieren lässt, dass dieser ihm „meine Hütte, die du nicht gebaut“ (Goethe 1853–1858, 2, 62) doch stehenlassen müsse (vgl. dagegen allerdings die Ablehnung jeglichen Immobilieneigentums in FW 240). Aurnhammer

1889, 93 sieht in dem Motto-Gedicht ebenfalls einen Rekurs auf Goethe, aber auf ein Gedicht aus dem *Buch der Sprüche* des *West-östlichen Divan*: „Herr, laß dir gefallen / Dieses kleine Haus, / Größer kann man bauen, / Mehr kommt nicht heraus.“ (Goethe 1853–1858, 4, 68) Während aus dem *Divan*-Gedicht jedoch der „selbstbewußte Stolz des Hauseigentümers, mehr noch des Hauserbauers [spricht], dessen Rolle dem Dichter zukommt“, sei in N.s Mottoversen „diese Anmaßung eines Originalgenies [...] selbstironisch aufgehoben“ (Aurnhammer 1989, 93).

Auf die subjektivistische Autonomie- und Produktionsästhetik der Geniezeit scheint ebenfalls die Zurückweisung der Nachahmung (*imitatio*) hinzudeuten, die im zweiten Vers erfolgt. Allerdings stolpert der Leser über die eigentümliche dreifache Negation (und damit verbundene vierfache Alliteration) „Niemandem nie nichts nachgemacht“. Zwar kann die doppelte und ebenso die dreifache Negation in der deutschen Umgangssprache durchaus auch als einfache bzw. bekräftigte Verneinung fungieren (sog. Negationskonkordanz, im Standarddeutschen heute weitgehend veraltet, in deutschen Regionalsprachen und Dialekten noch immer gebräuchlich). So bedient sich ihrer etwa Moritz Meurer in seinem Buch *Luther's Leben*, das Carl von Gersdorff N. in seinem Brief vom 20. Januar 1874 empfiehlt (vgl. KGB II 4, Nr. 503, S. 380, Z. 79 f.): „Weil [...] Niemand nie nichts Uebles wolle gethan haben“ (Meurer 1870, 454). Allerdings lässt sich die doppelte Negation „nie nichts“ auch logisch als Bejahung (= ‚immer etwas‘) lesen; dann würde die dreifache Negation „Niemandem nie nichts nachgemacht“ bedeuten: ‚Niemandem immer etwas nachgemacht‘ (vgl. dagegen die Bemerkung von Stegmaier 2012b, 59: „Niemanden [sic] nie‘ könnte ja auch heißen ‚immer jemanden‘“, wobei das folgende „nichts“ merkwürdigerweise unberücksichtigt bleibt). Es ist davon auszugehen, dass N. diese Doppeldeutigkeit gezielt als sprachliche Kippfigur nutzt: In der ersten Lesart wird behauptet, dass der Sprecher niemals jemandem etwas nachgemacht hat, in der zweiten hingegen lediglich, dass er nicht immer jemandem etwas nachgemacht hat. Die auf den ersten Blick so selbstbewusst behauptete Originalität schrumpft in dieser zweiten möglichen Lesart merklich zusammen: auf immerhin einige Stellen, an denen keine *imitatio* vorliegt. Insofern würde die zweite die erste Verszeile relativieren, so dass doch auch hier – wenngleich in völlig säkularisiertem Sinn – die alte Haus-/Spruchinschrift gälte: „Dies Haus ist mein und doch nicht mein“. Die zweite Gedichthälfte, bestehend aus den Versen 3 und 4, bekräftigt und reflektiert dies durch die Forderung der ironischen Selbstrelativierung, des Über-sich-selbst-Lachen-Könnens.

Zu dieser postulierten Selbstzurücknahme passt sehr gut eine ähnliche, ebenfalls auf die oben erwähnte Tradition von Haus-/Spruchinschriften rekurrierende Stelle in M 547, wo es nämlich am Schluss heißt: „Was liegt an mir!“ –

steht über der Thür des künftigen Denkers.“ (KSA 3, 318, 14 f.) Dem Ausruf „Was liegt an mir!“ am Ende dieses Abschnitts aus M korrespondieren die abschließenden Verse 3 und 4 des Motto-Gedichts zur Neuausgabe von FW: „Und – lachte noch jeden Meister aus, / Der nicht sich selber ausgelacht.“ Das Lachen über sich selbst bezeichnet die – im vorigen Vers schon vom lyrischen Autor-Ich demonstrierte – Fähigkeit zur Selbstironie, die Fähigkeit, sich selbst nicht allzu ernst zu nehmen, die erst den wahren „Meister“ ausmache und die das sprechende Ich hiermit nicht zuletzt für sich selbst reklamiert.

Der Begriff des Meisters kommt bei N. außerordentlich häufig vor (allein in FW noch elfmal: FW 80, 436, 30; FW 87, 445, 25; FW 92, 447, 20 u. 448, 19; FW 99, 453, 23; FW 106, 463, 21; FW 138, 488, 24; FW 281, 525, 10; FW 303, 542, 1; FW 354, 591, 3; FW 361, 608, 27; FW 366, 615, 15 u. 28 – ein weiteres Mal sogar in der weiblichen Form „Meisterin“: FW 152, 495, 29). Der „Meister“ im Motto-Gedicht weist, wie der zuvor implizit aufgerufene Genie-Begriff und im Zusammenhang mit ihm, ebenfalls auf die Ästhetik um 1800 zurück. Das bekannte Schema *Über den Dilettantismus* etwa, das Goethe nach seiner Rückkehr aus Italien gemeinsam mit Schiller ausgearbeitet hat (siehe Goethe 1853–1858, 31, 422–446), profiliert die ‚Meisterschaft‘ als Gegenbegriff zum ‚Dilettantismus‘ und bezeichnet mit ihr die gerade auch handwerkliche Beherrschung von Kunstregeln, gegen die sich das ältere Geniekonzept mit seinem Pochen auf schöpferische, regellose Autonomie noch stemmte (vgl. Vaget 1971, 68, der zeigt, dass mit dem Eintritt in die Epoche der Weimarer Klassik „in Goethes Künstlertypologie der Meister gleichsam offiziell und theoretisch begründet an die Stelle des Genies getreten“ ist). Auch wenn hierbei die in N.s Gedicht hervorgehobene Selbstironie keine zentrale Rolle spielt, wird doch der damit verbundene Aspekt der Zurücknahme der eigenen Subjektivität deutlich: Die Fixierung des Genies auf sich selbst („Hast du nicht alles selbst vollendet, / Heilig glühend Herz?“, ruft Goethes Prometheus aus; Goethe 1853–1858, 2, 63) wird im Konzept der Meisterschaft durch eine Orientierung an objektiven Regeln ersetzt, die es souverän zu beherrschen gilt. Einen Reflex auf dieses klassische Verständnis der Meisterschaft gibt FW 366, wo das sprechende Ich die „Gelehrten“ (614, 21 f.) dafür ‚segnet‘, „[d]ass euer einziger Wille ist, Meister eures Handwerks zu werden, in Ehrfurcht vor jeder Art Meisterschaft und Tüchtigkeit und mit rücksichtslosester Ablehnung alles Scheinbaren, Halbächten, Aufgeputzten, Virtuosenhaften, Demagogischen, Schauspielerischen in litteris et artibus – alles Dessen, was in Hinsicht auf unbedingte Probität von Zucht und Vorschulung sich nicht vor euch ausweisen kann!“ (615, 28–616, 1)

In diesem Passus aus FW 366 klingt ein weiterer Aspekt des Meister-Begriffs an, der neben dem der Selbstzurücknahme in N.s Motto-Gedicht ebenfalls eine wichtige Rolle spielt: die Vorbildfunktion des Meisters, der zugleich Lehr-

Meister für seine Schüler ist. Bei N. taucht der Begriff des Meisters auch in diesem Sinn schon früh auf, und zwar keineswegs bloß auf die Kunst, sondern zugleich auf das (philosophische) Denken bezogen. So ist beispielsweise in NL 1869/70, 2[23], KSA 7, 53, 6 von der Verehrung gegenüber „großen Meister[n] der Kunst und des Gedankens“ die Rede. Auch in FW werden Dichter (u. a. Goethe) als „Meister der Prosa“ (FW 92, 447, 20 u. 448, 19) bezeichnet, es wird aber auch ironisch auf Wagner als den musikalischen „Meister des ganz Kleinen“ angespielt (FW 87, 445, 25) sowie Schopenhauer der philosophische „Meister“ seiner „Anhänger [...] in Deutschland“ genannt (FW 99, 453, 22 f.). Der Gedanke an Wagner und Schopenhauer (als nur vorgebliche, auszulachende Meister, die nicht über sich selbst lachen können; vgl. auch Georg 2015, 23) liegt also schon im Kontext von FW nahe, und ein Blick auf das oben zitierte Notat NL 1886/87, 6[4] „Vorreden und Nachreden“, das in einer ‚Vorstufe‘ des Motto-Gedichts mündet, zeigt, dass darin zunächst die zwei „Meister“ in der lebens- und werkgeschichtlichen Vergangenheit des sprechenden Autor-Ich aufgerufen werden: Es erwähnt rückblickend ausdrücklich „meine Dankbarkeit gegen meinen ersten und einzigen Erzieher, gegen Arthur Schopenhauer“ und „[m]eine Festrede zu Ehren Richard Wagners, bei Gelegenheit seiner Bayreuther Siegesfeier“ – bevor dann schließlich das Gedicht über die verlachten Meister folgt (KSA 12, 232, 9 u. 232, 30–233, 1 u. 233, 9–11). In diesem Textzusammenhang erscheint der Vierzeiler folglich auch als Darstellung einer Emanzipation von den früher verehrten Vorbildern.

Sieht man einmal vom Begriff des Meisters (in Kunst und Philosophie) ab, mag es sich bei den Versen 3 und 4 auch um eine Anspielung auf Horaz handeln, in dessen *Satiren* I, 1, 24 f. die Frage aufgeworfen wird: „quamquam ridentem dicere verum / Quid vetat?“ – „Doch wer wehrt’s, auch lachend zu sagen die Wahrheit?“ (Horaz 1872, 2, 4) Eine Abwandlung der verkürzten Sentenz „Ridendo dicere verum“, die sprichwörtlich geläufig war (vgl. Büchmann 1882, 269 f.), wählte N. später als Motto für den „Turiner Brief vom Mai 1888“ in WA: „ridendo dicere severum ...“ – ebenfalls als Signal für Selbstironie (vgl. NK KSA 6, 13, 3; hierzu Siemens/Hay 2015). In Anlehnung an das Originalzitat wird bei Teuffel 1841, 429 die Fähigkeit, über sich selbst zu lachen, ausdrücklich dem Satiriker Horaz zugeschrieben, der deshalb eine ‚antike Modernität‘ besitze: „Denn daß ein Mensch sich selbst tadelt, ist ein häufiger Fall und ganz in der Ordnung; daß er aber über sich selbst lach t, setzt eine Zerrissenheit, eine Reflexion voraus, wie sie im Alterthum nur wenige modern gefärbte Geister (z. B. Horaz) haben konnten.“ Dieses reflexive Lachen „über sich selbst“ würde Horaz, der übrigens in N.s Texten zumeist gut davonkommt und auch in FW 83 (438, 32–439, 1) sowie in FW 153 (496, 6) als ‚Autorität‘ erwähnt wird, immerhin als vom lyrischen Ich nicht auszulachenden Meister qualifizieren.

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

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

Vorrede zur zweiten Ausgabe

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

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

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

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

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

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

1.

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

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

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

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

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

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

150, 19f.; Notat gekreuzt durchgestrichen.) Ein Entwurf im selben Heft, der das ‚Nottun‘ mehrerer Vorreden noch nicht, wie die Druckfassung, durch ein „vielleicht“ (345, 4) einschränkt, sondern in einem Nebensatz als schlichtweg gegeben hinstellt, hebt dagegen auf eine Diskrepanz zwischen Inhalt und Form ab, um die Un- bzw. Schwerverständlichkeit des Buchs zu begründen: „Was ‘vielleicht’ am schwersten an diesem schwerverständlichen Buche zu begreifen ist, dem nicht nur / Eine Vorrede noth thun^t,^t ~~mag~~ ist das ist die Ironie des Gegensatzes ‘sublime Bosheit, mit der sich sein Thema u.’ zwischen seinem / Thema, einer Auflösung u. Aufdröselung der moral. Werthe – u seinem Tone, dem der / höchsten zartesten ‘mildesten’ weisesten Gelassenheit“ (KGW IX 5, WI 8, 67, 31–38 = NL 1885/86, 2[164], KSA 12, 147, 4–8; Notat gekreuzt durchgestrichen). Die in der Druckfassung stattdessen jedoch hervorgehobene Erlebnishaftigkeit des Buchs korrespondiert mit N.s Bemerkung, FW sei „das Persönlichste“ seiner Werke (Brief an Paul Rée, Ende August 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 292, S. 247, Z. 19f.), für welches das – generell von ihm in Anspruch genommene – Prinzip des „mihi ipsi scribo“ in besonderem Maße gelte (Brief an Paul Rée, 29.05.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 235, S. 199, Z. 19).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

die komische Handlung und die drei typisierten Figuren entsprechen der *Commedia dell'arte*: Ein geiziger Doktor der Medizin hat ein junges Paar um dessen Erbschaft gebracht; die Liebenden versuchen, ihm das Geld mittels einer List wieder abzuluchsen. Die Musik dazu komponierte Philipp Christoph Kayser; die Vertonung war im Mai 1786 abgeschlossen, allerdings kam es zu keiner zeitgenössischen Aufführung des „Singspiel[s]“ mit Kayzers Musik. Für einen Einakter mit Klavierbegleitung hatte im 19. Jahrhundert Max Bruch den Stoff aufgegriffen (Uraufführung 1858), der aber kaum als Vermittlungsinstanz für N. in Betracht kommt, wie Itoda 2019, 29 mutmaßt. Vielmehr dürfte N. auf den eher unbekannten Goethe-Text durch Heinrich Köselitz aufmerksam gemacht worden sein, der im Jahr 1880 daranging, ihn neu zu vertonen (vgl. Köselitz an N., 12.10.1880, KGB III 2, S. 115 f., Z. 29–41; N.s Postkarte an Köselitz, 20.10.1880, KSB 6/KGB III 1, Nr. 54, S. 41, Z. 10 sowie Köselitz' Antwort, 21.10.1880, KGB III 2, S. 117 f., Z. 16–18 u. 40–43).

Über Köselitz' fertige Komposition äußerte sich N. dann in den höchsten Tönen, so im Brief an Paul Rée von Ende August 1881, dem er schreibt, Köselitz habe damit „ein Werk geschaffen, welches eine helle Heiterkeit und Höhe zeigt, daß ich darin wie in einem besseren Wasser schwimmen muß und im Schwimmen auf dieser neuen Fluth vor Vergnügen jauchze“. Direkt im Anschluss an diese Stelle erläutert N., inwiefern er sich selbst mit der „komische[n] Oper ‚Scherz List und Rache‘“ identifiziert: „Und wenn er [sc. Köselitz] immer wieder mir zu verstehen giebt, daß meine Philosophie und Denkweise ihm zu dieser Umwandlung verholfen habe und daß diese hier in Tönen zu erklingen beginne, so bin ich sowohl als alter verunglückter Musiker und ebenso als neuer unmöglicher unvollständiger aphoristischer Philosophus allzu hoch geehrt, um mich nicht auch beschämt zu fühlen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 144, S. 123 f., Z. 6–17) Wohl am 19. Januar 1882 verkündet N. dementsprechend gegenüber Ida Overbeck, er werde bei den Bayreuther Festspielen dieses Jahres durch „Abwesenheit ‚glänzen‘“ und gebe Köselitz' komischer Oper entschieden Vorzug vor Wagners ‚Bühnenweihfestspiel‘: „Im Vertrauen gesagt: ich würde ‚Scherz List und Rache‘ lieber hören als den Parsifal.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 188, S. 157, Z. 35 f. u. 39 f.)

Die Entstehungsgeschichte von FW Vorspiel reicht allerdings weiter zurück und zeigt, dass N. zunächst noch eine andere Genrebezeichnung als die später im Untertitel genannten *deutschen Reime* im Sinn hatte. Im Anhang an einen Brief an Paul Rée vom September 1879 liefert N. nämlich „zwei Epigramme, die mir eben einfallen“ und die bereits ‚Vorstufen‘ der späteren Texte FW Vorspiel 36 und FW Vorspiel 53 (vgl. die Stellenkommentare hierzu) darstellen. N.s maschinenschriftlicher Brief an Heinrich Köselitz vom 17. Februar 1882 – offenbar ein Test mit der erst kürzlich reparierten Malling-Hansen-Schreibmaschine

(vgl. Postkarte an Heinrich Köselitz, 11.02.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 198, S. 170, Z. 13 f. und Postkarte an Elisabeth Nietzsche, 11.02.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 199, S. 170) – besteht wiederum aus sieben gereimten und ungereimten ‚epigrammatischen‘ Zweizeilern, von denen fünf fast wortgleich die Nummern 12 bis 16 von FW Vorspiel bilden: „GLATTES EIS EIN PARADEIS / FUER DEN DER GUT ZU TANZEN WEISS. // WILLST DU NICHT AUG UND SINN ERMATTEN / LAUF AUCH DER SONNE NACH IM SCHATTEN. // NICHT ZU FREIGEBIG! NUR HUNDE / SCHEISSEN ZU JEDER STUNDE. // LIEBER AUS GANZEM HOLZ EINE FEINDSCHAFT / ALS EINE GELEIMTE FREUNDSCHAFT. // NOTHDURFT IST BILLIG: GLUECK IST OHNE PREIS / DRUM SITZ ICH STATT AUF GOLD AUF MEINEM STEISS. // WIE KOMM ICH AM BESTEN DEN BERG HINAN? / STEIG NUR HINAUF UND DENK NICHT DRAN. // AUCH ROST THUT NOT: SCHARFSEIN IST NICHT GENUNG: / SONST SAGT MAN STETS VON DIR: ‚ER IST ZU JUNG‘.“ (Faksimile in Günzel/Schmidt-Grépály 2003, 17; vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 201, S. 171, Z. 2–15) Auch einige andere Gedichte aus FW Vorspiel – sowie einige Prosatexte aus FW III – hatte N. mit seiner Schreibkugel getippt. Enthalten sind diese Schreibmaschinentexte in der Mappe Mp XVIII 3, auf deren Titelseite zu lesen ist: „500 AUFSCHRIFTEN / AUF TISCH UND WAND. FUER N^oA^oRRN / VON / NARRENHAND.“ (Faksimile in Günzel/Schmidt-Grépály 2003, 41; vgl. NL 1882, 18[Titel], KSA 9, 673, 1–5. Zu N.s Schreibmaschinentexten vgl. auch Stingelin 1988, Kittler 2003, Lütkehaus 2003 und Gleiter 2017.) Als N. schließlich seinem Verleger Schmeitzner im Mai 1882 das FW-Manuskript zum Druck anbietet, hebt er FW Vorspiel als – vielleicht verkaufsfördernde? – Besonderheit des neuen Werks hervor und greift dabei auf die Genrebezeichnung zurück, die er bereits 1879 gegenüber Rée gebraucht hatte: „Für den Herbst können Sie ein M(anu)s(crypt) von mir haben: Titel ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ (mit vielen Epigrammen in Versen!!!)“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 224, S. 191, Z. 11–14).

Weshalb N. schließlich jedoch nicht den Untertitel ‚Vorspiel in deutschen Epigrammen‘, sondern stattdessen *Vorspiel in deutschen Reimen* wählte, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Vielleicht hat er selbst an der Zugehörigkeit seiner Kurzgedichte zur Gattung des Epigramms gezweifelt, die bereits zu seiner Zeit ziemlich eng definiert war. So heißt es etwa in Meyer 1874–1884, 6, 183 über das „**Epigramm**“, das „man treffend als die ‚lakonische Urform des Epos‘ bezeichnet hat“, es handle sich ursprünglich um „Inschriften [...] in knapper Fassung des Sinns, meist in Distichen“, was zumal für die moderne Form gelte: „Die beliebteste Form des Epigramms ist noch jetzt das Distichon, das als sein vollkommenes formales Schema angesehen werden kann, indem der Hexameter die Erwartung, der Pentameter den kurz zusammenfassenden Aufschluß gibt.“ Dieses ‚vollkommene Schema‘ erfüllt aber lediglich

ein einziges Gedicht, nämlich FW Vorspiel 5, das in der klassischen Form eines elegischen Distichons zugleich die moralphilosophische Problematik der Tugenden und die eigene poetische Form reflektiert. Zwar enthält der Eröffnungszyklus wie schon angedeutet noch weitere Zweizeiler – FW Vorspiel 12–22 (mit Ausnahme des Dreizeilers FW Vorspiel 13) –, doch diese weichen ihrerseits durch Endreim und Metrum von jener strengen Form des Epigramms ab. Vgl. hierzu auch Benne 2015a, 32f. Epigrammatisch ist am ehesten der Sinnspruch-Charakter (vgl. hierzu NK 3/1, S. 477–479) vieler Gedichte aus FW Vorspiel, den schon Ernst Bertram in seinem 1918 zuerst erschienenen Buch *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* hervorhebt und als Weiterentwicklung von „Goethes Spruchweisheit in Reimen“ in der Traditionslinie der „Hans Sachs-Kleinwelt“ versteht: „Bis ins einzelne ist Nietzsches Knittel- und Spottvers eine mehr oder weniger bewußte Weiterbildung der goetheschen altdeutschen Reimtechnik, eine Weiterbildung ins Grellere, nervös Geistreichere, Heinesche, ja ins bewußt Parodische, Verzerrte, Grimassierende hinüber [...]. Die Reimsprüche dieses Vorspiels, aus dem Jahre vor dem Zarathustra, bilden, mit noch einigen Ergänzungen des Nachlasses, gleichsam eine positive Goethe-Parodie.“ (Bertram 1918, 216) In der Tat vermag Bertram in seinem von der neueren N.-Forschung wenig beachteten Kapitel „Scherz, List und Rache“ (vgl. aber Bolay 2017, 455–457) – über den bloßen Bezug des gleichnamigen Titels von N.s „Vorspiel in deutschen Reimen“ zu Goethes Singspiel hinaus – einige konkrete intertextuelle Verbindungen zu dessen Spruchdichtung aufzuzeigen, auf deren zumal formale Vorbildlichkeit für FW Vorspiel auch Benne 2015a, 33 hinweist.

Neben Bertram 1918 und Benne 2015a liegen noch weitere ‚Gesamtdarstellungen‘ zu FW Vorspiel vor. Higgins 2000, 14–41 verweist extensiv auf mögliche Bezüge zu Goethes Singspiel sowie ebenfalls zur provenzalischen Trobadorkultur und wertet die Gedichte in formaler Hinsicht als „nursery rhymes“ bzw. „childhood rhythms“, die inhaltlich freilich ironisch bis sarkastisch und letztlich ‚amoralisch‘ daherkommen (ebd., 15; ähnlich sprechen auch Günzel/Schmidt-Grépály 2003, 4 hinsichtlich der maschinenschriftlichen ‚Vorstufen‘ von humoristischen „Kinderreime[n]“). Langer 2010, 14–27 hingegen spricht mit Blick auf die Form der Gedichte recht pauschal von einem „excellent example of art“ (ebd., 14) für Liebhaber literarischer Artistik, und Prange 2013, 216–225 liest den Zyklus vor dem Hintergrund von N.s Hinweis auf die für FW Vorspiel vorbildhafte Trobador-Lyrik (vgl. Brief an Erwin Rohde, Anfang Dezember 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 345, S. 292, Z. 34–36) vor allem als poetisches Dokument seines Bestrebens, „to mix the north and the south and shape himself into a ‚good European‘“ (ebd., 223). Außerdem stellt auch Prange ausgiebig Goethe-Bezüge her und gelangt zu der (an Bertram erinnernden) Schlussfolgerung, es handle es sich bei N.s Vorspiel-Gedichten insgesamt um „a confirma-

tion of Goethe's creativity and musicality“ (ebd., 224). (Zu einer polemischen Goethe-Parodie vgl. dagegen das Eingangsgedicht „An Goethe“ des 1887 neu hinzugekommenen Anhangs.) Zu FW Vorspiel vgl. auch den einführenden Kommentar von Métayer 2011b, 90–120 sowie die kursorischen Überblicksdarstellungen von Koelb 1990, 148–155, Ziemann in NH 153 und Bloch 2017, 138–140.

1.

Einladung.] In der ‚Reinschrift‘ in M III 6, 31 bildet FW Vorspiel 1 – mit wenigen interpunktorischen Abweichungen – noch die nachträglich als solche markierte zweite Strophe eines „Schlußreim“ betitelten Gedichts. KSA 14, 234 führt diese Titelvariante zwar an, verweist aber nicht auf den nachgelassenen Text in M III 6, 31 bzw. dessen Transkription als NL 1882, 19[7], KSA 9, 676, 2–7. Die erste Strophe dieses Nachlass-Gedichts lautet: „Eine ernste Kunst ist Lachen / Soll ich's morgen besser machen, / Sagt mir: macht' ich's heute gut? / Kam der Funke stets vom Herzen? / Wenig taugt der Kopf zum Scherzen, / Glüht im Herzen nicht die Gluth.“

Formal handelt es sich bei dem Gedicht um eine alte deutsche Schweifreimstrophe: einen Sechszweiler aus trochäischen Vierhebern und dem Reimschema aabccb, wobei die Verse 3 und 6 (b-Reime) mit männlicher/betonter Kadenz bzw. katalektisch schließen, alle anderen mit weiblicher/unbetonter Kadenz bzw. akatalektisch, so dass sich eine formale Gliederung in zwei gleichartig gebaute Teile (V. 1–3 und V. 4–6) ergibt. Frank 1993, 476–479 verfolgt die Ursprünge dieser Strophenform bis in lateinische Kirchengesänge des 12. Jahrhunderts zurück und zeigt, dass sie auch im Barock und 18. Jahrhundert noch für geistliche Lyrik genutzt wurde, gleichzeitig aber in weltliche Dichtung Eingang fand (Schäferdichtung, Anakreontik, Liebeslyrik, aber seit dem ‚Türkenkrieg‘ auch politisch-patriotische Gedichte). Dass „Goethe [...] die Form danach indessen mehr epigrammatisch [...] verwendete“ (ebd., 478), passt zur These von Bertram 1918, 216 f., der Goethes Sinnspruchdichtung als formales Vorbild für die ‚Epigramme‘ von FW Vorspiel insgesamt ins Feld führt und im Einzelnen Goethes sechszeiliges Spruchgedicht „Haben da und dort zu mäkeln ...“ aus den *Zahmen Xenien* (Goethe 1853–1858, 3, 105) als „Typus“ für FW Vorspiel 1, FW Vorspiel 4 (obwohl fünfzeilig), FW Vorspiel 26 (obwohl jambisch) und FW Vorspiel 62 identifizieren will. N. bediente sich derselben Strophenform *de facto* nur in FW Vorspiel 62 sowie auch in FW Anhang „An den Mistral“. Motivisch erinnert die „Einladung“ überdies an folgende – von Scapin und Scapine gesprochene – Verse vom Ende des Ersten Aktes in Goethes *Scherz, List*

und Rache, die auch Bezug auf diesen Titel nehmen: „Ich lade dich auf heute / Zu neuen Ergötzungen ein. / Die Rache, die List, die Beute, / Wie soll sie, wie wird sie uns freun!“ (Goethe 1853–1858, 8, 240) Zur englischsprachigen Übersetzungs- und Interpretationsgeschichte von FW Vorspiel 1 vgl. Prange 2013, 221 f. Zur Deutung des Gedichts siehe auch Koelb 1990, 148 f., Lisson 1996, 215, Benne 2015a, 34 f. u. Itoda 2019, 29.

353, 8 – so] In D 16, 3 noch ohne den Gedankenstrich, der erst in Cb1, 5 hinzugefügt wurde.

353, 9 *sieben Sachen*] Laut Wanders *Deutschem Sprichwörter-Lexikon* handelt es sich bei dieser Phrase um eine seit dem 17. Jahrhundert bezeugte sprichwörtliche Redensart für wenige Habseligkeiten: „Seine Siebensachen herumschleppen, [...] zusammenpacken.“ (Wander 1867–1880, 4, 554) Die Zahlensymbolik der Sieben, die bei N. häufiger vorkommt (vgl. etwa Zarathustras siebentägige Ohnmacht in Za III Der Genesende 2, KSA 4, 271, 11–26 oder das Kapitel „Die sieben Siegel“ in Za III, KSA 4, 287–291), hat nicht zuletzt biblisch-christliche Hintergründe; man denke nur an die siebentägige Schöpfungsgeschichte, die sieben Todsünden, die sieben Sakramente usw. Vgl. hierzu das Gedicht *Von der Siebenzahl* des österreichischen Dichters Priester Arnold aus dem 12. Jahrhundert, das „von den sieben Gaben des hl. Geistes aus[geht]“ und diese mit „anderen Siebenzahlen in Beziehung“ setzt (Rosenfeld 1953, 378 f.). Ausführlicher über die Symbolgeschichte der Siebenzahl informiert mit Blick auf N.s „sieben Sachen“ Langer 2010, 15 f., die freilich etwas vorschnell von hier aus zu der Formel „God is dead“ (ebd., 16) gelangt.

Vor dem Hintergrund der rezeptions- und produktionsästhetischen Leitmetapher der „Kost“ (353, 5), mit der das lyrische Autor-Ich die titelgebende „Einladung“ zum Lesen seines Werks als eine Einladung zum Essen verbildlicht, wirkt die Rede von „alten sieben Sachen“, die zunächst aufgetafelt werden sollen, nicht besonders appetitanregend. Auch scheint die Speisekarte nicht sehr abwechslungsreich. So sollen im Falle, dass die Esser/Leser die Kost goutieren und der Koch/Autor dadurch zu weiterer Tätigkeit ermutigt wird, anstelle der „alten sieben Sachen“ lediglich „sieben neue[]“ serviert werden (353, 10). Vgl. allerdings den noch monotoneren Speiseplan der Schlange, die sich ausschließlich von Erde ernährt, in FW Vorspiel 8 (354 f.). Von „Siebensachen“ spricht übrigens auch der geizige „Doktor“ in Goethes Libretto *Scherz, List und Rache*, wobei er ebenfalls ausdrücklich Nahrungsmittel assoziiert; allerdings denkt er – deutlich kulinarischer als das lyrische Ich in N.s Gedicht – an „Zuckerwerk und andre Näscherien“, für die ihm freilich Geld auszugeben töricht dünkt (Goethe 1853–1858, 8, 240 f.). Weitere Bezüge zu Goethes Singspiel macht ausgehend von den „Siebensachen“ Higgins 2000, 25–29 geltend, die

den Bezugsrahmen auch auf andere Vorspiel-Gedichte aus dem medizinisch-diätetischen Themenkreis ausdehnt und dabei mehrere Parallelen zu Goethes Text *en détail* starkzumachen sucht.

Metaphern aus dem Bereich Ernährung und Verdauung fallen bei N. immer wieder auf; so auch in FW und insbesondere in FW Vorspiel, wo sie oft, wie schon im Eingangsgedicht, mit poetologischen Motiven verknüpft werden. Zu N.s gastroenterologischer Metaphorik vgl. Kalb 2000, 168 f.; eine eigene „Philosophie der Verdauung“ entdeckt Denker 2015, 327–340 bei N.; mit Blick auf FW Vorspiel 1 erscheint letzterer bei Lemke 2016, 541 gar als „Gastrosoph“.

353, 10 *neuen*] In N V 8, 2 korrigiert aus: „andren“.

2.

Mein Glück.] Der Titel ist (bis auf interpunktorische Abweichungen) identisch mit dem des in der Neuausgabe von FW 1887 hinzugekommenen „Anhang“-Gedichts „Mein Glück!“, mit dem es ansonsten aber keine motivische Übereinstimmung aufweist – anders als mit dem ebenfalls in FW Anhang enthaltenen Gedicht „Nach neuen Meeren“. Die in beiden Gedichten zentrale Seefahrer-Metaphorik zieht sich, wie Hufnagel 2008 zeigt, auch darüber hinaus beinahe wie ein roter Faden durch FW hindurch; vgl. v. a. FW 124, FW 289, FW 318, FW 343 und FW 382. Die Titel-Formel „Mein Glück“ wiederum taucht zu Beginn von FW Vorspiel 9 („Meine Rosen“) wieder auf. Nach Frank 1993, 148 gehört der in FW Vorspiel 2 verwandte kreuzreimende „Vierzeiler aus jambischen Vierhebern mit männlicher [Kadenz] und Dreihebern mit weiblicher Kadenz“, dessen Ursprung in der „lateinischen Vagantendichtung“ des Mittelalters liegt, zu den vielseitigsten und am häufigsten verwendeten deutschen Strophenformen. Aus den mannigfaltigen Verwendungskontexten der Strophe, die seit dem 15. Jahrhundert in Liebes-, Natur- oder Kirchenliedern, Balladen, Betrachtungen oder Stimmungsbildern begegnet (vgl. ebd., 148–154), sticht erneut Goethes Rückgriff auf sie für „humoristisch epigrammatische Gedichte“ (ebd., 150) heraus, an die auch FW Vorspiel 2 gemahnt (ebenso wie bereits in anderer Form FW Vorspiel 1). Gemeinsamkeiten mit DD Die Sonne sinkt, KSA 6, 395–397 betont Schneider 1983, 7 f.; einen „philosophischen Eros“ entdeckt Wokalek 2017, 276 im vorliegenden Gedicht; vgl. auch Bloch 2017, 138 f.

353, 14 *Finden.*] In der ‚Reinschrift‘ in M III 6, 24 steht: „Finden;“.

353, 15 f. *Seit mir ein Wind hielt Widerpart, / Segl' ich mit allen Winden*] Zum nautischen/maritimen Metaphernkomplex in FW siehe die Übersicht in NK

FW 124. Vgl. den Beginn der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1881, 14[5], KSA 9, 624, 4 f.: „Jetzt komme ich mir wie Einer vor, der gelernt hat, mit allen Winden zu fahren –“ (Handschrift neben ‚Vorstufen‘ zu FW in M III 5, 70). In Christoph Martin Wielands Übersetzung von Horaz’ Brief an Maecenas, die N. besaß, findet sich bereits das Bild eines ‚freien Geistes‘, der sich wie ein zielloser Seefahrer vom Wind treiben lässt: „Fragst du, in welche von den Weisheits-Schulen / Athens ich eingeschrieben sey – so wisse, / in Keine. Frey und ohne auf die Worte / von einem Meister, wer er sey, zu schwören / bin ich, wie einer der zu Wasser reist, / bald hier bald da, wohin der Wind mich wirft.“ (Horaz 1801, 23) Vgl. Häfner 2019, 282 f., der angesichts der hier selbstbewusst hervorgehobenen ‚Meisterlosigkeit‘ eine Verbindungslinie zu den Motto-Versen der zweiten Ausgabe von FW (1887) zieht. In Sebastian Brants *Narrenschiff* (1494) findet sich das ähnliche Motiv des ‚Widerwindes‘ beim Segeln – hier verknüpft mit dem Gegensatz zwischen Narrheit und Weisheit (der bei N. ebenfalls öfters thematisiert wird): „Wen auf das Meer hintreibt der Muth, / Bedarf wol Glück und Wetter gut; / Denn hinter sich fährt der geschwind, / Wer schiffen will mit Widerwind; / Ein Weiser mit Fahrwind segeln lehrt, / Ein Narr gar bald sein Schiff umkehrt.“ (Brant o. J. [1877], 217) N. erwähnt Sebastian Brant nur ein Mal, und zwar im maschinenschriftlichen Brief an Heinrich Köselitz Ende Februar 1882, der sich angesichts einiger Verse aus FW Vorspiel (vgl. NK FW Vorspiel Titel) an Sebastian Francks (!) *Sprichwörter* erinnert fühlte (vgl. Köselitz’ Brief an N. vom 19. 02. 1882, KGB III 2, Nr. 107, S. 229, Z. 7–9 u. auch KGB III 7/1, 644). N. antwortete darauf: „SEBASTIAN BRANT KENNE ICH NICHT.“ (Faksimile in Günzel/Schmidt-Grépály 2003, 18; vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 202, S. 172, Z. 4) Die Frage bleibt freilich, wie N. Franck mit Brant verwechseln konnte, wenn er letzteren gar nicht kannte.

3.

Unverzagt.] Vgl. die titellosen maschinenschriftlichen ‚Vorstufen‘ in Mp XVIII 3, 27 und Mp XVIII 3, 39. In der ‚Reinschrift‘ trägt das Gedicht noch den Titel „Die Tiefe“ (M III 6, 36). Der Zielbereich des ‚Tiefschürfens‘, zu dem der lyrische Sprecher sich – und seinen Leser(kreis) – in diesem Text ermutigt, wird mit der Titeländerung durch den furchtlosen Willensentschluss ersetzt, der dahin führen soll. Der hier zum Einsatz kommende kreuzreimende Vierzeiler aus trochäischen Vierhebern mit männlicher Kadenz und Dreihebern mit weiblicher Kadenz bildet das metrische Gegenstück zur jambisch geprägten Strophenform des vorangehenden Gedichts FW Vorspiel 2 und lässt sich wie diese auf die mittellateinische Vagantendichtung zurückführen (vgl. Frank 1993, 133). Auch in ihrer trochäischen Variante wurde die Strophenform seit dem späten 17. Jahr-

hundert in vielfältigen Kontexten genutzt, wobei ihre Verwendung in Liebes- und Naturgedichten dominiert (vgl. ebd., 134 f.). Goethe nutzte die Formvarian- te ebenfalls, sowohl für epigrammatische (*Perfektibilität*) wie auch, besonders prominent, für poetologische Gedichte (*Lied und Gebilde*). Zur Interpretation von FW Vorspiel 3 vgl. Rattner 2000, 118 u. Benedetti 2006, 121.

353, 19 *grab tief hinein!*] In Mp XVIII 3, 27 mit Gedankenstrich statt Ausrufe- zeichen; in Mp XVIII 3, 39 ohne Satzzeichen. Zum ‚unverzagten‘ In-die-Tiefe- Graben als Sinnbild für die Denkarbeit des Philosophen vgl. die beiden ersten Sätze der späten Vorrede zu M: „In diesem Buche findet man einen ‚Unterirdi- schen‘ an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden. Man sieht ihn, vorausgesetzt, dass man Augen für solche Arbeit der Tiefe hat –, wie er langsam, besonnen, mit sanfter Unerbittlichkeit vorwärts kommt, ohne dass die Noth sich allzusehr verriethe, welche jede lange Entbehrung von Licht und Luft mit sich bringt; man könnte ihn selbst bei seiner dunklen Arbeit zufrieden nennen.“ (KSA 3, 11, 3–10)

353, 20 *Quelle!*] In Mp XVIII 3, 27 Doppelpunkt, in Mp XVIII 3, 39 Gedanken- strich statt Ausrufezeichen.

353, 21 *dunklen Männer*] In der ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „Dunkelmänner“, diese wiederum korrigiert: aus „Todtengräber“ (M III 6, 36). In Mp XVIII 3, 27 und Mp XVIII 3, 39 heißt es noch „DUESTERN VOEGEL“. Bei letzteren mag man, passend zum Assoziationshorizont der „Todtengräber“, an Geier denken. Zu den Dunkelmännern vgl. Grimm 1854–1971, 2, 1543: „in der neusten zeit ein spotname für diejenigen welche auf wiederherstellung untergegangener zustände oder ansichten, meist in religiöser beziehung, rücksichtslos dringen“. Métayer 2011b, 92f. vermutet in N.s Gedicht eine konkrete Anspielung auf die sog. Dunkelmännerbriefe (*Epistolae obscurorum virorum*), einem satirischen, antischolastisch-antiklerikalen Werk aus dem frühen 16. Jahrhundert, wobei Métayer insbesondere auf dessen (Mit-)Autor Ulrich von Hutten verweist, den N. in NL 1877, 22[72], KSA 8, 391, 9 als „altberühmte Person“ erwähnt. Von „politischen Dunkelmännern“ ist – dort allerdings im Ausgang von Molière – in JGB 11, KSA 5, 26, 11f. die Rede (vgl. ähnlich auch NL 1885, 38[7], KSA 11, 605, 16f.).

4.

Zwiesgespräch.] Der Text erscheint als konziser lyrisch-dialogischer Vorgriff auf die fünf Jahre später in FW Vorrede zentral verhandelte Genesungs-Thema- tik. Durch die Gesprächssituation stellt sich der Bezug zum ‚Autor‘ hier – im

Gegensatz zur produktionspoetologischen Relevanz der Genesung in der Vorrede – allerdings nicht zwangsläufig her. Während A.s auf einen Gedächtnisverlust hindeutende Frage, ob er von einer Krankheit genesen sei (vgl. 354, 3), durch die Antwort B.s unter Verweis gerade auf die in dieser Frage sich bekundende krankheits- und genesungsgeschichtliche Amnesie bejaht wird, bleibt die Frage nach der Identität des „Arzt[es]“ (354, 4) unbeantwortet. Denkbar wäre, dass es sich bei demselben um B. handelt. Vgl. auch Benne 2015a, 37, der den Text als ein Plädoyer für das „Vergessen“ liest, „damit der Magen der Seele zum physiologischen Gesamtwohl beiträgt“, wie er in Anspielung auf Augustinus’ *venter animi*-Metapher schreibt (obwohl diese für das vorliegende Gedicht weniger pertinent erscheint). Buhl 2017, 305 f. wertet das Dialoggedicht als „beispielhaft für die Verwendung der Dialogform in der *Fröhlichen Wissenschaft*“ insgesamt, insofern es sich bei diesem ‚Zwiesgespräch‘ „um einen Akt der Interpretation“ handle. Nicht nur durch die formale Gemeinsamkeit der Dialogstruktur steht FW Vorspiel 4 in einem – kontrastiven – Korrespondenzverhältnis zu FW Vorspiel 32. Formal gehen dem Fünfzeiler aus trochäischen Vierhebern mit dem Reimschema aabab und männlicher Kadenz in den Versen 3 und 5 einschlägige Vorbilder ab. Vgl. aber die Ähnlichkeiten, die sich unter Absehung von Reimschema und Zeilenzahl mit der Strophenform von FW Vorspiel 1 ergeben. Ohne die Dopplung des ersten Verses läge überdies mit der sogenannten Romanzenstrophe die um 1800 meistverwandte Form vor (vgl. Frank 1993, 180). Die Erweiterung auf fünf Verse spitzt jedoch die Schlusspointe des Gedichts zu, da hierdurch die Bindung der beiden b-Verse 3 und 5 – ähnlich dem Effekt einer Schweifreimstrophe – besonders betont wird. Zum jambischen Gegenstück vgl. NK FW Vorspiel 26.

Als Prosa-‚Vorstufe‘ zu FW Vorspiel 4, die zwar noch ohne dialogische Form auskommt, aber inhaltlich die Diagnose von B. vorwegnimmt, ist folgende Aufzeichnung unter den ‚Reinschriften‘ zu FW in Betracht zu ziehen: „Man ist erst dann genesen, wenn man Arzt und Krankheit vergessen hat.“ (M III 6, 274 = NL 1881/82, 16[2], KSA 9, 659, 3 f.; vgl. die schon sehr ähnliche, aber noch polemisch gegen David Friedrich Strauß gemünzte Formulierung aus UB I DS 3, KSA 1, 176, 34–177, 1: „Arzt und Arzenei und Krankheit, alles vergessen!“)

354, 5 *Das!*] M III 6, 37: „das?“, D 16, 3: „das!“; korrigiert in Cb1, 5.

354, 7 *vergass.*] M III 6, 37: „vergaß. –“

5.

An die Tugendsamen.] Die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 37 trägt den Titel: „An die Tugendhaften“; im Druckmanuskript dann mit „Unseren Tugenden“ beti-

telt (D 16, 3), was im Korrekturbogen (Cb1, 6) entsprechend korrigiert wurde. Während also das folgende Verspaar zunächst noch den darin thematisierten „Tugenden“ selbst gewidmet war, hat N. für den Druck daraus eine Apostrophe an die – heute sprachlich veralteten – „Tugendsamen“ (= Tugendhaften) gemacht, was allerdings die Frage aufwirft, ob der lyrische Sprecher sich selbst dazurechnet, beginnt der erste Vers doch mit denselben Worten wie der ältere Titel: „Unseren Tugenden“ (354, 10). Die Titeländerung erfolgte wohl, um diese Dopplung zu vermeiden, die allerdings einen grammatischen Unterschied einschloss: Während die „Tugenden“ im Titel als Adressaten der Anrede fungierten, spricht der Versanfang *über* sie. Formal handelt es sich bei FW Vorspiel 5 um ein elegisches Distichon (vgl. Frank 1993, 43 f.), das nicht zuletzt durch seinen humoristisch-spruchhaften Ton an die *Xenien* Goethes und Schillers erinnert. Im strengen Sinn erfüllt damit in FW Vorspiel nur das vorliegende Gedicht N.s Versprechen von „Epigrammen“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 224, S. 191, Z. 13). Eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 80 lautet: „Unsere Tugenden müssen kommen und {flüchten/fliehen} gleich den Versen Homers –“. Vgl. auch die spätere Version in M III 6, 224: „Unsere Tugenden müssen gleich den Versen Homer’s kommen und gehen.“

354, 10 *die Füße sich heben*] Performativ-poetologische Anspielung auf den Versfuß als kleinste Teileinheit des Verses sowie auf die Hebung (betonte Silbe), der im quantifizierenden Versprinzip der griechisch-römischen antiken Dichtung die Länge entspricht, so wie der Senkung (der unbetonten Silbe) die Kürze. Das Fuß-Motiv taucht in ebenfalls poetologischer Bedeutung in FW Vorspiel 52 „Mit dem Fusse schreiben“ wieder auf.

354, 11 *Gleich den Versen Homer’s*] Der Vergleich bezieht sich vordergründig zwar auf die „Tugenden“, die – wie es den im Titel apostrophierten „Tugendsamen“ empfohlen wird – nicht starr beizubehalten sind. Zugleich jedoch bezieht sich der Vergleich autoreferentiell auf die metrische Form des zu kommentierenden Gedichts selbst. Allerdings handelt es sich bei „den Versen Homer’s“ ausschließlich um Hexameter (vgl. zu diesem Versmaß auch FW 84, NK 441, 25 f.), während das vorliegende Gedicht, wie gesagt, ein elegisches Distichon darstellt, bei dem auf einen Hexameter ein Pentameter folgt. In Cb1, 6 wurde „Homer’s“ aus „Homers“ korrigiert und angewiesen: „NB. Den zweiten Vers einrücken!“

354, 11 *müssen*] In M III 6, 37 korrigiert aus: „sollen“.

354, 11f. *müssen sie kommen / und gehn!*] Gefordert werden hier flexible, variable „Tugenden“ anstelle von in Stein gemeißelten Geboten. Noch wichtiger als die Aneignung neuer Tugenden scheint dabei ausweislich der typogra-

phischen Hervorhebung das Aufgeben alter. Der Gedanke einer – zumindest vorübergehenden – Suspendierung von Tugenden findet sich bei N. noch öfter und später, vgl. z. B. die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 6, W II 2, 29, 1 u. 16 u. 19–21 (NL 1887, 10[165], KSA 12, 552, 7 f. u. 22–26), die gegen „den Mißbrauch, den die Kirche damit getrieben hat“, eine neue Form des „Fasten[s]“ in Erwägung zieht, und zwar „als Mittel, des / feinen Genußfähigkeit aller guten Dinge 'aufrechtzuerhalten'“, als Beispiel wird u. a. angeführt: „nicht Gesellschaft u. Freundschaft 'mehr liebenswürdig sein ...)'"; 'es 'Man' muß auch' [Man] auch Fasttage für sunserer 'seine Tugend ... 'haben'“. Vgl. ebenfalls den unter der Überschrift „Jede Tugend hat ihre Zeit“ stehenden Abschnitt FW 159 (497, 12–15), außerdem die Grausamkeit des ‚Großen‘ „gegen seine Tugenden“ in FW 266 (518, 22) sowie Abschnitt FW 295 mit dem Titel „Kurze Gewohnheiten“, in dem generell gegen alle „dauernden Gewohnheiten“ (536, 3) Stellung bezogen wird.

6.

Welt-Klugheit.] Titellos, sonst nur interpunktorisch abweichend vgl. N V 8, 4. In M III 6, 31 und D 16, 3 lautet der Titel des Gedichts noch: „Lebensregel“; erst in Cb1, 6 korrigiert. Der Ausdruck ‚Weltklugheit‘, der „seit dem frühen nhd. vor allem als eigenschaftsbezeichnung im sinne von ‚staats- und lebensklugheit‘ üblich geworden ist“, wurde im 18. und frühen 19. Jahrhundert auch synonym zu „weltweisheit“ als Bezeichnung der Philosophie verwandt (Grimm 1854–1971, 28, 1611). Im Fall des vorliegenden Gedichts kommt insbesondere eine (parodistische) Anspielung auf Baltasar Graciáns (1601–1658) *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit* in Betracht, das N. in Schopenhauers Übersetzung besaß. Ursprünglich handelt es sich bei FW Vorspiel 6 um die dritte und letzte Strophe eines nachgelassenen Gedichts, das aus drei titelgebenden „Lebensregeln“ besteht: „Das Leben gern zu leben / Mußt du darüber stehn! / Drum lerne dich erheben! / Drum lerne – abwärts sehn! // Den edelsten der Triebe / Veredle mit Bedachtung: / Zu jedem Kilo Liebe / Nimm Ein Gran Selbstverachtung! // Bleib nicht auf ebnem Feld, / Steig nicht zu hoch hinaus! / Am schönsten sieht die Welt / Von halber Höhe aus.“ (NL 1882, 19[8], KSA 9, 676, 14–26 = M III 6, 31, wo aber die dritte, letztlich allein gedruckte Strophe durchgestrichen ist.)

Der inhaltlichen Empfehlung von Mittelmäßigkeit korrespondiert auf formaler Ebene die „Anspruchslosigkeit“ der nach Frank 1993, 100 f. „schlicht[] und verhalten[]“ wirkenden „gleichförmige[n] Kreuzreimstrophe“ aus vier jambischen Dreihebern, die jeweils männliche Versschlüsse aufweisen. Das Postulat des (Mittel-)Maßhaltens passt indes wenig zu dem sonst oft in N.s

Texten zu findenden Höhen-Pathos und der entsprechenden Verachtung alles Mittelmäßigen. So wird beispielsweise in JGB 198 „jene Herabstimmung der Affekte auf ein unschädliches Mittelmaass, bei welchem sie befriedigt werden dürfen, der Aristotelismus der Moral“ (KSA 5, 118, 25–27; vgl. hierzu den Stellenkommentar in NK 5/1) verächtlich abgetan. Anders als Aristoteles, der die Tugend als eine μεσότης, als ein Mittelmaß zwischen zwei Übermäßigkeiten bestimmt (vgl. *Nikomachische Ethik* II 6, 1106b–1107a; Aristoteles 1833–1862, VI/1, 55 f.) – ist N. jedenfalls kein Denker der Mitte oder des rechten Maßes, sondern einer, der gern mit Extremen experimentiert. In einem nachgelassenen Notat ist von der „Magie des Extrems“ (KGW IX 6, W II 5, 72, 31 f. = NL 1887, 10[94], KSA 12, 510, 20 f.) die Rede, von der in FW Vorspiel 6 jedenfalls nichts zu spüren ist. Dass Aristoteles’ „Lehre von der Tugend als einer Mitte [...] Nietzsche eher fremd zu sein“ scheint, bemerkt mit Blick auf N.s Positionierung in der *Tradition der Tugendethik* Tongeren 2012b, 81. Zu einem etwas anders gelagerten, stärker differenzierenden Verständnis der aristotelischen μεσότης-Lehre vgl. allerdings bereits Klibansky/Panofsky/Saxl 1992, 88, die herausstreichen, dass der Seelengröße (μεγαλοψυχία) „des überragenden Menschen“ in der *Nikomachischen Ethik* (IV, 7–8) „ein weitaus höherer Wert zugemessen [wird] als dem von geringeren Naturen erlangten einfachen Gleichgewicht der Kräfte“.

Ähnlich wie schon Reschke 1997, 240 vor einer wörtlichen Lektüre von FW Vorspiel 6 warnt, da „die Sinnfälligkeit des Sich-Bescheidens“ trüge, vertritt auch Benne 2015a, 41 die Ansicht, das Gedicht lasse sich „nur ironisch lesen, bestenfalls als Persiflage auf die Selbstzufriedenheit eines Juste Milieu, das weder die Mühen des Aufstiegs noch die schenkende Freude des Untergangs kennt.“ Über das Motiv des Aufsteigens zeigt sich der zu kommentierende Text, wie Benne ebenfalls bemerkt, kotextuell verbunden mit FW Vorspiel 26, FW Vorspiel 27 und FW Vorspiel 60, wo allerdings gerade – z. T. prekäre – Aufenthalte in außergewöhnlicher Höhe thematisiert werden. Zur (Überwindung der) mit dem Aufstieg verbundenen Schwierigkeit vgl. überdies FW Vorspiel 16.

354, 17 *Am schönsten*] In D 16, 3 korrigiert aus: „Am besten“.

7.

Vademecum – Vadetecum.] Vgl. im Wortlaut schon identisch die Handschrift des Gedichts in N V 7, 110, die zwar noch titellos ist, unter der aber steht: „Mein Vademecum“, sowie die „VADEMECUM VADETECUM“ überschriebene maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 31. In einer von KSA 14, 234 mitgeteilten früheren ‚Vorstufe‘, die von Heinrich Köselitz niedergeschrieben wur-

de, lautet das Gedicht noch wie folgt: „Zuspruch des Wanderers. – Vademecum. Vadetecum. Das heißt in deutscher Art und Sprach‘ -: / geh’ nur dir selber nach – / so folgst du mir ohn’ Ungemach, / und brichst den Bann, wie ich ihn brach!“ Zu dieser Ablehnung der unselbständigen Gefolgschaft (Kaufmann 1982, 134 spricht von einer „Verachtung der Jünger“) bzw. – positiv formuliert – diesem Appell zur Selbstbestimmung vgl. neben FW Vorspiel 23 auch den Zusatz zu dem Zitat aus Goethes Motto-Versen zur zweiten Auflage der *Leiden des jungen Werthers* (1775): „Sey ein Mann, und folge mir nicht nach“ (Goethe 1775, 2, Titelblatt) – „Sondern dir!“ in FW 99 (457, 4 f.). Siehe zu diesen kotextuellen Verbindungslinien neben Walter Kaufmann auch Prange 2013, 222 f. Zum Motiv des (unerwünschten) Nachfolgens bzw. Nachahmens vgl. auch FW 195 (505, 7–9) u. FW 255 (516, 23–26) sowie die entsprechenden Stellenkommentare. Als Interpretament für FW 255 zieht denn auch Buhl 2017, 306 FW Vorspiel 7 heran. Vgl. ferner die Schlusspointe von FW 106 (464, 1–7) und den Stellenkommentar hierzu.

Zum Titel vgl. Meyer 1885–1892, 16, 32 f.: „**Vademekum** (lat., ‚geh mit mir‘), Titel, welchen man nach Vorgang eines 1709 zu Köln erschienenen Gebetbuchs (oder nach einer 1623 zu Frankfurt a. M. erschienenen lateinischen Epigrammensammlung von Peter Lotichius) Büchern von kleinem Format zu geben pflegt, die als Ratgeber oder Leitfaden für /33/ gewisse Zwecke, gleichsam als Begleiter in allen möglichen Lagen des Lebens, zuweilen auch als Quellen der Erheiterung dienen sollen.“ Für das Genre ‚Ratgeberliteratur‘ eignet sich gut die von Frank 1993, 207 als „besonders eindringlich“ bewertete „Gleichförmigkeit“ des hier von N. verwandten Vierzeilers aus jambischen Vierhebern mit betontem Versschluss und vierfachem Haufenreim.

Ohne die neologistisch gebildete Schwesterformel „Vadetecum“ („geh mit dir“) taucht der Ausdruck im Jahr 1888 noch zweimal bei N. auf. Das nachgelassene Notat NL 1888, 24[8], KSA 13, 634, 9 f. lautet: „V a d e m e c u m. / Von der Vernunft meines Lebens.“ Und im Brief aus Turin an Heinrich Köselitz vom 30. Oktober dieses Jahres spricht N. mit Blick auf EH vom „Vademecum meiner Philosophie“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1137, S. 462, Z. 64). Die Paarformel „V a d e m e c u m – V a d e t e c u m“ kommt bei N. allerdings schon deutlich früher vor. Ausweislich der folgenden Aufzeichnung aus dem Nachlass plante er 1880 sogar eine eigene Schrift unter dem späteren Titel von FW Vorspiel 7: „Vademecum Vadetecum / Gedanken über die individuelle Sittlichkeit.“ (NL 1880, 4[313], KSA 9, 178, 16 f.) Und im Jahr 1882 spielte N. sogar mit dem Gedanken einer ‚Gesamtausgabe‘ seiner drei ‚Aphorismen-Sammlungen‘ unter diesem Titel: „Vademecum. Vadetecum / Von F. Nietzsche / Erste Gesamtausgabe // Inhalt: / Menschliches Allzumenschliches. Mit Anhang / Der Wanderer und sein Schatten / Morgenröthe / Die fröhliche Wissenschaft.“ (NL 1882, 1[13],

KSA 10, 11, 10–17; Handschrift in N V 9, 4.) Zur (Titel-)Formel „Vademecum Vadetecum“ vgl. Hödl 2009, 515–517; zur Deutung des Gedichts auch Koelb 1990, 151 f.

354, 21 *Sprach,*] N V 7, 110: „Sprach?“

354, 23 f. *Geh nur dir selber treulich nach: – / So folgst du mir – gemach! gemach!*] Ähnlich bringen diese Anweisung zur ‚autonomen Gefolgschaft‘ auch die Schlussverse von FW Vorspiel 23 zum Ausdruck: „Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn, / Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan.“ (357, 25 f.)

354, 23 *nach:* –] In N V 7, 110 und Mp XVIII 3, 31 ohne Doppelpunkt, in der ‚Reinschrift‘ M III 6, 30 ohne Gedankenstrich.

354, 24 *mir* –] N V 7, 110: „mir!“, Mp XVIII 3, 31: „MIR.“

8.

Bei der dritten Häutung.] Eine ‚Vorstufe‘ in N V 8, 190 trägt den Titel „Häutung“. Bereits M 455 entfaltete die Vorstellung des Sich-Häutens, durch das unter der „zweite[n] Natur“ als einer in der „Welt“ angenommenen zweiten „Schlangen“-„Haut“ die erste „Haut“ als die „erste Natur“ wieder zum Vorschein kommt (KSA 3, 275, 3–7). Der Titel von FW Vorspiel 8 fügt diesem ‚Wechsel-Spiel‘ von erster und zweiter Haut noch eine dritte Hautschicht bzw. Häutungsphase hinzu. Die Schlange, die sich häuten muss, um am Leben zu bleiben, fungiert außerdem als Vergleichsbild für eine nötige Wandlungsfähigkeit des Geistes in M 573 (KSA 3, 330). Zum Motiv der Häutung vgl. auch FW 371, 623, 1–8, dort allerdings nicht im zoologischen Bild der Schlange, sondern im botanischen Bild eines Baums, der seine Rinde abstößt. Die Strophenform des vorliegenden Gedichts ist identisch mit der von FW Vorspiel 2. Andreas-Salomé 1894, 139 wertet FW Vorspiel 8 als „schlechte[s] Verschen“, was Ziegler 1900, 115 f., obwohl er den Text für besonders „gelungen[]“ und „charakteristisch“ für den ‚mittleren‘ N. hält, so erklärt: „das Schlechte daran ist das ganz Subjektive, das dem Epigramm nicht ansteht.“ Zur Interpretation des „cryptic rhyme about shedding skin“ siehe Pappas 2004, 74 f.; vgl. auch die besonders ausführliche Besprechung des Gedichts in Langer 2010, 17–19, ferner Bloch 2017, 138.

354, 27–30 *Schon krümmt und bricht sich mir die Haut, / Schon giert mit neuem Drange, / So viel sie Erde schon verdaut, / Nach Erd’ in mir die Schlange.*] In einem Notizbuch, das N. von Frühling 1882 bis Februar 1883 nutzte, findet sich folgende ‚Vorstufe‘: „Schon krümmt und bricht sich mir die Haut / Schon stirbt

die alte Schlange / Und eine neue Schlange schaut / hervor mit neuem Drange“ (N V 8, 193). Dass die Schlange Erde verdaut, spielt auf Genesis 3, 14 an. Nachdem die Schlange Adam und Eva dazu verführt hat, von den verbotenen Früchten in der Mitte des paradiesischen Gartens zu kosten, spricht Gott zu ihr: „Weil du solches gethan hast, seyst du verflucht vor allem Vieh, und vor allen Thieren auf dem Felde. Auf deinem Bauch sollst du gehen, und Erde essen dein Lebenlang.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 3; auf die kurz darauf folgende Bibelstelle Genesis 3, 19 kommt FW Vorspiel 39, 362 zu sprechen.) Der Staub als Speise der Schlange kommt auch im „Prolog im Himmel“ von Goethes *Faust I* vor; dort sagt Mephistopheles nach seiner Wette mit Gott über Faust (V. 334 f.): „Staub soll er fressen, und mit Lust, / Wie meine Muhme, die berühmte Schlange.“ (V. 334 f.; Goethe 1876, 15) Indem das Gedicht statt von „Staub“ von „Erde“ spricht, wertet es die „Schlangenkost“ auf (355, 4).

Als mögliche Quelle kommt überdies ein Passus aus Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* in Frage, die N. gut kannte (in UB II wurde sie scharf attackiert). Hartmann verknüpft dort bereits die Schlangen-Häutung mit der Ernährung und bezieht dies auch auf den Menschen: „Die ganze Ernährung des Körpers, in der nach beendetem Wachsthum die Hauptaufgabe des Bildungstriebes besteht, ist ein und dasselbe mit Neubildung, und verhält sich zur Neubildung ganzer Körpertheile, wie die fortwährende Hautabschuppung des Menschen zur periodischen Häutung der Schlangen und Eidechsen, d. h. die Ernährung ist eine Summe unendlich vieler, unendlich kleiner Neubildungen, die Neubildung bloss eine sich sehr schnell addierende und darum mehr in die Augen fallende Ernährung“ (Hartmann 1869, 148).

355, 1–3 *Schon kriech' ich zwischen Stein und Gras / Hungrig auf krummer Fährte, / Zu essen Das, was stets ich ass*] KSA 14, 234 teilt hierzu folgende ‚Vorstufe‘ mit, die mit der Formel „Stirb und Werde!“ Goethes Gedicht *Selige Sehnsucht* aus dem *West-östlichen Divan* zitiert (vgl. Goethe 1853–1858, 4, 17): „Mich lüstet es nach altem Fraß / Bei jedem neuem Stirb und Werde! / Ich esse noch, was stets ich ass“. Vgl. ohne diesen Goethe-Bezug den Entwurf in N V 8, 192. Auf das Schlangen-Motiv greift N. auch in FW Vorspiel 11 (355, 29) und in der Sentenz FW 259 (517, 15 f.) zurück.

355, 3 *Zu essen*] In der ‚Reinschrift‘ M III 6, 24 korrigiert aus: „Und esse“.

355, 3 *Zu essen Das, was stets ich ass*] In D 16, 4 steht: „Zu essen das, was stäts ich aß“; entsprechende Korrekturen von „das“ zu „Das“ und „stäts“ zu „stets“ in Cb1, 6.

9.

Meine Rosen.] Vgl. die ‚Vorstufen‘ in N V 8, 190 f. Hatte das lyrische Autor-Ich eingangs in der Rolle als Gastronom seine Leser zum Probieren einer ungewohnten literarischen Kost eingeladen (vgl. FW Vorspiel 1), so erfolgt mit dem nun zu kommentierenden Gedicht gleichsam eine Verschiebung der Metaphorik vom gastronomischen in den floristischen Bereich: Der Text formuliert fragend eine Einladung zum Lesen als Rosenpflücken. Abermals ist mit dieser Einladung eine Warnung verbunden bzw. sind daran gewisse Rezeptionsbedingungen geknüpft: Wie die Lesenden im Eingangsgedicht sich erst allmählich an die Kost des Autor-Ich gewöhnen müssen, die zunächst nichts Schmachhaftes verheißt, so haben sie beim Pflücken der Rosen offenbar mit Dornenstichen zu rechnen – was entfernt an Goethes berühmtes balladeskes ‚Volkslied‘ *Heidenröslein* (um 1770) erinnert. N.s Dreizeiler aus trochäischen Vierhebern mit weiblichem Versschluss und Dreireimen ist historisch ohne prominente Vorbilder. Allerdings kann die von Frank 1993, 59 vorgenommene Bewertung des eng verwandten Dreizeilers mit betontem Versende als Träger von „Harmonie, Schlichtheit, Einfalt“ sogar noch mehr für die vorliegende Formvariante gelten, da die ‚klingende‘ Kadenz den liedhaft-heiteren Ton des Gedichts verstärkt. Dazu passt auch, dass die dritte Strophe (baa) mit dem in den Strophen 1 (aaa) und 2 (bbb) etablierten Dreireimschema bricht und überdies durch die refrainhafte Wiederholung von Vers 3 (355, 8) die Einladung an den Leser besonders betont. Zur Deutung vgl. auch Koelb 1990, 153 und Higgins 2000, 19.

355, 7 *Ja! Mein Glück*] Bertram 1918, 216 verweist vor dem Hintergrund seiner These, FW Vorspiel sei als „positive Goethe-Parodie“ zu verstehen, für den Gedichtbeginn mit „ausbrechendem: ‚Ja! [...]‘“, der sich auch in FW Vorspiel 35 („Eis“) und FW Vorspiel 62 („Ecc e h o m o“) findet, auf gleichartige Anfänge von Spruchgedichten Goethes: „Ja! ich rechne mir’s zur Ehre“ (Zahme Xenien [7]; Goethe 1887–1919, 5/1, 89) und „Ja! Wer eure Verehrung nicht konnte“ (Sprichwörtlich; Goethe 1853–1858, 3, 15). Bertram 1918, 216 meint unter anderem daraus folgern zu können: „Gerade die berühmtesten dieser Sprüche [aus FW Vorspiel] sind dem goetheschen Vorbild sprachlich am meisten verpflichtet.“ Von dem „an Goethe erinnernde[n] Ton“ des vorliegenden Gedichts spricht auch Benne 2015a, 41. Durch die Formel „Mein Glück“ in der zu kommentierenden Verszeile ergibt sich eine thematische Verbindung zu FW Vorspiel 2, dessen Titel so lautet.

355, 7 f. *Ja! Mein Glück – es will beglücken –, / Alles Glück will ja beglücken!*] In der ‚Reinschrift‘ M III 6, 22 hat N. die beiden Eingangsverse wie folgt nachträglich in einer Zeile eingefügt: „Ja! Mein Glück – es will beglücken! Alles

Glück will ja beglücken!“ Auch die Gesamteinteilung des Gedichts in drei dreizeilige Strophen hat N. hier erst im Nachhinein vorgenommen (durch zwei horizontale Striche zwischen den Versen 3/4 und 6/7).

355, 7 *beglücken* –,] In D 16, 4 noch ohne Komma, das erst bei der Fahnenkorrektur in Cb1, 7 hinzugefügt wurde.

355, 12 *Oft die Fingerchen euch lecken!*] Vgl. Campe 1807–1811, 3, 66: „Die Finger, oder alle zehn Finger nach etwas lecken, nach dem Genuß einer Sache sehr lüstern sein, auch, etwas mit dem größten Wohlschmack genießen, so daß man, nach dem Genuß desselben sich noch die Finger leckt.“ Im Rahmen des vorliegenden Gedichts, insbesondere der nachfolgenden Begründung in der dritten Strophe über „das Necken“ und „die Tücken“ (355, 13 f.), zielt das Fingerlecken allerdings nicht bloß auf den „größten Wohlschmack“ ab, den die wiederholte Rede vom ‚beglückenden Glück‘ zwar auch andeutet. Vielmehr liegt ebenfalls die Annahme nahe, dass hier von zerstochnenen „Fingerchen“ Blutstropfen abgeleckt werden müssen.

355, 14 *Denn mein Glück – es liebt die Tücken!*] In M III 6, 22 korrigiert aus: „Denn mein Glück – es will beglücken!“

10.

Der Verächter.] Vgl. die durchgestrichene maschinenschriftliche Prosa-‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 11: „ER LAESST VIELES FAHREN UND FALLEN UND IST DOCH KEIN VERAECHTER –ER TRINKT NUR AUS EINEM ALLZUVOLLEN BECHER.“ Auf derselben Seite befindet sich darunter ein titelloser handschriftlicher Entwurf in Versen, der dem Drucktext schon sehr nahe kommt. Der im Titel genannte „Verächter“, der sich als identisch mit dem lyrischen Ich erweist, ist nach eigener Auffassung gar kein solcher; es handle sich vielmehr nur um eine Zuschreibung der im Text angesprochenen „ihr“ (355, 19), deren Sichtweise der Sprecher zu korrigieren sucht. Was aus der Außenperspektive als ‚Verachtung‘ erscheint, sei in Wirklichkeit nur eine Folge rauschhafter Überfülle. Dies jedenfalls legt sein Selbstvergleich mit einem Weintrinker nahe, der „aus allzuvollen / Bechern“ trinkt (355, 20 f.). N. greift für dieses Gedicht auf eine „nicht leicht zu meisternde und auch nur selten verwendete Strophe“ aus fünf unbetont, akatalektisch schließenden trochäischen Vierhebern mit dem Reimschema abaab zurück, die „vorzugsweise einen Ausdruck fragender Nachdenklichkeit“ erzeugt (Frank 1993, 394). In FW Vorspiel 10 sollen die Angesprochenen zur nachdenklichen Hinterfragung ihres Vorurteils über das lyrische Ich bewogen werden; überdies ist „die Verzögerung der Bewegung“, die diese

Strophenform im Vergleich zu „fließenderen“ Formen charakterisiert (ebd.), dazu geeignet, die (sprech)motorischen Schwierigkeiten des Trinkers auf rhythmischer Ebene performativ vorzuführen. Deutungsansätze zu dem Gedicht bei Schickling 1965, 105 und Schleucher 1994, 108.

355, 18 *Vieles lass ich fall'n und rollen*] In der ‚Reinschrift‘ M III 6, 34 noch umgekehrt: „Vieles laß ich rollen und fallen“. In der titellosen handschriftlichen Fassung in Mp XVIII 3, 11 schon die Reihenfolge der Druckfassung: „Vieles laß ich falln und rollen“. Wortidentisch auch das Typoskript in Mp XVIII 3, 47. Zum „rollen“ als Beschreibung einer eigenen Bewegung vgl. FW 29 (NK 359, 19). Vgl. auch die torkelnden und hinfallenden Trunkenen in FW 154, von denen sich das dort sprechende Wir allerdings gerade absetzt.

355, 19 *drum Verächter.*] M III 6, 34: „drob ‚Verächter‘ –:“; Mp XVIII 3, 11: „drum ‚Verächter‘: –“; Mp XVIII 3, 47: „DRUM VERÄCHTER: –“.

355, 21 *fall'n und rollen –*] M III 6, 34: „falln und rollen,“; Mp XVIII 3, 11: „falln und rollen –“ (wort- und zeichenidentisch auch in Mp XVIII 3, 47).

355, 22 *Denkt vom Weine drum nicht schlechter.*] Zur Affirmation des Weingenusses vgl. auch FW Vorspiel 39 (362, 10). Dass die Einschränkung der motorischen Fähigkeiten infolge übermäßigen Alkoholgenusses, auf die die beiden vorangehenden Verse anspielen (vgl. 355, 20 f.), nicht zu einer Verurteilung des Weines – sondern, so wäre doch zu ergänzen, allenfalls des Trinkers – führen dürfe, lässt freilich die Verteidigungsstrategie des lyrischen Ich gegenüber denen, die es als „Verächter“ (355, 19) anklagen, einigermaßen fadenscheinig wirken. Sie ginge nur dann auf, wenn es sich nicht mit einem Trinker, sondern mit dem Wein vergleichen würde.

11.

Das Sprüchwort spricht.] Maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 31 (mit Tippfehler im Titel: „DAS SPUECHWORT SPRICHT:“). Die Figura etymologica im Titel zeigt an, dass sich in diesem Rollen-Gedicht das zum lyrischen Ich personifizierte „Sprüchwort“ äußert. N.s Vorliebe für sprichwörtliche Redensarten kommt damit auf besondere Weise zum Ausdruck. Ähnliche Titel finden sich in FW Vorspiel noch mit „Der Fromme spricht“ (FW Vorspiel 38), „Der Weise spricht“ (FW Vorspiel 49) und „Der Skeptiker spricht“ (FW Vorspiel 61). Zudem folgen auf das hier zu kommentierende Gedicht mit FW Vorspiel 12–22 fast ausnahmslos sentenziöse paarreimende Zweizeiler (halb aus der Reihe tanzt nur FW Vorspiel 13), die gewissermaßen

einen eigenen generischen Binnenzyklus aus künstlichen ‚Sprichwörtern‘ innerhalb des Vorspiels bilden. FW Vorspiel 11 erfüllt in Bezug auf diese auch eine ankündigende oder einleitende Funktion. Der in FW Vorspiel 11 auf inhaltlicher Ebene beschworenen Vielgestaltigkeit des titelgebenden „Spruchwort[s]“ entspricht auf formaler Ebene die metrische Heterogenität des fünfzeiligen Gedichts, dessen Verse zwar durchgängig vierhebzig sind, jedoch unterschiedliche Versmaße aufweisen: Während Vers 1 aus regelmäßigen Trochäen besteht, bilden die Verse 2–4 Jamben (V. 2 und 3 je mit einer unterschiedlich platzierten Doppelsenkung), bevor der letzte, durch eine Mittelzäsur geteilte Vers zwei Chorjamben (bestehend aus je einem Trochäus und einem Jambus) aufweist. Mit dieser metrischen Uneinheitlichkeit kontrastiert wiederum der gleichförmige Haufenreim auf die Endsilbe „-ein“. Zur Deutung des Gedichts vgl. Andreas-Salomé 1894, 26 f., Benne 2015a, 43 f., Foley 2017, 450 und Mieder 2018, 93 f.

355, 24–29 *Scharf und milde, grob und fein, / Vertraut und seltsam, schmutzig und rein, / Der Narren und Weisen Stelldichein: / Diess Alles bin ich, will ich sein, / Taube zugleich, Schlange und Schwein!*] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem im Herbst 1881 benutzten Notizbuch N V 7 lautet: „~~Weis und nährisch~~ ‘Scharf und milde’, grob und fein, / ~~Scharf und milde, Wasser und Wein:~~ / Dies alles soll mein Spruchwort sein! ‘bin ich – will ich sein!’ / Nun hört mir zu! Nun kommt herein!“ Darunter stehen dann schon, hier noch durch drei Kreuze vom Rest getrennt und in anderer Reihenfolge, die späteren Verse 2, 3 und 5: „Vertraut und seltsam, schmutzig und rein / Taube zugleich und Schlange und Schwein: – / Der Narrheit‘en’ und Weisheit‘en’ Stelldichein.“ (N V 7, 109). In der maschinenschriftlichen ‚Vorstufe in Mp XVIII 3, 31 lauten die letzten drei Verse zunächst noch ähnlich: „TAUBE ZUGLEICH, SCHLANGE UND SCHWEIN: / DIES ALLES BIN ICH – WILL ICH SEIN, / DER NARREN UND WEISEN STELLDICHEIN.“ Mit Bleistift wurden die Verse hier dann wie in der Druckfassung umgruppiert. Im Gegensatz zu dem hier (wie schon in der ‚Reinschrift‘ M III 6, 28) realisierten programmatischen Selbstentwurf einer Vereinigung gegensätzlicher Eigenschaften und (tiersymbolischer) Existenzformen steht das absolute ‚Reinheitsgebot‘ im Schlussgedicht FW Vorspiel 63. Zu den sprichwörtlichen Tieren „Schlange“ und „Taube“ in FW Vorspiel 11 vgl. Pappas 2004, 73.

Zur Verschränkung von Weisheit und Narrheit/Torheit vgl. auch NK 464, 32–465, 1. Für das Ansinnen des lyrischen Ich, „Der Narren und Weisen Stelldichein“ zu sein, hätte übrigens Schopenhauer wohl wenig Verständnis aufbringen können. Vertritt er doch die Ansicht: „Daß dieselbe Philosophie für Narren und Weise taugen solle, ist eine unbillige Forderung“ (Schopenhauer 1864, 304).

355, 28 *Diess*] In Cb1, 7 korrigiert aus: „Dies“. So aber auch schon in D 16, 5.

355, 29 Taube] In Cb1, 7 korrigiert aus: „Traube“. Am Seitenrand steht die durchgestrichene Bleistiftnotiz: „? / Wein“. Tatsächlich spielt der „Wein“ ja textgenetisch eine Rolle für das Gedicht. Es handelte sich aber offensichtlich um einen Druckfehler. In N V 7, 109, M III 6, 28 und im Druckmanuskript hatte N. eindeutig geschrieben: „Taube“ (D 16, 5).

12.

An einen Lichtfreund.] Der Zweizeiler findet sich mit kleinen Unterschieden (fehlende Apostrophe; „dem Lichte“ statt „der Sonne“ in 356, 4) auch im Brief an Köselitz vom 17. Februar 1882: „Willst Du nicht Aug und Sinn ermatten / Lauf auch dem Lichte nach im Schatten“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 201, S. 171, Z. 4 f.). In der ‚Reinschrift‘ stand zuerst „Sonnenbruder“ statt „Lichtfreund“ im Titel (M III 6, 32). Die Lichtmetaphorik, die N.s Werk durchzieht und auch – neben anderen Leitmetaphern – in FW Vorspiel einen prominenten Stellenwert besitzt, kommt innerhalb des Vorspiels in diesem Gedicht zum ersten Mal vor. Kontrastiv lässt sich der „Lichtfreund“ allerdings auf „die dunklen Männer“ aus FW Vorspiel 3 (353, 21) zurückbeziehen. Auch hier, in FW Vorspiel 12, wird der (gewünschte) Leser angesprochen; der „Lichtfreund“ ist zugleich ein Freund des sprechenden Autor-Ich, das ebenfalls ein ‚Freund des Lichts‘ ist. Ähnlich seinem formalen Gegenstück mit männlicher Kadenz (vgl. NK FW Vorspiel 21), erweist sich der paarreimende Zweizeiler aus jambischen Vierhebern mit weiblicher Kadenz als besonders geeignet für die „sentenziöse Kundgabe“, da ihm die „Geschlossenheit des Spruchs“ (Frank 1993, 32) eignet.

Das Kompositum „Lichtfreund“ findet sich laut eKGWB bei N. nur hier. Schmidt 2000, 331 zitiert eine Äußerung von N.s Vater, der am 26. 03. 1845 über seinen erst knapp halbjährigen Sohn berichtet: „er ist ein Lichtfreund sonder Gleichen“. Als „Lichtfreunde“ wurden übrigens auch die Mitglieder einer vor allem in Mitteldeutschland beheimateten liberal-rationalistisch eingestellten protestantischen Gruppierung bezeichnet, die unter anderem von David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach beeinflusst war. (Dass N.s Vater von diesen „Lichtfreunden“ allerdings nicht viel hielt, belegt Pernet 2004, 291.) Zur Deutung von FW Vorspiel 12 vgl. Kunas 1982b, 60 u. Koch 2000, 130.

356, 3 f. *Willst du nicht Aug' und Sinn ermatten, / Lauf' auch der Sonne nach im Schatten!]* Diese beiden Verse sind laut KSA 14, 234 aus folgender ‚Vorstufe‘ hervorgegangen: „Licht und Wärme macht schnell ermatten / Und treibt zuletzt zu jedem Schatten.“ Vgl. auch Mp XVIII 3, 5: „WILLST DU NICHT AUG UND SINN ERMATTEN, / LAUF AUCH DER SONNE NACH – IM SCHATTEN.“ In

N V 7, 52 hatte N. im letzten Vers zuerst schon „Sonne“ geschrieben, dann aber zu „[Lichte]“ korrigiert.

356, 4 *Lauf*] In D 16, 5 noch ohne Apostroph, der erst in Cb1, 7 ergänzt wurde.

13.

Für Tänzer.] Das Gedicht ist nahezu identisch mit dem ersten Spruch aus N.s Brief an Heinrich Köselitz vom 17. Februar 1882: „Glattes Eis ein Paradeis / Fuer Den der gut zu tanzen weiss.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 201, S. 171, Z. 2 f.) Zu dem Gedicht hat sich ein titelloser maschinenschriftlicher Entwurf erhalten, den N. auf seiner Malling-Hansen-Schreibkugel getippt hat (Mp XVIII 3, 5). Im Manuskriptheft III 6 vom Winter/Frühling 1881/82 weist der – auch hier nur zweizeilige – Text noch zwei andere Titelvarianten auf: „~~Tänzer-Weisheit~~ Glat-tes Eis“ (M III 6, 32). Auf drei Zeilen verteilt ist der Text bereits in N V 7, 51, wobei aber die mittig platzierte erste Zeile noch als Überschrift zu fungieren scheint: „Glattes Eis / Ein Paradeis / Für den, der gut zu tanzen weiß.“ In der gleichlautenden Druckfassung handelt es sich bei FW Vorspiel 13 um den einzigen Dreizeiler im ‚sprichwörtlichen‘ Binnenzzyklus FW 12–22, dem FW Vorspiel 11 präludiert. Auf einen trochäischen, katalektisch schließenden Zweiheber folgen zwei akatalektisch schließende jambische Verse mit zwei (V. 2) bzw. vier (V. 3) Hebungen. Folgt man den ungedruckten Varianten des Gedichts und liest die ersten beiden Verse als einen ganzen Vers, ergibt sich ein trochäischer Vierheber mit katalektischem Versschluss. Das Gedicht bleibt demnach in beiden Varianten metrisch uneinheitlich, was die ‚tänzerische‘ Fähigkeit, sich einem wechselnden Rhythmus geschmeidig anzupassen, auch auf der Formebene zum Ausdruck bringt (vgl. NK 356, 9). Zu dem populären Text vgl. u. a. White 2001, 57 f., Schwarzwald 2008, 386 f. und Henne 2010, 22.

356, 7 *Glattes Eis*] Als Kompositum ‚Glatteis‘ – das N. aus metrischen Gründen in seine Bestandteile aufspaltet – schon zu N.s Zeit sprichwörtlich für Gefahr, Irrtum, Abwege. In Wanders *Deutschem Sprichwörter-Lexikon* werden drei Redensarten angeführt, die teilweise noch heute gebräuchlich sind: „Wer aufs Glatteis geht, der glitscht [rutscht aus]“, „Aufs Glatteis gerathen“ und „Einen aufs Glatteis führen“ (Wander 1867–1880, 1, 1696). Das Gedicht widerspricht – mit Blick auf die Ausnahme-Gestalt des ‚guten Tänzers‘ – dem ersten Sprichwort. Zur Eis-Metaphorik vgl. auch FW Vorspiel 35, wo das Eis allerdings gegessen und ‚verdaut‘ werden soll. Im motivisch verwandten Schlussgedicht der Neuausgabe von 1887 „An den Mistral“, das bezeichnenderweise den Untertitel „Ein Tanzlied“ trägt, wird ebenfalls ein leichtfüßiger Tanz auf glatter

Oberfläche inszeniert, wenn das lyrische Ich dort zu Beginn der zweiten Strophe dem Mistral-Wind zusingt: „Hier auf glatten Felsenwegen / Lauf’ ich tanzend dir entgegen“ (650, 1 f.).

356, 8 *Ein Paradeis*] N. wählt hier wegen des (Haufen-)Reims die ältere Form „Paradeis“ statt ‚Paradies‘ wie in FW Vorspiel 57 (366, 7); vgl. das Lemma „Paradies“ in Grimms *Deutschem Wörterbuch*: „im älteren nhd. paradeise, paradeis (ei = mhd. î), aufgenommen aus dem biblisch-kirchlichen, zuerst in den LXX vorkommenden griech. παράδεισος (lat. in der vulgata paradisus), das mit hebr. pardês aus dem zend. pairidaêza (umhegung, eingehogter garten) stammt“ (Grimm 1854–1971, 13, 1453). Das „Paradeis“ kehrt in der zweiten Ausgabe im abschließenden „Tanzlied“ „An den Mistral“ wieder, auf dessen motivische Verwandtschaft schon hingewiesen wurde. Dort verjagt das lyrische Ich wie ein zorniger Cherub jeden daraus, der „nicht tanzen kann“ (651, 7): „Fort aus unsrem Paradeis!“ (651, 12) Henne 2010, 22 versteht das „Paradeis“ in FW Vorspiel 13 als „das richtige Paradies, das auf Erden“, das er dem ‚falschen‘, überirdischen „Paradiese“ (366, 7) in FW Vorspiel 57 gegenüberstellt.

356, 9 *Für Den*] D 16, 5: „Für den“; korrigiert in Cb1, 8.

356, 9 *der gut zu tanzen weiss*] Tanz/Tanzen kommt als zentrales Motiv bei N. in verschiedenen Texten und Zusammenhängen schon seit den 1870er Jahren vor, insbesondere in Reflexionen über die Kunst und über das Denken. In den (späteren) 1880er Jahren taucht das Tanz-Motiv wiederholt zur Kennzeichnung eines Künstler- und Philosophen-Ideals auf, das sich durch ‚Freiheit‘, ‚Beweglichkeit‘, ‚Leichtfüßigkeit‘ auszeichnet, so etwa – verschränkt mit der ebenfalls schon aus FW Vorspiel bekannten nutritiven Metaphorik – im Schlusssatz von FW 381 aus dem 1887 hinzugekommenen Fünften Buch: „Nicht Fett, sondern die grösste Geschmeidigkeit und Kraft ist das, was ein guter Tänzer von seiner Nahrung will, – und ich wüsste nicht, was der Geist eines Philosophen mehr zu sein wünschte, als ein guter Tänzer. Der Tanz nämlich ist sein Ideal, auch seine Kunst, zuletzt auch seine einzige Frömmigkeit, sein ‚Gottesdienst‘ ...“ (635, 23–28) In der Erstausgabe von FW begegnet der Tanz auf vielschichtige Weise außerdem noch in FW Vorspiel 28 sowie den Abschnitten FW 22, FW 54, FW 76, FW 84, FW 105, FW 107 und FW 324, in der Neuausgabe von 1887 dann in FW 347, FW 366 und FW 368 sowie besonders prominent im letzten Einzeltext der Neuausgabe: in FW Anhang An den Mistral, Strophen 6–8.

FW Vorspiel 13 lässt sich als (relativ frühe) Formulierung des genannten Künstler-Philosophen-Ideals verstehen und dergestalt poetologisch deuten: als Selbstinszenierung der sprechenden Autor-Instanz, die für sich beansprucht, ein ‚guter Tänzer‘ zu sein und sich auf dem gefährlichen Gelände – dem ‚Glatt-

eis‘ – heikler Themen und schwieriger Probleme sicher, ja elegant zu bewegen (vgl. auch die verwandte poetologische Metapher des Mit-den-Füßen-Schreibens in FW Vorspiel 52). Zugleich kann aber auch der Leser gemeint sein, der seinerseits ein guter Tänzer sein muss, um bei der Lektüre des vorliegenden Buchs nicht aufs Glatteis geführt zu werden – und auszurutschen. Zu „Tanz, Tänzer“ bei N. vgl. das entsprechende Lemma von Schüle in NH 335 f. Zum *Tanz als Form des Denkens* bei N. siehe den gleichnamigen Sammelband von Röllner/Lippe 2001; ferner Koch 2001, 11–28, Deuber-Mankowsky 2002, Nowak 2009 u. Sommer 2019a.

14.

Der Brave.] In der ‚Reinschrift‘ dieser freien Knittelverse (formal ähnlich vgl. FW Vorspiel 20) stehen zusätzlich noch zwei verworfene Titel: „~~Am Kreuzwege. Der Entschlossene.~~“ (M III 6, 32) Der erste Titel verweist auf den Topos des *homo viator in bivio*; dieser Topos geht auf die Fabel des Prodikos von Herakles am Scheideweg zurück, die in Xenophons *Memorabilien* (II, 1, 21–34; Xenophon 1827, 468–474) überliefert wurde, bevor sie seit der Spätantike eine christliche Umdeutung erfuhr (vgl. Schmidt 2008b). Entscheidet sich Herakles für entsagungsbereite Tugend statt für lasterhafte Wollust, so zieht der „Brave“ in N.s Gedicht eine ‚ganze Feindschaft‘ der ‚geleiteten Freundschaft‘ vor. „Der Brave“ meint hier im ursprünglichen Wortsinn (der heute noch im englischen Adjektiv ‚brave‘ enthalten ist): ‚der Tapfere/Mutige‘ (vgl. Grimm 1854–1971, 2, 340). Gedanken zum Verhältnis von Freundschaft und Feindschaft finden sich in N.s Texten des Öfteren. Zum ‚Freund‘ vgl. den gleichnamigen Artikel von Campioni in NH 237 f. In Za I Vom Freunde wird beispielsweise eine wechselseitige Identität von Freund und Feind postuliert („Man soll in seinem Freunde noch den Feind ehren. [...] In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben.“, KSA 4, 71, 22 u. 24). In EH Warum ich so weise bin 7 inszeniert sich das sprechende Ich selbst als ‚kriegerischen‘, ‚feindlichen‘ Menschen: „Angreifen gehört zu meinen Instinkten. Feind sein können, Feind sein – das setzt vielleicht eine starke Natur voraus, jedenfalls ist es bedingt in jeder starken Natur.“ (KSA 6, 274, 3–5; vgl. NK 6/2, S. 387 f.) Dass auch und gerade der Freund ein Feind sein könne, hat N. in Emersons Essay über die *Freundschaft* gelesen, wo es über den „Freund“ heißt: „Laß ihn für dich immer ein schöner Feind sein, unbezwingbar, auf’s höchste von dir verehrt, und nicht eine triviale Convenienz, die bald ihr Ende erreicht haben und bei Seite geworfen sein wird.“ (Emerson 1858, 157; von N. mit Randstrichen versehen.) Zur ‚feindlichen Freundschaft‘ vgl. auch im Vierten Buch FW 279; eine Identität der Sprecher-

rollen beider Texte vermutet Hubbard 1958, 114. Zum Titel eines Aufsatzes über „Feindschaft bei Nietzsche“ wurde der Wortlaut von FW 14 bei Niehues-Pröbsting 2013 erhoben.

356, 12 f. *Lieber aus ganzem Holz eine Feindschaft, / Als eine geleimte Freundschaft!*] In einem Notizbuch aus der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW findet sich folgende ‚Vorstufe‘: „Lieber eine frische ganze Feindschaft als eine geleimte Freundschaft!“ (N V 7, 52) In der ‚Reinschrift‘ in Anführungszeichen und ohne Komma (vgl. M III 6, 32). N. übernimmt mit diesem Zweizeiler wörtlich den vierten Spruch aus seinem Brief an Heinrich Köselitz vom 17. Februar 1882, wo ebenfalls das Komma fehlt und überdies noch ein Punkt statt Ausrufezeichen steht: „LIEBER AUS GANZEM HOLZ EINE FREUNDSCHAFT / ALS EINE GELEIMTE FREUNDSCHAFT.“ (Faksimile in Günzel/Schmidt-Grépály 2003, 17; vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 201, S. 171, Z. 8 f.) Vgl. identisch auch Mp XVIII 3, 5. Es handelt sich um eine freie Variation bzw. Kontrafaktur von im 19. Jahrhundert gebräuchlichen Sprichwörtern über den Vorzug von Freundschaft gegenüber Feindschaft wie z. B. „Besser weite freundschaft, denn nahe feindtschaft.“ „Besser zehen Mann freundschaft, denn eines mannes feindtschaft.“ (Wander 1867–1880, 1, 1200) Vgl. aber auch die beiden letzten Verszeilen aus Goethes Sonett mit dem generisch-autoreferentiellen Titel *Das Sonett*, wo genau dieselbe Opposition von ‚ganzem Holz‘ und ‚leimen‘ vorkommt, allerdings nicht mit Bezug auf die Freundschaft, sondern selbstreflexiv auf die Poetologie des Sonetts angewandt: „Ich schneide sonst so gern aus ganzem Holze, / Und müßte nun doch auch mitunter leimen.“ (Goethe 1853–1858, 2, 229) In FW Vorspiel 56 tauchen die Handwerker-Utensilien ‚Leim‘ und ‚Holz‘ erneut auf, diesmal aber selbst in poetologischer Hinsicht, wenngleich die Sinnrichtung gegenüber Goethe umkehrend.

356, 12 *Feindschaft,*] In M III 6, 32 und D 16, 5 noch ohne Komma, das erst in Cb1, 8 eingefügt wurde.

15.

Rost.] Abgesehen von Abweichungen in der Interpunktion ist FW Vorspiel 15 identisch mit dem letzten (titellosen) lyrischen Sinnspruch aus N.s Brief an Heinrich Köselitz vom 17. Februar 1882: „AUCH ROST THUT NOTH: SCHARFSEIN IST NICHT GENUNG: / SONST SAGT MAN STETS VON DIR: ‚ER IST ZU JUNG.‘“ (Faksimile in Günzel/Schmidt-Grépály 2003, 17; vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 201, S. 171, Z. 14 f.) Siehe auch Mp XVIII 3, 5 (mit Gedankenstrich anstelle des ersten Doppelpunkts). Eine wortidentische frühere Niederschrift (Herbst

1881) findet sich in N V 7, 53 („Rost“ hier hervorgehoben). Der paarreimende Zweizeiler aus jambischen Fünfhebern mit akatalektischem Versschluss, der auch FW Vorspiel 19, FW Vorspiel 22 sowie in erweiternden Variationen FW Vorspiel 55 und FW Anhang Sils-Maria zugrunde liegt, erfreut sich nach Frank 1993, 39 f. erst seit N.s Zeit weiterer Verbreitung und wurde – neben dem Darstellungszweck intimer „Aussprache“ und „Anrede“ – seiner „sentenziösen Knappheit wegen“ vorwiegend für „Spruchhafte[s]“ eingesetzt wie auch im vorliegenden Gedicht. Grundlage dieses Zweizeilers ist der aus der französischen Literatur bzw. Poetik bekannte *vers commun*. Laut Higgins 2000, 20 schlägt FW Vorspiel 15 ein Hauptthema von FW an, dass nämlich „virtue‘ and ‚vice‘ are interdependent, and each is only as strong as the other.“

356, 16 *Noth: Scharfsein ist nicht genug!*] M III 6, 32: „Noth; Scharfsein ist nicht genug –“. Zur alten Form „genung“ (statt „genug“), auf die N. hier aus Reimgründen zurückgreift, siehe Grimm 1854–1971, 5, 3487.

356, 17 *stets*] In D 16, 5 steht noch „stäts“, was erst in Cb1, 8 korrigiert wurde.

356, 17 „*er ist zu jung!*“] In M III 6, 32 ohne Anführungszeichen.

16.

Aufwärts.] Dieser vierhebige jambische Zweizeiler unterscheidet sich nur durch zwei Doppelsenkungen in Vers 1 von der laut Frank 1993, 32 für die „sentenziöse Kundgabe“ besonders geeigneten Strophenform aus jambischen Vierhebern mit männlicher Kadenz bzw. akatalektischem Versschluss, die FW Vorspiel 21 zugrunde liegt. Anders als im sonst wortgleichen sechsten Spruch aus seinem Brief an Heinrich Köselitz vom 17. Februar 1882 (KSB 6/KGB III 1, Nr. 201, S. 171, Z. 12 f.) und in der maschinenschriftlichen Version in Mp XVIII 3, 5 ist die erste Zeile von FW Vorspiel 16 in Anführungszeichen gesetzt, wodurch eine Dialogsituation entsteht. In der Version in N V 7, 52 stehen sogar beide Verszeilen jeweils in Anführungszeichen: „Wie komm ich am besten den Berg hinan?“ / „Man steigt ‚nur‘ hinauf und denkt nicht dran!“ Der zwischenzeitlich erwogene Titel „Der Wanderer“ wurde in der ‚Reinschrift‘ ersetzt (M III 6, 32). Zum Motiv des (Berg-)Steigens vgl. FW Vorspiel 6, wonach man aber schon auf „halber Höhe“ (354, 18) zu halten habe. N. nutzte die alpine Metaphorik auch gern, um das Erklimmen geistiger Höhen zu verbildlichen, so etwa in MA VM 358, KSA 2, 522, 19–22: „Im Gebirge der Wahrheit kletterst du nie umsonst: entweder du kommst schon heute weiter hinauf oder du übst deine Kräfte, um morgen höher steigen zu können.“ Vertont wurde das vorliegende

Gedicht 1951 von Kurt Müller (1906–1979) als dreistimmiger Kanon (vgl. WNB 5, 590); zur Deutung siehe Meyer 1991, 415, vgl. auch Hollingdale 1999, 229 f.

17.

Spruch des Gewaltmenschen.] Vgl. die titellose maschinenschriftliche Version in Mp XVIII 3, 41. In der ‚Reinschrift‘ – analog zu FW Vorspiel 11 („Das Sprüchwort spricht“) – noch mit „Der Gewaltmensch spricht“ betitelt (M III 6, 28). Meyer 1991, 415 und Gerhardt 1996, 253 lesen das vorliegende Gedicht als lyrische Maxime des ‚Willens zur Macht‘. Der paarreimende Zweizeiler aus trochäischen Vierhebern mit akatalektischem Versschluss ist besonders aus Wilhelm Buschs Bildergeschichte *Max und Moritz* (1865) bekannt, wenngleich diese Strophenform literarhistorisch bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht und auch nicht nur von N. für „epigrammatische Gedichte“ genutzt wurde (Frank 1993, 29). Das Kompositum „Gewaltmensch(en)“, für das die eKGWB bei N. zwischen 1881 und 1888 elf Texteinheiten anführt – drei davon in FW, vgl. neben dem vorliegenden Gedicht noch im Ersten Buch FW 23 und FW 48 –, hat N. wohl von Jacob Burckhardt aufgegriffen. So notiert er unter einem Werkentwurf mit dem Titel „Zum ‚Entwurf einer neuen Art zu leben‘: „„allem Hübschen und Gefälligen aus dem Wege gehen, als ein weltverachtender Gewaltmensch“ sagt J. Burckhardt bei Palazzo Pitti“ (NL 1881, 11[197], KSA 9, 520, 18–20). In Burckhardts *Cultur der Renaissance in Italien* hat sich N. folgende Stelle markiert: „Ehe wir die damaligen Lebens- und Bildungs-Interessen einzeln betrachten, mag hier, an der Schwelle des XV. Jahrhunderts, das Bild eines jener Gewaltmenschen seine Stelle einnehmen: Leon /111/ Battista Alberti.“ (Burckhardt 1869b, 110 f.; N.s Unterstreichung.)

356, 24 f. *Bitte nie! Lass diess Gewimmer! / Nimm, ich bitte dich, nimm immer!* In Mp XVIII 3, 25 ist die folgende titellose maschinenschriftliche Prosa-‚Vorstufe‘ enthalten: „BITTE NUR UM DAS WAS MAN DIR SCHULDIG IST ZU GEBEN.“ Darunter ergänzte N. mit Bleistift: „In allem Anderen bitte nicht, sondern nimm!“ Beide Sätze wurden durchgestrichen; am linken Rand des Blattes steht, ebenfalls handschriftlich, der Wortlaut der Druckfassung (mit Komma anstelle des ersten Ausrufezeichens). Ein Notizbuch, das N. im Herbst 1881 benutzte, enthält dagegen (nach Korrektur) diese kurze Fassung: „Lieber etwas stehlen als darum zu bitten.“ (N V 7, 55) Der Imperativ „Bitte nie! [...] nimm immer!“ weist voraus auf die noch radikalere – das Bibelwort „Geben ist seliger, denn nehmen“ (Apostelgeschichte 20, 35 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 168) umkehrende – Formulierung aus Za II Das Nachtlied, KSA 4, 136, 19, wonach „Stehlen noch seliger sein müsse, als Nehmen“ (vgl. auch NL 1883,

12[1], KSA 10, 395, 9; NL 1883, 13[9], KSA 10, 459, 5 f.; Za III Die Heimkehr, KSA 4, 232, 14 f. und EH Za 7, KSA 6, 346, 13–15). Der „Spruch des Gewaltmenschen“, der das Bitten verbietet und das Nehmen befiehlt, erscheint paradox bzw. als performativer Widerspruch, heißt es doch: „ich bitte dich“. Dasjenige, was verboten wird, nämlich das Bitten, wird damit ja selbst in der Anrede des Du vom lyrischen Ich als Sprechakt vollzogen.

356, 24 *nie! Lass]* M III 6, 28: „nie, laß“; mit Komma auch in Mp XVIII 3, 41.

356, 24 *diess]* In und Mp XVIII 3, 41, M III 6, 28 und D 16, 5 noch „dies“; Korrektur erst in Cb1, 8.

356, 25 *Nimm, ich bitte dich,]* Mp XVIII 3, 41: „NIMM – ICH BITTE DICH –“.

18.

Schmale Seelen.] Vgl. bis auf den fehlenden Titel wortidentisch die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 19. Die paarreimende Kombination aus trochäischem Vierheber mit katalektischem Versschluss und jambischem Vierheber mit akatalektischem Versschluss fällt besonders durch die Doppelsenkungen auf, die in beiden Versen nach der dritten bzw. zweiten Hebung gesetzt sind und den Versfluss unterbrechen. Vor dem Hintergrund der gastropoetologischen Metaphorik, die FW Vorspiel leitmotivisch durchzieht, lässt sich bei den hier im Titel Genannten an ‚Kostverächter‘ denken, die – in den Worten von FW Vorspiel 35 – nicht „viel zu verdauen“ (361, 7) zu haben und deren Seele deshalb leptosom bleibt. Während die „schmale Seele“ in der Literatur vor N. bislang nicht belegt ist, taucht hingegen die „dicke Seele“ im 18. und 19. Jahrhundert mehrfach auf, so z. B. zur pejorativen Bezeichnung sinnlicher, unspiritueller Menschen bei Wolleb 1777, 155: „Um geistige, abstrakte, und nicht grobsinnliche Wahrheiten einzusehen, dazu ist ihre dicke Seele schon zu viel im materiellen und irdischen verstrickt.“ Deshalb fehle ihnen auch „Nachdenklichkeit für das [...] Sittliche“ (ebd.). Auch bei N. kommt die dicke Seele vor; allerdings nicht in dieser moralischen Wertung, die ja im vorliegenden Zweizeiler geradezu umgekehrt wird, insofern hier den schmalen Seelen „nichts Gutes“ attestiert wird (357, 4). Stattdessen erfährt die dicke Seele bei N. tendenziell eine Aufwertung. Zwar beklagt MA II WS 104, KSA 2, 598, 14 noch die „dicklichten ungeschickten Seelen“ unerwünschter Leser, doch fragt ein Notat aus dem Umkreis von Za schon deutlich positiv: „wer hat unter allen Menschen die umfänglichste Seele? wie kleine Länder sind die umfänglichsten Seelen“ (NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 199, 24 f.). „Schmale Seelen“ kommen bei N. nur im zu kommentierenden Text sowie in den dazugehörigen ‚Vorstufen‘ vor;

vgl. aber Za III Vom Vorübergehen, KSA 4, 224, 4f., wo ein Narr Zarathustra empfiehlt: „Speie auf die Stadt der eingedrückten Seelen und schmalen Brüste“.

357, 3f. *Schmale Seelen sind mir verhasst; / Da steht nichts Gutes, nichts Böses fast.*] Im Herbst 1881 notiert N. zuerst folgende ‚Vorstufe‘: „schmale Seelen“ (N V 7, 100). Im selben Notizbuch findet sich einige Seiten später (N. schrieb von hinten nach vorn) die schon mit Tinte ins Reine geschriebene, dann aber mit Bleistift zugunsten der Druckfassung veränderte Variante: „Der Böse macht mir wenig Last: / Doch schmale Seelen sind mir verhaßt.“ (N V 7, 51) Aus der Opposition der schmalen Seele zum Bösen wird also schließlich deren Verortung in einem schlechten ‚Jenseits von Gut und Böse‘.

357, 3 *verhasst;*] M III 6, 34: „verhaßt,“; D 16, 5: „verhaßt;“. In Cb1, 8 eigentlich korrigiert zu: verhasst:“.

19.

Der unfreiwillige Verführer.] Zur Form des vorliegenden Zweizeilers vgl. bereits NK FW Vorspiel 15. Über die schon wortidentische maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 27 schrieb N. nachträglich mit Bleistift den Titel. Vgl. auch das Fragment in Mp XVIII 3, 29, die titellose Version in Mp XVIII 3, 39 sowie die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 36. Den Gegen-Typus des ‚freiwilligen Verführers‘ thematisiert N. im unmittelbaren Vorfeld der Entstehung von FW in M 327, allerdings in metaphorischer Übertragung vom erotischen in den epistemischen Bereich: als „Don Juan der Erkenntnis“ (KSA 3, 232, 16). Der zu kommentierende Zweizeiler über den „unfreiwillige[n] Verführer“ – einen ‚Don Juan wider Willen‘ – macht diese Metaphorisierung gleichsam wieder rückgängig: das Objekt der versehentlichen Verführung durch „ein leeres Wort“ aus Langeweile ist „ein Weib“ (357, 7f.). Zum Geschlechterverhältnis vgl. auch FW Vorspiel 22 und FW Vorspiel 50. Zur Deutung von FW Vorspiel 19 (im Zusammenhang mit FW Vorspiel 50) siehe Eckertz 1910, 170, Higgins 2000, 20 u. Sandy 2015, 137.

357, 7f. *Er schoss [...] / In's Blaue*] Zur Erläuterung des im 19. Jahrhundert gebräuchlichen Phraseologismus vgl. Theodor Heinsius' *Vollständiges Wörterbuch der Deutschen Sprache* von 1840: „ins Blaue schießen, etwas ohne bestimmten Zweck und ohne Erfolg thun“ (Heinsius 1840, 365). Die Pointe von FW Vorspiel 19 liegt darin, dass sich trotz der Zwecklosigkeit ein – mithin unbeabsichtigter – Erfolg einstellt.

357, 8 *In's*] In Cb1, 9 korrigiert aus: „Ins“.

357, 8 *fiel darob ein Weib*] Anspielung auf die zu N.s Zeit geläufige Redewendung: eine „Gefallene“, „ein gefallenes Mädchen“ (Grimm 1854–1971, 4, 2116) für eine junge Frau, die durch vorehelichen Geschlechtsverkehr „ihre weibliche Ehre [verliert]“ (ebd., 975; vgl. auch NK 429, 4 f.). Hudgens 2016, 175 macht diesen Wortsinn stark und will den Versen entnehmen, „that Nietzsche feels more sympathy for the fallen woman than he does with the careless seducer“.

357, 8 *darob*] Heute veraltetes Adverb, das hier in kausaler Bedeutung „für darum, deshalb, darüber in uneigentlichem sinn“ steht (Grimm 1854–1971, 2, 783).

20.

Zur Erwägung.] Der aus zwei vierhebigen freien Knittelversen bestehende Text (ähnlich wie in FW Vorspiel 18: V. 1 trochäisch, V. 2 jambisch geprägt) ist in der ‚Reinschrift‘ noch „Erwägen wir's!“ betitelt (M III 6, 36). Vgl. wortidentisch auch die titellose maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 27 und das Typoskript in Mp XVIII 3, 39. Siehe Grimm 1979, 164, Anm. 29, der dieses Gedicht auf Za I Vorrede 4, KSA 4, 17, 24–26 bezieht und außerdem als Prätext für Brechts *Choral vom großen Baal* betrachtet.

357, 11f. *Zweifacher Schmerz ist leichter zu tragen, / Als Ein Schmerz: willst du darauf es wagen?*] N V 7, 50 enthält folgende ‚Vorstufe‘: „Man erträgt 2 Schmerzen leichter als Einen Schmerz.“ N. variiert hiermit das Sprichwort: „Getheilter Schmerz ist halber Schmerz“ (vgl. Wander 1867–1880, 4, 267 u. Büchmann 1882, 152 f.). Im poetologischen Rahmen von FW Vorspiel lässt sich auch dieser Zweizeiler als Leseransprache durch das lyrische Autor-Ich verstehen, das hier wiederum eine ‚Einladung‘ (vgl. FW Vorspiel 1) zur Lektüre des vorliegenden Buchs ausspricht. Die herausfordernde Frage nach dem Wagenwollen ließe sich so als Appell an den Leser verstehen, den Schmerz des Autors zu teilen und damit tragen zu helfen. Zum Schmerz in FW vgl. auch NK 384, 9–16 u. NK FW 312.

357, 11 *tragen,*] In M III 6, 36 und D 16, 6 noch ohne Komma, das erst in Cb1, 9 ergänzt wurde.

21.

Gegen die Hoffahrt.] Vgl. die überarbeitete ‚Vorstufe‘ in N V 7, 55: „Blas dich nicht auf! ~~Ein kleiner Stich / Bringt ja dich schon~~ 'sonst bringet dich' zum

Platzen: „schon ein kleiner Stich!“ In der ansonsten mit dem gedruckten Text identischen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 36 setzte N. zunächst zu einer anderen Überschrift an: „Nicht zu“. Wortidentisch mit der Druckfassung auch die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 25, allerdings noch ohne Titel. Bei dem Substantiv Hoffart bzw. Hoffahrt handelt es sich nach Grimm 1854–1971, 10, 1666 um die „spätere assimilierte und im vokal der ersten silbe gekürzte form für das ältere hochfahrt“, die „im 14. und 15. jahrhundert zwar schon auftauchend, aber doch erst seit dem 16. zur herrschaft gekommen“ ist, um im Deutschen die Sünde der „superbia“ zu bezeichnen. Bei einigen spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Autoren sei „hoffart als ungewöhnlichere form neben hochfart“ belegt, „während sie umgekehrt bei Luther die gewöhnliche ist. eigen erscheint der umschlag ins männliche genus (der hoffart wie der pracht, der stolz) bei nord- und mitteldeutschen schriftstellern des 17. jahrh[underts]“. Zur Untugend der – schon in Äsops bekannter Frosch-Fabel zum Platzen neigenden – ‚Aufgeblasenheit‘, gegen die in FW Vorspiel 21 Stellung bezogen wird, vgl. auch NK 394, 13 f. In der deutschsprachigen Ausgabe von Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik*, die N. besaß, konnte er folgende Definition der Aufgeblasenheit finden: „Wer [...] sich großer Dinge für werth hält, ohne es wirklich zu sein, der ist aufgeblasen“ (IV 7; Aristoteles 1833–1862, VI/2, 114).

Nach Frank 1993, 32 eignet sich die hier zugrunde liegende Zweizeilerform aus jambischen Vierhebern mit akatalektischem Versschluss abermals besonders gut für „sentenziöse Kundgabe“ und „Spruch[]“. Weite Verbreitung fand die Strophenform vor allem in der Kirchenlieddichtung des 15. und 16. Jahrhunderts, bevor sie in der Frühromantik, auch mit der „Freiheit doppelter Senkungen“, für Volkslieder, Balladen und Legenden wiederentdeckt wurde (ebd., 31). Die in FW Vorspiel 21 mit dem Bild der platzenden Aufgeblasenheit intendierte spruchhafte Komik gehört ebenfalls zur historischen Formsemantik dieser zweizeiligen Strophe (vgl. ebd., 32). Zur Deutung von FW Vorspiel 21 als Maxime der Lebensklugheit vgl. Benne 2015a, 41 u. Bloch 2017, 139.

22.

Mann und Weib.] Vgl. wortidentisch schon das titellose Typoskript Mp XVIII 3, 41 sowie die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 26. Thematisch verwandt ist FW Vorspiel 50. Die Geschlechterthematik steht auch – neben und in Verbindung mit der Kunst- und Künstlerthematik – im Zweiten Buch in den Abschnitten FW 59–75 im Fokus. Zur Form des Gedichts vgl. schon NK FW Vorspiel 15; zur Interpretation siehe Ross 1994, 111, der den Text mit Blick auf N.s damalige Beziehung zu Lou von Salomé als eine Ankündigung von „kommenden wilden Zeiten“

liest, und Hudgens 2016, 175, die ihn ‚wohlwollend‘ als wertungsfreie Reflexion einer „socially conditioned difference between women and men“ auslegt.

357, 19 f. „*Raub dir das Weib, für das dein Herze fühlt!*“ – / *So denkt der Mann; das Weib raubt nicht, es stiehlt.*] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 55 (nach Korrektur): „In der Liebe geht der Mann auf Raub: aber das Weib will stehlen – und stiehlt den Räuber.“ Siehe auch die maschinenschriftliche Prosafassung in Mp XVIII 3, 25: „MAN NENNT ES EROBERN – IN WAHRHEIT GEHT DER LIEBENDE MANN AUF RAUB AUS, DAS LIEBENDE WEIB ABER WILL STEHLEN: – ES STIEHLT OFT UNBEMERKT DEN RAEUBER.“ Direkt darüber hat N. handschriftlich (mit nur kleinen interpunktorischen Abweichungen) den Wortlaut der Druckfassung notiert. Zur semantischen Differenz zwischen ‚stehlen‘ und ‚rauben‘ vgl. bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts Campes *Wörterbuch der Deutschen Sprache*: „In engerer und gewöhnlicher Bedeutung ist stehlen, das Eigenthum eines Anderen heimlich und ohne seinen Willen nehmen, durch welche Heimlichkeit es sich von dem mit offenbarer Gewalt verbundenen rauben unterscheidet.“ (Campe 1807–1811, 4, 614) Das stehlende „Weib“ in N.s Gedicht erscheint vor diesem Hintergrund heimtückischer, hinterhältiger als der raubende „Mann“, der sich seinerseits durch ‚offene‘ Gewalttätigkeit auszeichnet (vgl. auch den in FW Vorspiel 17 sprechenden „Gewaltmenschen“, der empfiehlt, sich einfach ohne Bitten zu nehmen, was man will). Thematisch verwandt ist, wenngleich ohne Erwähnung des weiblichen Diebstahls, NL 1881, 12[55], KSA 9, 586, 7 f. (Handschrift in N V 7, 176): „Ein Weib ist das Geschöpf, welches seinen Feind und Räuber lieben soll – und liebt.“

357, 19 *Raub dir*] In D 16, 6 steht noch: „Raub du“; Korrektur erst in Cb1, 9.

357, 19 *fühlt!*“ –] In Mp XVIII 3, 25 und Mp XVIII 3, 41 ohne Gedankenstrich.

357, 20 *Mann;*] In Mp XVIII 3, 25 und Mp XVIII 3, 41 mit Doppelpunkt statt Semikolon.

23.

Interpretation.] In einer nachgelassenen, auf den „Februar 1882“ datierten und mit einer Widmung (an Erwin Rohde?) betitelten Gedicht-Variante wird noch positiv „ein Freund“ als gewünschter „Interprete“ des lyrischen Ich bestimmt: „An E. R. / Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein / So mög ein Freund mein Interprete sein. / Und wenn er steigt auf seiner eignen Bahn, / Trägt er des Freundes Bild mit sich hinan.“ (NL 1881/82, 11[336], KSA 9, 572, 25–30; Handschrift in M III 1, 10.) Vgl. auch die mit der Druckfassung schon

wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 28 (ohne Titel noch N V 7, 53). Zu dem Gedicht sind mehrere maschinenschriftliche, teils mit handschriftlichen Korrekturen versehene Fragmente und Entwürfe erhalten; vgl. Mp XVIII 3, 12, Mp XVIII 3, 14, Mp XVIII 3, 16, Mp XVIII 3, 18, Mp XVIII 3, 21, Mp VIII 3, 24. Berühmt wurde einer dieser Entwürfe, in dem N. gleichsam ein ‚Freud’scher Tippfehler‘ unterlaufen ist, als er schrieb: „SO MOEG EIN FREUD MEIN INTERPRETE SEIN“ (Mp XVIII 3, 45), was natürlich zu dem Kalauer eingeladen hat, hier eine unbewusste Hindeutung auf den Psychoanalytiker – und N.-Leser – Sigmund Freud zu sehen (vgl. Volz 1995, 303, Stingelin 2004b, 17 f. u. Günzel 2006, 429; dass N. zwar umgekehrt auch „Freud gelesen“ hat, aber nicht etwa „eine psychiatrische oder psychoanalytische Frühschrift des aufstrebenden Mediziners“, sondern nur die aus dessen Feder stammende Übersetzung eines Bandes von John Stuart Mill, zeigt Sommer 2020a, 272).

Über die textgenetisch nachweisbare Freundschaftsthematik ist das Gedicht inhaltlich mit FW Vorspiel 25 verbunden, über die Schluss-Forderung ‚selbständiger Gefolgschaft‘ überdies mit FW Vorspiel 7. In formaler Hinsicht kann FW Vorspiel 23 wiederum als ‚Fortsetzung‘ von FW Vorspiel 22 beschrieben werden, insofern ein Reimpaar (aa) aus jambischen Fünfhebern mit akatalektischem Versschluss um ein zweites (bb) ergänzt wird. Der so entstehende Vierzeiler findet sich ebenfalls bereits in der Kirchenlieddichtung der Reformationszeit und erfuhr im Barock, namentlich bei Opitz, Gryphius oder Scheffler, häufig Verwendung. Für weltliche Genres entdeckte ihn schließlich die Romantik (vgl. Frank 1993, 301 f.) Einen ambitionierten Deutungsansatz von FW Vorspiel 23 als „Mimesis des Vorgefühls“ skizziert Forrer 2016, 145, der von hier aus eine Verbindungslinie zu FW 79 im Zweiten Buch zieht. Vgl. auch die Interpretationsversuche von Benne 2015a, 49 und Bloch 2017, 139; gerne wird das Gedicht in der Sekundärliteratur als hermeneutisches Motto zitiert, so z. B. bei Thiel 1980, 689 oder Hödl 2009, 1.

357, 23–26 *Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein: / Ich kann nicht selbst mein Interprete sein. / Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn, / Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan.*] Vor dem Hintergrund des schon durch das Titelzitat von FW Vorspiel aufgerufenen Goethe-Bezugs mag man geneigt sein, bei diesem Wortspiel über das Aus-legen an Goethes Verse aus den *Zahmen Xenien* zu denken, die den Interpreten folgenden ironischen Rat erteilen: „Im Auslegen seid frisch und munter! / Legt ihr’s nicht aus, so legt was unter.“ (Goethe 1853–1858, 3, 55)

357, 23 *hinein:*] N V 7, 53 und M III 6, 28: „hinein,“.

24.

Pessimisten-Arznei.] In M III 3, 21 erwog N. als Titel zunächst „Radikal-Kur“, „Arznei“ und „Arznei der Pessimisten“, bis er die letztere Variante schließlich zum Kompositum umstellte (vgl. auch die titellose ‚Vorstufe‘ in M III 3, 20). Der ‚Pessimismus‘, der hier – dem Leitthema der späteren Vorrede entsprechend – als zu kurierende Krankheit erscheint, spielt auf Schopenhauer, aber auch auf ein durchgängiges Motiv bei N. selbst an. Zum Pessimismus in FW vgl. besonders NK 414, 6 u. NK FW 370. An die Stelle des lebensverneinenden Pessimismus Schopenhauers, von dem der frühe N. selbst noch beeinflusst war, rückt im ‚reifen‘ Denken N.s, nach der Abkehr von der romantisch-metaphysischen Weltanschauung des Frühwerks, eine dezidiert lebensbejahende Haltung, die er seine Sprechinstanzen immer wieder einnehmen lässt. In diesen Horizont gehört auch das vorliegende Gedicht. Allerdings wird der Pessimismus in N.s Werk nie *ganz* verabschiedet; so unterscheiden die Sprecher noch in den nachträglichen Vorreden zu GT und MA II einen ‚Pessimismus der Schwäche‘, einen „romantischen Pessimismus [...] der Entbehrenden, Missglückten, Ueberwundenen“ (MA II Vorrede 7, KSA 2, 376, 26–28), wie ihn Schopenhauer vertreten habe, und einen „Pessimismus der Stärke“ (GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12, 12f.) bzw. – im Fünften Buch – einen „dionysischen Pessimismus“ (FW 370, 622, 25f.), der durchaus positiv konnotiert ist. Lebensbejahung und Pessimismus schließen einander demnach nicht aus.

Der in sich gespiegelt umarmend reimende Achtzeiler aus jambischen Vierhebern mit reimweise wechselnder Kadenz (abbaabba) ist – die inhaltliche, auch interpunktorisch markierte Zäsur am Ende des vierten Verses legt dies nahe – als Verdopplung einer vierzeiligen Strophenform lesbar, die vor N. besonders in der Anacreontik genutzt wurde, wo sie „[s]pielerischen Ausdruck gewann“, sowie in der Lyrik der Aufklärung, in der sie für „Fabeln und moralische Erzählungen“ Verwendung fand (Frank 1993, 228). Nachdem die Strophe im 19. Jahrhundert zunächst geringen Anklang erhielt, setzte zu N.s Zeit eine Wiederentdeckung ein, die im Expressionismus ihren Höhepunkt erreichte (vgl. ebd., 228f.). Zur Deutung des Gedichts (z. T. im kotextuellen Verbund mit anderen gastroenterologischen bzw. medizinischen Gedichten wie FW Vorspiel 1, FW Vorspiel 4 und FW Vorspiel 39) vgl. Higgins 2000, 24f., Gartler 2002, 47, Benne 2015a, 37.

358, 3 *dass Nichts*] In D 16, 6 steht noch: „dass nichts“; Korrektur in Cb1, 9.

358, 4 *die alten Mucken?*] Grimms *Deutsches Wörterbuch* verzeichnet für den Plural „Mucken“ folgende Bedeutungen: „üble, in plötzlichem und unvorher-

gesehenem ausbruche sich äussernde laune, in einem steckende, unerwartet zum vorschein kommende eigenheiten“ (Grimm 1854–1971, 12, 2605). Die „Mucken“ von N.s Gedicht bezeichnen die im Titel angezeigte Pessimisten-Krankheit, die durch das Kröten-Schlucken zu kurieren ist. Vgl. auch den bei N. später oft vorkommenden pejorativen Ausdruck „Mucker“ (dazu NK KSA 6, 26, 12–14, und NK KSA 6, 87, 3).

358, 5 *Ich hör]* In D 16, 6 noch mit Apostroph, der in Cb1, 9 gestrichen wurde.

358, 6 f. dabei. / Folg] In einer ‚Vorstufe‘ stand ursprünglich noch ein Vers dazwischen: „dabei. / ~~Die Griechen nennen’s Dyspepsei~~, – / Folg“. Dieselbe Variante weist außerdem zum Schluss zwei weitere gestrichene Verse auf: „Die Kröte ist die Hauptarznei / Für alle Pessimisten-Mücken!“ (M III 3, 21)

358, 7 f. Entschliess dich frei, / Ein fettes Krötchen zu verschlucken] Die heute geläufige Redensart ‚eine Kröte schlucken (müssen)‘ in der Bedeutung ‚sich in etwas Unangenehmes, aber Unvermeidliches fügen‘, war im 19. Jahrhundert offenbar noch nicht volksmundlich verbreitet. Wander 1867–1880, 4, 248 verzeichnet nur den sinnverwandten Phraseologismus „Er muss vieles schlucken“ und erläutert: „Einstecken, ohne Widerrede hinnehmen.“ Zugeschrieben wird der Ausspruch, man müsse eine Kröte schlucken, im 20. Jahrhundert zwar in verschiedenen Versionen Émile Zola; für N. scheint jedoch eine andere Quelle in Betracht zu kommen: In der Chamfort-Ausgabe, die sich unter seinen Büchern erhalten hat, wird nämlich eine Anekdote erzählt, in der diese „Pessimisten-Arznei“ ebenfalls empfohlen wird: „M. de Lassay, homme très-doux, mais qui avait une grande connaissance de la société, disait qu’il faudrait /188/ avaler un crapaud tous les matins, pour ne plus rien trouver de dégoûtant le reste de la journée, quand on devait la passer dans le monde.“ (Chamfort o. J. [1856], 187 f.) – „Herr de Lassay, ein sehr sanfter Mann, der aber eine weitreichende Kenntnis der Gesellschaft besaß, sagte, es sei nötig, jeden Morgen eine Kröte zu verschlucken, um für den Rest des Tages nichts Widerwärtiges mehr zu finden, wenn man ihn unter Menschen zu verbringen hätte.“ (Chamfort 1977, 133) Zu „Chamfort“ vgl. den so betitelten Abschnitt FW 95 im Zweiten Buch; zu Chamforts (philanthropischer) Misanthropie siehe NK FW 167.

Bereits in der Zeit zwischen Winter 1876 und Sommer 1877 notierte sich N. einen „Traum von der Kröte“ (NL 1876/1877, 21[21], KSA 8, 370, 9), der in den Notizen der ersten Jahreshälfte 1878 erneut auftaucht (vgl. NL 1878, 28[42], KSA 8, 509, 13). Über den genaueren Inhalt dieses Traums gibt Carl Albrecht Bernoulli in seinem Buch *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft* von 1908 Aufschluss. Dort berichtet Overbeck: „Einmal erzählte er [N.] seiner Tischdame: ‚Mir hat kürzlich geträumt, meine Hand, die vor mir auf dem Tische lag, bekam plötzlich eine gläserne, durchsichtige Haut; ich sah deutlich

in ihr Gebein, in ihr Gewebe, in ihr Muskelspiel hinein. Mit einem Mal sah ich eine dicke Kröte auf meiner Hand sitzen und verspürte zugleich den unwiderstehlichen Zwang, das Tier zu verschlucken. Ich überwand meinen entsetzlichen Widerwillen und würgte sie herunter.' Die junge Frau lachte. 'Und darüber lachen sie?' fragte Nietzsche mit furchtbarem Ernste und hielt seine tiefen Augen halb fragend, halb traurig auf seine Nachbarin gerichtet.' (Bernoulli 1908, 1, 72; Hinweis in KSA 14, 594) Eine andere Version des Traumes, in der sich die Hand-Kröte umgekehrt von N. ernährt und als Heiratsverbot gedeutet wird, berichtet Carl Jacob Burckhardt in seinen *Memorabilien* von seiner Tante Sophie Merian-Burckhardt (1836–1917): „Sophie Merian hat mir wiederholt von Nietzsche gesprochen. Sie sagte mir: ‚Er war einer der rücksichtsvollsten und höflichsten Menschen, denen ich begegnet bin. Bevor er erkrankte, habe ich ihn kaum näher gekannt. Einmal war er mein Tischnachbar im Hause meines Onkels [sc. Wilhelm Vischer-Bilfinger]. Er klagte über die Schwierigkeiten, die ihm das Klima bereite, er sprach über qualvolle Migränen und andere gesundheitliche Beschwerden. Die Frau des Hauses, in ihrer resoluten Art, bemerkte über den Tisch hinweg: ‚Ich weiß genau, was Ihnen fehlt, Herr Nietzsche, Sie sollten /30/ heiraten!‘ Der in dieser barschen Weise Angesprochene tat mir leid. Er schaute stumm vor sich hin, das Gespräch nahm einen andern Verlauf, dann sagte er zu mir: ‚Ich habe immer wieder einen schweren Traum; da sitzt eine Kröte auf meinem Handrücken und trinkt mein Blut. Ich darf nicht heiraten.‘ / Ich stand zwar erst am Ende meiner Schuljahre, als mir dies von der Bewohnerin des Ritterhofes erzählt wurde, aber für die Genauigkeit der Aussage kann ich mich verbürgen. Nietzsche wußte, was ihm bevorstand.“ (Burckhardt 1977, 29 f.)

Vgl. als dialogische Prosavariante zum vorliegenden Gedicht NL 1881, 12[210], KSA 9, 613, 8–11 (Handschrift in N V 7, 25): „Nun, ich wüßte schon eine Kur für einen so leckerhaft gewordenen Gaumen! – Die wäre? – Er sollte einmal eine Kröte verschlucken. Darauf würden ihm schon so gute Dinge, wie das Lob ist, auch wieder gut schmecken!“ Neben ‚Reinschriften‘ zu FW findet sich in M III 6, 118 überdies folgender Text, den Montinari als ‚nachgelassenes Fragment‘ NL 1881/82, 16[20], KSA 9, 663, 21–23 ediert hat: „Die besten Dinge sind ihm unschmackhaft geworden!“ – Nun, dagegen giebt es ein Heilmittel: er sollte einmal eine Kröte verschlucken!“ Ferner ist auf zwei nachgelassene Notate aus derselben Zeit hinzuweisen, die zwar nicht das Verschlucken einer Kröte als Arznei empfehlen, aber – mit mehreren Überschneidungen im Wortlaut – von einer ‚neuen Lehre‘ handeln, die einer bitteren Medizin gleiche, welche schnell hinunterzutrinken sei: NL 1881, 15[50], KSA 9, 651 u. NL 1881/82, 16[11], KSA 9, 660 f.

358, 10 *Das hilft dir von der Dyspepsei!* „Dyspepsei“ schreibt N. wegen des Reims, korrekte Form: „Dyspepsie“. Vgl. den entsprechenden Artikel in der

zeitgenössischen, 3. Auflage von *Meyers Konversations-Lexikon*: „(griech., ‚schlechte oder gestörte Verdauung‘), das gewöhnlichste Symptom fast aller Magenkrankheiten, welches sich darin äußert, daß die genossenen Speisen nur langsam und schwierig oder selbst gar nicht verdaut werden, wobei allerhand lästige Gefühle, wie Druck und Schmerzhaftigkeit der Magengegend, Uebelkeit, Appetitlosigkeit, Neigung zu Erbrechen, Aufstoßen etc., hervortreten. Zuweilen ist die D. nur eine relative, d. h. die Erscheinungen der gestörten Verdauung treten nur nach dem Genuß ganz bestimmter Speisen ein, während andere Speisen und Getränke gut vertragen und verdaut werden. [...] Die nächste anatomische Veranlassung der D. ist gewöhnlich eine entzündliche Affektion der Magenschleimhaut, der sogen. Magenkatarrh [...], welcher sich zu fast allen organischen Störungen des Magens sowie zu vielen Leiden des Gesamtorganismus (wie zu dem Fieber, den Infektionskrankheiten etc.) hinzugesellt, weshalb mit allen diesen Leiden auch D. verbunden zu sein pflegt.“ (Meyer 1874–1884, 5, 791)

N. litt selbst seit seiner Jugend an Verdauungsbeschwerden; bereits im Brief an Erwin Rohde vom 29. März 1871 schreibt er: „Man habe nur erst etwas vor, was etwas länger dauern soll als man selber – dann dankt man für jede gute Nacht, für jeden warmen Sonnenstrahl, ja für geregelte Verdauung! Bei mir sind aber irgend welche inneren Organe des Unterleibes in Zerrüttung. Daher Nerven und Schlaflosigkeit, Hämorrhoiden und Blutgeschmack etc.“ (KSB 3/KGB II 1, Nr. 130, S. 191, Z. 73–79) Zu N.s dyspeptischen Leiden siehe Volz 1990, 119–150. Auch in seinem Werk thematisiert er Verdauungsvorgänge (von der Nahrungsaufnahme bis zur Defäkation) immer wieder, oft – wie im vorliegenden Gedicht – metaphorisch. Schon früh hat N. dabei insbesondere den Pessimismus mit Verdauungsbeschwerden in Zusammenhang gebracht; vgl. folgendes Nachlass-Notat: „Die ‚Pessimisten‘ sind kluge Leute mit verdorbenem Magen: sie rächen sich mit dem Kopf für ihre schlechte Verdauung.“ (NL 1878, 38[1], KSA 8, 575, 5 f.) Dies passt gut zu der in FW Vorrede 2 und 3 betonten Einheit bzw. Wechselwirkung von Leib und Geist. „Dyspeptiker“ kommen u. a. auch in JGB 244, KSA 5, 186, 11 f. vor, vgl. außerdem NK KSA 6, 302, 32 und zu Thomas Carlyle als einem solchen NK KSA 6, 119.

25.

Bitte.] Vgl. hierzu N.s Brief an Lou von Salomé aus Leipzig, vermutlich 16. September 1882, in dem er unter Bezug auf diese Verse schreibt: „Was Ihre ‚Charakteristik meiner selber‘ betrifft, welche wahr ist, wie Sie schreiben: so fielen mir meine Verschen aus der fröhlichen Wissenschaft ein – p.10, mit der

Überschrift ‚Bitte‘. Errathen Sie, meine liebe Lou, um was ich bitte? – Aber Pilatus sagt: ‚was ist Wahrheit!‘ –“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 305, S. 260, Z. 28–32) Ein Faksimile dieses Briefs stellt Andreas-Salomé ihrem N.-Buch von 1894 voran; das Gedicht zitiert sie ebd., 3, Anm. Über die Freundschaftsthematik, die mit der zentralen Bitte, eine Selbstdistanz zu sich zu gewinnen, welche „zwischen dem [Freund] und mir“ (358, 21) lokalisiert sein soll, verbindet sich FW Vorspiel 25 mit der Textgenese von FW Vorspiel 23. Siehe auch die ‚Vorstufen‘ in M III 3, 20 und N V 8, 181. Frank 1993, 709 hebt den „spruchhafte[n] Ton“ des zugrunde liegenden Zehnzeilers aus jambischen Vierhebern mit akatalektischem Versschluss hervor, der hier nur durch zwei weiblich kadenzierte, hyperkatalektische Reimpaare in den Versen 5 und 6 sowie 9 und 10 rhythmisch variiert wird. Basis der Strophe ist der in FW Vorspiel 21 verwendete Zweizeiler, der sich reproduzieren lässt, um einen „fortlaufend erzählten Reimpaarschritt“ (ebd., 708) zu erzielen. Zur Deutung von FW Vorspiel 25 vgl. Schoeck 1948, 35, Gerber 1953, 75 f., Wisser 1963, 967 oder Wisser 1965, 308.

358, 14 *wer ich*] In Cb1, 10 korrigiert aus: „was ich“.

358, 18 *mir selber*] In Cb1, 10 korrigiert aus: „nur selber“.

358, 19 f. *Zwar nicht so ferne wie mein Feind! / Zu fern sitzt schon der nächste Freund* –] Während hier zwischen Freund und Feind unterschieden zu werden scheint, wobei jedoch beide prinzipiell „fern[e]“ seien, betont Za I Vom Freunde, KSA 4, 71, 22–72, 2 eine ideale Personalunion beider im Wechselspiel von Nähe und Distanz: „Man soll in seinem Freunde noch den Feind ehren. Kannst du an deinen Freund dicht herantreten, ohne zu ihm überzutreten? / In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben. Du sollst ihm am nächsten mit dem Herzen sein, wenn du ihm widerstrebst.“ Zum Thema der Freundschaft in FW vgl. auch FW Vorspiel 30, FW Vorspiel 41 sowie FW 61 und FW 279.

26.

Meine Härte.] Mit diesem vierhebigen Fünfzeiler kreiert N. gleichsam das jambische Gegenstück (mit Hebungsprall am Beginn von V. 3) zu der in FW Vorspiel 4 genutzten trochäischen Form. Das Reimschema (aabb) erinnert an die sog. Lindenschmidstrophe (vgl. Frank 1993, 384), von der aber der metrische Bau des Gedichts mit seinen hyperkatalektischen (weiblichen) a-Versen und akatalektischen (männlichen) b-Versen abweicht. Die Form von FW Vorspiel 26 entsteht durch Verdopplung des ersten Verses eines Vierzeilers „aus jambischen Vierhebern mit weiblich/männlich alternierenden Kadenzen“, auf den N. in anderer Erweiterung auch in FW Anhang Im Süden zurückgreift.

Folgendes Notat aus dem Winter 1881/82 stellt eine Prosa-„Vorstufe“ zu FW Vorspiel 26 dar, wobei jedoch noch nicht, wie in diesem, ein Ich über sich selbst spricht, sondern ein „du“ angeredet wird: „Wenn man über Jemand hinweg steigt, so ist es schwer, ihm dabei nicht zu hart zu erscheinen. Niemand wird dir das Recht einräumen, in ihm nichts als eine Stufe zu sehen. – Aber du mußt die ganze Treppe hinauf!“ (NL 1881/82, 16[10], KSA 9, 660, 15–18; das entsprechende Notat findet sich neben „Reinschriften“ zu FW in M III 6, 202.) So – bis auf den Ausruf am Schluss – auch wörtlich eine „Vorstufe“ aus dem Herbst 1881 (vgl. M III 4, 142).

Eine andere, dialogisch konzipierte Aufzeichnung ist wohl schon davor entstanden: „Du bist hart gegen dein früheres Ideal und die Menschen, mit denen es dich verband. – In der That, ich bin über sie hinweg gestiegen, um nach einem höheren Ideale umzuschauen. Es war eine Treppe für mich – und jene meinten, ich wolle mich auf ihr zur Ruhe setzen.“ (NL 1881, 12[130], KSA 9, 599, 1–5; Handschrift in N V 7, 132.) Wollte man FW Vorspiel 26 biographisch interpretieren, so ließe sich eine der genannten „Stufen“ (358, 25) als Richard Wagner deuten, dessen romantisch-pessimistischer Weltanschauung im Zeichen Schopenhauers der frühe N. nacheiferte, bevor er sich ab dem Umbruchsjahr 1876 davon emanzipierte, um sich nach dem ‚freien Geist‘ als „einem höheren Ideale umzuschauen“. Das ‚Sich-zur-Ruhe-Setzen‘ in der zuletzt zitierten Nachlass-Aufzeichnung könnte man unter dieser Voraussetzung als Anspielung auf Schopenhauers Ethik der Askese und die in Wagners Werk zentrale Erlösungsmotivik (z. B. in *Der fliegende Holländer*) lesen.

Als prätextuelles „Urbild“ von „Meine Härte“ führt Bertram 1918, 217 „Goethes Stufenspruch“ aus den *Zahmen Xenien* an, der „[i]n Rhythmus und Bildlichkeit als ‚vornietzschisch‘“ gelten könne: „Haben da und dort zu mäkel[n], / An dem äußern Rand zu häkeln, / Machen mir den kleinen Krieg. / Doch ihr schadet eurem Rufe; / Weilt nicht auf der niedern Stufe, / Die ich längst schon überstieg!“ (Goethe 1853–1858, 3, 105) Ziegler 1900, 115 zählt das Gedicht zu den „gelungensten“ Texten in FW Vorspiel; Interpretationsansätze auch bei Drews 1904, 321, auf den es einen Eindruck „innere[r] Unruhe“ macht, und Lehmkuhl 2010, 73, der es pathetisch als adäquaten Ausdruck von N.s Vorstoß in „überirdische Weltraum-Dunkelheit“ wertet.

358, 25 f. *Ich muss weg über hundert Stufen, / Ich muss empor*] Der sich hier als Daseinsnotwendigkeit artikulierende ‚Wille zur Höhe‘ begegnet auch in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Jahr 1880, die als – vielleicht unerreichbares – Ziel des Stufenaufstiegs noch die „höheren Naturen“ bestimmt und überdies den damit verbundenen Aspekt der Selbstüberwindung akzentuiert: „ich hoffe schrittweise den höheren Naturen näher zu kommen, weiß aber kaum, wo sie sind und ob sie da sind! Bisher habe ich immer auch meine

Lobredner und Tadler überwunden, wenn ich eine Stufe weiterging (und mich überwand)“ (NL 1880/1881, 10[B46], KSA 9, 422, 9–13). Die überwundenen, auf niederen Stufen zurückgelassenen „Lobredner“ sind wohl mit den im selben Notat zuvor genannten „Schwarmgeistern“ identisch (vgl. hierzu auch NK 361, 21). Der Eingangsvers (358, 25) wird wortgleich in der vorletzten Zeile des Gedichts (358, 28) wiederholt.

27.

Der Wanderer.] Titelgleiche ‚Vorstufe‘ mit Korrekturen in M III 3, 24; durchgestrichene titellose ‚Vorstufe‘ in M III 3, 26. Die auf dem französischen *vers commun* basierende Form aus jambischen Fünfhebern mit einem hyperkatalektisch (weiblich) und einem akatalektisch (männlich) schließenden Reimpaar, die N. hier verwendet, ist eine „im Barock recht geläufige Kirchenliedstrophe“ gewesen, die zwar auch „in der weltlichen Lyrik“ erprobt wurde, hier aber trotz vereinzelter Verwendung noch im 19. und frühen 20. Jahrhundert „keine neue Formtradition begründen“ konnte (Frank 1993, 328). Das Gedicht thematisiert die Gefahr des Aufstiegs in immer höhere Höhen (wie ihn schon der unmittelbar vorangehende Text thematisierte), wobei diese Gefahr jedoch gerade nur darin bestehe, an Gefahr zu glauben.

Vgl. folgende Prosa-Aufzeichnung aus dem Winter 1881/82, deren Mittelteil im Vergleich zu FW Vorspiel 27 noch argumentativ, nicht imperativisch formuliert ist: „Vorwärts! Sobald ich hier Halt machen wollte, würde ich glauben, ich hätte mich verstiegen – ich habe keinen Gewinn dabei, stehen zu bleiben, aber die furchtbare Möglichkeit, daß der Schwindel mich packt. Vorwärts also!“ (NL 1881/82, 16[15], KSA 9, 661, 11–14; das Notat findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 192.) Ein etwas früher, nämlich im Herbst 1881 entstandenes Notat lautet: „Wer sich im Gebirge verklettert hat, muß sich vor Allem hüten, die Gefahr seiner Lage nicht für größer zu halten als sie ist!“ (NL 1881, 15[28], KSA 9, 645, 7–9; auch dieses Notat neben ‚Reinschriften‘ in M III 6, 194; ‚Vorstufe‘ in N V 7, 147.) Vgl. noch den Anfang von NL 1883, 20[1], KSA 10, 587, 1–4: „Du gehst den Weg der Größe: nun ist für dich Abgrund und – Gipfel in Einem beschlossen. / Schaue dich nicht um: das sei dein bester Muth, daß es hinter dir keinen Pfad mehr giebt.“ Benne 2015a, 41 stellt FW Vorspiel 27 zusammen mit dem vorangehenden Text als Härte- und Gefahrengedichte den ‚weltklugen‘ Mäßigungsgedichten FW Vorspiel 6 und FW Vorspiel 21 gegenüber. Zu FW Vorspiel 27 vgl. auch schon Löwith 1987, 139, Meyer 1991, 418, Vogel 1995, 111, Schneider 2009, 461 f. und Appel 2011, 15.

28.

Trost für Anfänger.] M III 3, 20 enthält zwei durchgestrichene Varianten des Textes, die noch in der Ich-Form verfasst sind: „Ja! Noch gleich ich jungem Wein, / Ja! Ihr sollt mich schäumen sehn! / Übermüthig, sollt ich meinen, / Werd ich noch des Weges gehn! / Steh ich erst auf beiden Beinen, / Werd ich bald auf einem stehn. /“ Rechts daneben steht auf derselben Seite schon unter dem Titel der Druckfassung: „Mühsam dünkt euch mein Erscheinen / Wartet! Bald solls besser gehen! / Steh ich erst auf beiden Beinen, / Werd ich bald auf einem stehn. / Gleich ich heut noch saurem Wein, / Schnell sollt ihr mich schäumen sehn; / Übermüthig, sollt ich meinen / Werd ich noch des Weges gehn!“ Vgl. auch die ebenfalls so betitelte ‚Vorstufe‘ in M III 3, 21. In den Notizen des Sommers 1882 findet sich außerdem eine umgedrehte Variante der beiden Gedicht-‚Vorstufen‘, die mit verändertem Wortlaut und Sinngehalt die Schlusspointe von FW Vorspiel 28 bildet: „Steh ich erst auf Einem Beine / Steh ich balde auch auf zweien“ (NL 1882, 21[6], KSA 9, 686, 10 f.). Für die Druckfassung hat N. den Balanceakt des auf einem Bein stehenden lyrischen Ich zugunsten des kindlichen Kopfstands verworfen. Die dem Gedicht zugrunde liegende achtzeilige Kreuzreimstrophe aus trochäischen Vierhebern mit weiblich-männlich alternierender Kadenz ist die „Verdopplung einer der häufigsten Strophenformen der deutschen Dichtung“ und im 18./19. Jahrhundert dementsprechend auch der „geläufigste[] deutsche[] Achtzeiler“ (Frank 1993, 621). Das Kreuzreimschema betont insbesondere die Antithese des in 359, 15 f. vorgestellten Stehens „auf beiden Beinen“ bzw. „auf dem Kopfe“. Higgins 2000, 19 zieht hinsichtlich dieser „transformation“ eine Parallele zu FW Vorspiel 1.

359, 9 *Seht das Kind umgrunzt von Schweinen*] Das „Kind“ repräsentiert die im Titel angesprochenen „Anfänger“. Als Zielpunkt einer Entwicklung figuriert das Kind hingegen in Zarathustras prominenter Rede „Von den drei Verwandlungen“, wobei dann freilich auch hier wieder das „Neubeginnen“ akzentuiert wird: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung“ (Za I, KSA 4, 31, 7 f.). Zu dem heute eher ungebräuchlichen Verb ‚umgrunzen‘ vgl. Campe 1807–1811, 5, 78: „grunzend umgeben, von allen Seiten angrunzen“. Das Lexem ‚grunz‘, das sich bei N. in insgesamt zwölf Texten findet, kommt hier zum ersten Mal vor, in Verbindung mit dem ‚Schwein‘ noch an zwei anderen Stellen; vgl. das „Grunze-Schwein“ in Za III Vom Vorübergehen (KSA 4, 224, 26) sowie das „tragische[] Gegrunz“ der „verunglückten Schweine“, die „dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten“ in GM III 2 (KSA 5, 341, 12–16). Eine ‚schmutzige‘ Existenz als „Schwein“ behauptet und bejaht (neben anderen tierischen Selbstentwürfen) das lyrische Ich für sich selbst in FW Vorspiel 11 (vgl. NK 355, 29).

359, 10 *Hülflos*] In Cb1, 11 korrigiert aus: „Hilflos“.

359, 11 *Nichts als weinen*] D 16, 7: „nichts als Weinen“; korrigiert in Cb1, 11.

359, 14 *Könnt das Kind ihr tanzen sehn!*] Zum Motiv des Tanzens vgl. NK FW Vorspiel 13.

29.

Sternen-Egoismus.] Vgl. folgende Prosa-„Vorstufe“ aus dem Herbst 1881: „Wenn wir uns nicht fortwährend um uns selber drehen, wie hielten wir es aus, um die Sonne zu laufen, der Sonne nachzulaufen!“ (N V 7, 135) Eine andere Aufzeichnung aus demselben Zeitraum lautet: „Egoismus! Wenn wir uns nicht zuallererst und fortwährend um uns selber drehen, wir hielten es nicht aus, der Sonne nachzulaufen!“ (M III 4, 162) Ein fast gleichlautendes Notat aus dem Zeitraum zwischen Dezember 1881 und Januar 1882 macht aus „der Sonne“ dann entspezifizierend „irgend eine[] Sonne“ (NL 1881/82, 16[12], KSA 9, 661, 5 f.; Handschrift in M III 6, 198). In einem Manuskriptheft aus der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW ist zudem schon unter dem Titel der Druckfassung eine abbrechende und gestrichene ‚Vorstufe‘ in Versen enthalten: „Wenn ich mich nicht, Jahr ein Jahr aus, / Wollt um mich selber drehen, / Wie hielt ich, Stern, so lang es aus, / Der Sonne nachzugehen? / Wollt ich mich“ (M III 3, 23). Unmittelbar darunter steht der (korrigierte) Text der Druckfassung. Sterne tauchen in FW Vorspiel überdies in den Gedichten 30 („Der Nächste“), 39 („Im Sommer“) und 63 („Sternen-Moral“) auf. Zum Thema ‚Egoismus‘ vgl. auch den unter diesem Titel stehenden Abschnitt FW 162.

Nach Frank 1993, 223 wurde die dem Gedicht zugrunde liegende vierzeilige Strophenform aus jambischen Vierhebern mit einem akatalektischen (männlichen) und einem hyperkatalektischen (weiblichen) Reimpaar (aabb) ursprünglich in „der geistlichen Dichtung des Barock“ geprägt. Erst im 19. Jahrhundert kam die Form auch „als weltliche Strophe“ zum Einsatz, aufgrund ihres Kadenzwechsels nach den ersten beiden Versen besonders zum Ausdruck von gefühls- oder gedankenlyrischen Antithesen. FW Vorspiel 29 schreibt sich insofern in die Formtradition ein, als das Gedicht eine „nachdenkliche [...] Betrachtung“ anstellt (ebd., 224), wie sie auch in anderen Gedichten dieses Formtyps etwa von Heinrich Heine (*Nachtgedanken*), Friedrich Rückert (*Frühlingslied*) oder Theodor Storm (*Es ist ein Flüstern in der Nacht*) stattfindet. In Vers 3 („ohne anzubrennen“) fügt N. eine rhythmisch irritierende Doppelsenkung ein, die er durch eine Elision zu „ohn“ (369, 20) wie im vorangehenden Vers leicht hätte vermeiden können. Lisson 1996, 214 f. führt das Gedicht als Beispiel für den „Einfluß Goethes auf die Lyrik Nietzsches“ an.

359, 19 f. *Rollt' ich mich rundes Rollefass / Nicht um mich selbst ohn' Unterlass*] Das fortwährende, durch die Alliteration auch klanglich hervorgehobene Sichrollen des sprechenden Ich um die eigene Achse, das als solipsistische Tätigkeit den im Titel stehenden „Sternen-Egoismus“ verdeutlicht, greift auf ein astropoetisches Sprachbild zurück, das sich auch schon in Schillers Ode *An die Freude* (1785) findet, in der es heißt: „Sphären rollt sie in den Räumen, / Die des Sehers Rohr nicht kennt.“ (Schiller 1822–1826, 1, 154) Vgl. hierzu den Artikel „Wälzen. Rollen“ im Zwölften Teil des *Kritisch-philosophischen Wörterbuchs der sinnverwandten Wörter*: „Einen Körper dadurch fort bewegen, daß man ihn um seine Achse drehet. Roll en [...] hat wegen seiner, in dem verdoppelten L liegenden Verstärkungsform, den Begriff von schneller Bewegung“ – anders als das synonyme „Wälzen“ (Eberhard/Maaß 1821, 168). Die Verwendung des Verbs ‚rollen‘ in Schillers Gedicht wird dabei als Beispiel erwähnt und als besonders „schön“ gelobt, da es „von der Größe der bewegenden Kraft, – die doch hier als unermeßlich angedeutet werden sollte“, eine gute „Vorstellung erwecke[]“ (ebd., 169). In N.s Gedicht hingegen kommt es durch die Selbstbezeichnung des lyrischen Ich als „rundes Rollefass“ gegenüber dem Titel zu einer Katachrese, die die erhabene Vorstellung eines rollenden Sternes konterkariert und dadurch einen komisierenden Effekt zeitigt. Eine Verbindung des „tiefsinnigen Gedicht[s]“ zum „Bild des spielenden Kindes“ in Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 31, 7 f. („Unschuld ist das Kind [...], ein aus sich rollendes Rad“) beobachtet Stambaugh 1959, 218.

359, 21 f. *Wie hielt' ich's aus, ohne anzubrennen, / Der heissen Sonne nachzurennen?*] Diese Begründung für das egoistische Um-sich-selbst-Rollen des sprechenden Sternen-Ich spricht dafür, dass N. hier nicht an einen Stern im heutigen Wortsinn denkt, also nicht an einen selbstleuchtenden Himmelskörper wie die Sonne („Fixstern“), sondern im damals noch geläufigen Verständnis an einen Planeten („Wandelstern“), der seinerseits um einen Stern kreist. Zur früheren Unterscheidung von „Fixstern“ und „Wandelstern“ vgl. das 1872 erschienene *Lehrbuch der Sternkunde* von J. Benthin, wo unter anderem zu lesen ist, dass „die Wandelsterne dem allgemeinen Gange der Fixsterne im Laufe eines Tages folgen“, so „wie der unter dem Namen Venus bekannte schöne Wandelstern [...] der Sonne folgt“ (Benthin 1872, 19). N.s Hauptquelle in Sachen ‚Sterne‘ war der Astronom Angelo Secchi (1818–1878), dessen Werk *Die Einheit der Naturkräfte* N. sich schon 1875 bei seinem Buchhändler bestellte, aber wieder zurückgehen ließ. Belegt ist, wie Groddeck 1989, 505–507 gezeigt hat, jedoch N.s intensivere Beschäftigung mit Secchis *Die Sterne. Grundzüge der Astronomie der Fixsterne* (1878), wo sich N. nicht bloß über die „Bewegung der Planeten um die Sonne“ belesen konnte, sondern auch über die der „Nebensonnen, welche die Trabanten der Sonne bilden“ (Secchi 1878, 328). Als solch eine die

Sonne umlaufende „Nebensonne“, die sich dabei fortwährend um die eigene Achse dreht, um nicht „anzubrennen“, versteht sich offenbar das lyrische Ich in FW Vorspiel 29.

30.

Der Nächste.] In seiner hier vorliegenden Form ist der Dreizeiler aus jambischen Vierhebern (vgl. aber den trochäischen Beginn von Vers 2) mit weiblich kadenziertem Dreireim ohne prominente Vorbilder (die am nächsten kommende Variante mit männlichen Kadenzen, die Frank 1993, 60 als „problematisch[]“ erachtet, ist vor allem als „alte Kirchenliedform“ bekannt und in der modernen Lyrik sehr selten). Wortidentisch vgl. schon das korrigierte (titellose) Typoskript in Mp XVIII 3, 29 und die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 36. Der Titel bezieht sich auf die neutestamentliche Bezeichnung für den Mitmenschen, wie sie im jüdisch-christlichen Gebot der Nächstenliebe festgeschrieben ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Bei diesem Gebot, das zuerst im Buch Levitikus auftaucht (3. Mose 19, 18), handelt es sich laut Markus 12, 31 um das zweitwichtigste Gebot nach dem der uneingeschränkten Liebe des Menschen zu Gott. Das Gedicht, das über das Motiv des einsam wandernden Sterns mit dem unmittelbar vorangehenden Text verbunden ist, bringt dagegen eine Ablehnung der Nähe des „Nächsten“ zum Ausdruck und plädiert mit dem ‚Pathos der Distanz‘ stattdessen für seine idealisierende – ihn zum ‚Stern‘ verklärende – „Ferne“ (359, 26), was Higgins 2000, 32 auf „the courtly doctrine of distanced admiration“ bezieht. Vgl. auch Za I Von der Nächstenliebe, KSA 4, 77, 10–13: „Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe! / Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“; zur Parallelisierung dieses Textes mit FW Vorspiel 30 siehe Frank 2003, 198. Das Motiv der Sternenferne begegnet ebenfalls in FW Vorspiel 63 wieder.

359, 26 f. *Fort mit ihm in die Höh und Ferne! / Wie würd' er sonst zu meinem Sterne? –]* Vgl. Mp XVIII 3, 39: „FORT MIT IHM IN DIE FERNSTE FERNE: / WIE WERDE ER SONST ZU MEINEM STERNE?“ Nicht das lyrische Ich stellt sich hier, wie im vorigen Gedicht FW Vorspiel 29, als Stern dar, sondern der Nächste soll auf Abstand gebracht, in die „Ferne“ gerückt werden, damit *er* als Stern, d. h. idealisiert, vielleicht sogar als Vorbild erscheinen kann. Mit dem Titel von FW 279 ließe sich dies als Konzept einer „Sternen-Freundschaft“ bezeichnen. Dass sich ‚tiefe‘ „Einsiedler [...] nach einem Freunde und nach seiner Höhe“ sehen, stellt dazu passend Za I Vom Freunde, KSA 4, 71, 9 f. fest. Vgl. dagegen FW 162, wo unter der (an FW Vorspiel 29 erinnernden) Überschrift

„Egoismus“ umgekehrt mit Blick auf die „Empfindung“ behauptet wird, dass „nach der Ferne zu alle Dinge an Grösse und Gewicht abnehmen“ (498, 3–5).

359, 26 *Höh und Ferne*] In Mp XVIII 3, 29 korrigiert aus: „FERNSTE FERNE“.

31.

Der verkappte Heilige.] Vgl. das im Wortlaut schon identische Typoskript in Mp XVIII 3, 43. Ein lyrisches Wir spricht in diesem Text ein Du an, das trotz seiner ‚teuflischen‘ Maskerade als ‚Heiliger‘ entlarvt wird. Römer 1921, 2, 376 der ein eigenes Unterkapitel nach dem Gedichttitel benannt hat, identifiziert diese antichristlich-heilige Rollenfigur mit N. selbst, der „sich seine religiöse Art nur halb und gleichsam widerwillig“ eingestehe. Laut Schubart 1946, 18, hat Richard Oehler N. bei dessen Beerdigung wörtlich als einen „verkappten Heiligen“ gepriesen, als den „Frömmsten aller Derer, die nicht an Gott glauben“ (Za IV Ausser Dienst, KSA 4, 322, 28). Ähnlich stand Mitte der 1930er Jahre auch für Heidegger fest: „Wer im Ernst sagt ‚Gott ist tot‘ und ein Leben daran setzt wie Nietzsche, der ist kein A-theist.“ (HGA 39, 95). Zu N. als gottlosem „Gottsucher“ vgl. auch Fischl 1948, 196. In ihrem Buch *Der einsame Nietzsche* legt Elisabeth Förster-Nietzsche schon Erwin Rohde die Worte in den Mund: „Nietzsche war ein verkappter Heiliger“ (Förster-Nietzsche 1914, X; vgl. auch Obenauer 1924, 104.). N.s selbstidentifikatorisches Interesse am Konzept eines säkularen Heiligen zeigt immerhin ein Brief-Entwurf von Anfang Dezember 1882 (vermutlich an Paul Rée), in dem es heißt: „Ich habe den Ehrgeiz eines weltlichen Heiligen –“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 341, S. 286, Z. 2). Unkonventionelle „Heilige“ tauchen auch sonst in N.s Werk auf, vgl. etwa FW 73, wo Heiligkeit und Grausamkeit zusammen gedacht werden, und FW Anhang An den Mistral, wo in einem alliterierenden Atemzug von „Heiligen und Huren“ (651, 5) die Rede ist. „Zur Kritik der Heiligen“ im herkömmlichen (christlichen) Sinn siehe hingegen unter diesem Titel FW 150. Die Strophenform des vorliegenden Gedichts ist identisch mit der von FW Vorspiel 4. Zu FW Vorspiel 31 siehe auch Zahn 1950, 265, Kaempfert 1971, 87 u. Eger 2001, 529

360, 3–7 *Dass dein Glück uns nicht bedrücke, / Legst du um dich Teufelstücke, / Teufelswitz und Teufelskleid. / Doch umsonst! Aus deinem Blicke / Blickt hervor die Heiligkeit!*] Die maschinenschriftliche Version Mp XVIII 3, 3 umfasst nur vier Verse und weicht zu Beginn im Wortlaut ab: „MIT DES TEUFELS WITZ UND TUECKE / TRAEGST DU JETZT DES TEUFELS KLEID– / DOCH UMSONST! AUS DEINEM BLICKE / BLICKT HERVOR DIE HEILIGKEIT.“ Rechts daneben hat N. handschriftlich mit Bleistift folgende Alternative notiert: „Wie aus Scham

vor deinem Glücke / Legst du um dich Teufelsstücke / Teufelswitz und Teufelskleid –“. Beide Entwürfe wurden zusammen durchgestrichen.

360, 5 *Teufelskleid.*] Mp XVIII 3, 43: „TEUFELSKLEID –“; in der ‚Reinschrift‘ M III 6, 26 steht: „Teufelskleid: –“.

32.

Der Unfreie.] In Cb1, 12 korrigiert aus: „Der Refrain.“ Allerdings handelte es sich um einen Druckfehler; in der ‚Vorstufe‘ in M III 3, 26 sowie im Druckmanuskript heißt es schon: „Der Unfreie.“ (D 16, 8) N.s Handschrift mit ihren Ähnlichkeiten zwischen U und R, n und e macht den Fehler des Setzers nachvollziehbar; inhaltlich hätte der andere Titel ja auch durchaus passen können, insofern das fortwährende Nachklingen des Kettenklirrens eben an eine Art ‚Refrain‘ denken lässt. Formal handelt es sich bei FW Vorspiel 32 um die freiere Variante einer nach Frank 1993, 395 f. in Minnesang, Barock und Romantik verbreiteten „schlichte[n] Liedstrophe“, die sich „aus zwei männlich gereimten [jambischen] Vierheberpaaren“ zusammensetzt und um einen fünften, wahlweise mit dem letzten Verspaar reimenden oder reimlos bleibenden jambischen Vierheber ergänzt wird. Im vorliegenden Gedicht dagegen reimen sich die Verse 1, 2 und 5 und enden hyperkatalektisch (weiblich), so dass eine größere Bindung zwischen Anfang und Ende des Textes entsteht, was zum Thema der noch nicht ganz erlangten Freiheit passen mag: Das Gedicht liest sich wie eine überbietende Variation auf das Sprichwort: „Wer seine Stricke noch nachschleppt, ist nicht frei.“ (Wander 1867–1880, 4, 911) Bertram 1918, 219 führt FW Vorspiel 32 als Beispiel für N.s „ganz ungoethesche Neigung zur Schlußüberrasschung“, zur Gedankenstrich-Pointe an. Etwas weit hergeholt erscheint die Lesart von Andjelkovic 2019, 124, die das Gedicht auf „Menschen mit eher negativen interkulturellen Erfahrungen“ applizieren will.

360, 10 *Er steht und horcht: was konnt ihn irren?*] Nachträglich in M III 3, 26 eingefügt.

360, 13 f. *Wie Jeder, der einst Ketten trug, / Hört überall er – Kettenklirren.*] Eine Prosa-‚Vorstufe‘ hierzu findet sich in N V 7, 139: „Man hat ein feines Ohr für Kettengeklirr, wenn man je an der Kette gelegen hat.“ Vgl. ferner NL 1881/82 16[13], KSA 9, 661, 7 f.: „Man hat ein feines Ohr für Kettengeklirr, wenn man jemals eine Kette getragen hat.“ (Das Notat steht neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 194.) Die Vorstellung vom ‚Geist in Ketten‘ fungiert als Gegenbild zum ‚freien Geist‘ und findet sich in dieser Funktion auch sonst in N.s Texten um und nach 1880. Vgl. etwa M 227, wo es unter der Überschrift „Kettenträ-

ger“ heißt: „Vorsicht vor allen Geistern, die an Ketten liegen!“ (KSA 3, 197, 5 f.), ferner JGB 44: „eine sehr enge, eingefangne, an Ketten gelegte Art von Geistern, welche ungefähr das Gegentheil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt“ (KSA 5, 61, 1–3). Vgl. auch Za II Von den berühmten Weisen, wo „der freie Geist“ als „der Fessel-Feind“ apostrophiert wird (KSA 4, 132, 9). In M 480 wird der Gegensatz zwischen Fesseln und Freiheit mit dem zwischen Krankheit und Genesung parallelisiert: „Jemand“, der „seine eignen Fesseln“ sprengt, erscheint hier wie „ein Genesender“ (KSA 3, 285, 12 u. 17 f.). Insofern besteht also auch ein metaphorischer Zusammenhang zwischen der in FW Vorrede thematisierten – nicht nur körperlich, sondern auch seelisch und geistig gemeinten – „Krankheit“ (347, 7) und den „Ketten“ in FW Vorspiel 32 einerseits sowie andererseits zwischen der „Genesung“ bzw. „Gesundheit“ (345, 20 f.) und der ‚Freiheit‘ des Geistes. Zugleich damit ergibt sich aber auch eine kontrastive Verbindung zu FW Vorspiel 4 – dem einzigen anderen dialogischen Vorspielgedicht –, in dem Dialogpartner B. die endgültige Genesung an die Bedingung knüpft, dass die überwundene Krankheit in völlige Vergessenheit geraten ist. In dieser Logik wäre derjenige, über den A. und B. im zu kommentierenden Gedicht sprechen, gerade kein (vollständig) Genesener/Freier, da er sich noch an die Krankheit/Ketten erinnert, die er doch schon längst abgelegt hat („einst [...] trug“). Dafür spricht denn auch deutlich genug der Gedichttitel „Der Unfreie“. Vgl. dagegen aber die Charakterisierung des völlig „befreiten Geistes“ (537, 30) in FW 297. Zum Kettenmotiv bei N. vgl. Sommer 2019a.

33.

Der Einsame.] Der Zehnzeiler aus jambischen Fünfhebern mit durchweg hyperkatalektisch-weiblichen Kadenzen und nur drei, z. T. unreinen Reimendungen (aabaaaacca) orientiert sich an keiner geläufigen Strophenform, was auf formaler Ebene der selbstgewählten ‚Einsamkeit‘ des lyrischen Ich entsprechen mag, die es am Schluss des Gedichts als Möglichkeit der Selbstfindung akzentuiert. Das Notizbuch N V 8 enthält zwei verschiedene ‚Vorstufen‘ dieses Textes. Die erste lautet: „Will ich nicht folgen, muß ich mich verstecken, / Regieren kann ich nicht, noch auch verführen. / Wer sich nicht schrecklich ist, macht niemand Schrecken, / Wer selbst sich fürchtet – stets wird er regieren.“ Die zweite hat den Wortlaut: „Gehorchen? Nein! Und aber nein! Regieren! / Wer sich nicht schrecklich ist, macht niemand schrecken. / Und nur wer Schrecken macht, der kann regieren / So lieb ich Einsamkeit So leb ich denn in eigenen Verstecken / Bereit mich zu mir selber zu verführen / In eignen Höhlen allein mein Glück zu entdecken“ (N V 8, 170).

Das Manuskriptheft M III 3 enthält drei weitere ‚Vorstufen‘: „Gehorchen? Nein! Und aber nein! Regieren! Wer sich nicht schrecklich ist, macht Niemand schrecken, / Und nur wer Schrecken macht, kann Andre führen / So lebe ich denn in Höhlen und Verstecken, / Bereit der Tiefe Schätze aufzudecken, / ~~Und allen Hohn zu sprechen~~ Und Alle zu verspotten, die regieren. / Will ich mir folgen, muß ich mich verführen!“ (M III 3, 26) „~~Will ich mir folgen, muß ich selbst mich verführen.~~ Verhaßt ist mir das Folgen und das Führen. / Gehorchen? Nein! Und aber nein – regieren! / Wer sich nicht schrecklich ist, macht Niemand Schrecken / Und nur wer Schrecken macht, kann Andre führen. / So lebe ich denn in Höhlen und Verstecken, / Bereit, die tiefen einsame Schätze aufzudecken, / Bereit zum Spotte auf Alle, die regieren – / Bereit, mich zu mir selber zu verführen.“ (M III 3, 27) „Verhaßt ist mir’s schon, selber mich zu führen, / So lebe ich denn in Höhlen und Verstecken, / Der Einsamen Schätze Werke aufzudecken, / Bereit zum Spott an allen, die regieren, / Bereit euch zu euch selber zu verführen. / Ich liebe es mich zu verkennen, / Verhaßt ist mir, mich selbst zu kennen / Mich selber Herrn und Diener zu nennen. / Ich liebe es, mich zu verlieren, / Mich selber zu mir selber zu verführen, / Ein gutes Stündchen mich von mir zu trennen, / In holder Irrniß und Verzweiflung hocken / Mich selber für ein Stündchen zu verlieren, / Von ferne her mich heimzulocken / Und endlich selber mich zu mir verführen.“ (M III 3, 27)

Laut Andreas-Salomé 1894, 28 ist das Gedicht als (Selbst-)Beschreibung eines „von den Anforderungen und Kämpfen der Aussenwelt möglichst Abgeschiedene[n]“ zu verstehen. Zur Deutung des Gedichts vgl. auch Ross 1998, 83–86 u. Draser 2001, 179.

360, 21 *Verhasst ist mir’s schon, selber mich zu führen!*] In D 16, 8 hatte N. diesen Vers zunächst gestrichen, die Streichung dann aber wieder rückgängig gemacht.

360, 23 f. *Mich für ein gutes Weilchen zu verlieren, / In holder Irrniß grüblerisch zu hocken*] Im Druckmanuskript steht noch: „Mich selber für ein Stündchen zu verlieren, / In holder Irrniß und Verzweiflung hocken“ (D 16, 8). Korrigiert in Cb1, 12.

360, 25 *mich endlich*] In D 16, 8 korrigiert aus: „mich selber“.

34.

Seneca et hoc genus omne.] Deutsche Übersetzung: „Seneca und alle(s) von seiner Art“. Zu dem unter diesem Titel stehenden Gedicht existiert folgende – durchgestrichene – ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881: „Mag nicht mehr lesen

dieser Herren / philosophisches Larifari: / sie denken: primum scribere / deinde philosophari.“ (N V 7, 54) Direkt darunter setzt N. neu an und nähert sich dem gedruckten Wortlaut an; die lateinische Phrase notiert er mit drei Ausrufezeichen erneut in N V 7, 49. Vgl. auch wortidentisch mit der Druckfassung schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 28 sowie die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 21. N. verändert hier parodistisch den Wortlaut einer lateinischen Maxime: „primum vivere deinde philosophari.“ – „Erst leben, dann philosophieren.“ (In beiden Fassungen in N V 7, 54 wurde denn auch „scribere“ aus „vivere“ korrigiert.) Der Ursprung des Zitats ist unbekannt; es findet sich sinngemäß bei Laktanz: „philosophiae quidem praecepta noscenda, uiuendum autem esse ciuilitatē“ (*Divinae institutiones* III 14, 17; Laktanz 2005–2011, 2, 248), und in der Neuzeit humoristisch abgewandelt etwa bei Cervantes 1799–1801, 1, XXXII: „B. Seid Philosoph. R. Das macht, weil ich nicht speise.“ N. kannte die Maxime im zuerst zitierten Wortlaut jedoch auch von Schopenhauer, der sie in der *Welt als Wille und Vorstellung* zweimal bringt: in der Vorrede zur zweiten Auflage im ersten Band (Schopenhauer 1873–1874, 2, XXVII) und im Vierten Buch des zweiten Bandes, Kapitel 46 (Schopenhauer 1873–1874, 3, 669); vgl. Kudla 2007, 234. In der kleinen Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* wendet Schopenhauer die Maxime gegen Universitätsprofessoren (wie Hegel), „die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Losung daher ist primum vivere, deinde philosophari“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 160).

Während das Originalzitat also den Vorrang des Lebens gegenüber dem Philosophieren betont, weshalb ohne Lebenserfahrung das Philosophieren einseitig abstrakt bleibe, verwendet es Schopenhauer hier spöttisch, um den Philosophieprofessoren zu unterstellen, die Philosophie diene ihnen nur zum Lebensunterhalt. N. modifiziert das Diktum wiederum in seinen Versen, indem er es gegen Seneca dahingehend ummünzt, dass manche Philosophen schreiben, ohne (vorher) zu denken. Später, in GD Was den Deutschen abgeht 6, wird dagegen umgekehrt die Aufgabe, „denken zu lernen“, der Aufgabe, „schreiben zu lernen“, vorgelagert (KSA 6, 108, 24 f.). Seneca, der bei N. eher selten, dafür zunehmend kritisch erwähnt wird, kommt in FW noch an einer weiteren Stelle vor, nämlich als ‚Tugendheld‘ alten Stils in FW 122 (vgl. 478, 17). Dass „Seneca, der Meister der stoischen consolatio“, in FW Vorspiel 34 „fast auf das Niveau eines utilitaristischen Langweilers herab[gestuft]“ werde, merkt Ottmann 1999, 156 an. Zu N. und Seneca vgl. Preisendanz 1908, Wahrig-Schmidt 1992, Ure 2007 u. NK KSA 6, 111, 3 f.; zu FW Vorspiel 34 siehe auch Rozelaar 1976, 128, Röttges 1999, 176, Giesz 2001, 21 f. und Albrecht 2004, 211.

Zur Strophenform des vorliegenden Gedichts vgl. bereits NK FW Vorspiel 2. N. variiert die weit verbreitete Kreuzreimstrophe lediglich durch eine Doppelsenkung im letzten Vers. Auffällig ist das morphologische Zeilenenjambement

zwischen den ersten beiden Versen, auf die N. das Adjektiv „unaussteh-/lich“ (360, 30 f.) verteilt, um (unrein) auf „scribere“ (361, 1) zu reimen.

360, 31 *Larifari*] Laut Grimms *Deutschem Wörterbuch* wird das Substantiv „Larifari“, das ursprünglich aus der italienischen Notenbenennung entstanden und bereits bei Abraham a Sancta Clara sowie Lessing belegt ist, zur Bezeichnung „eines leeren geredes [verwendet]. das wort selbst müssen wir als eines sinnes entbehrend ansehen.“ (Grimm 1854–1971, 12, 202) In Meyer 1885–1892, 10, 521, wird der Ausdruck „Larifari“ auf eine musikalische Übungs-Praxis zurückgeführt; es seien „eigentlich Silben ohne Sinn, die man singend einer Weise unterlegt, besonders im Refrain; danach s. v. w. leeres Gerede, albernes Geschwätz.“ Vgl. hierzu die Bemerkung in FW 80: „ein wenig Frechheit mehr bei Rossini und er hätte durchweg la-la-la-la singen lassen“ (437, 3–5).

35.

Eis.] Bis auf den fehlenden Titel und wenige interpunktorische Abweichungen wortidentisch schon N V 7, 87 (Herbst 1881). Das lyrische Autor-Ich präsentiert sich hier – passend zur gastronomischen bzw. gastroenterologischen Metaphorik, welche die Selbstbeschreibungen der schriftstellerischen Tätigkeit mit samt ihrer Rezeptionsbedingungen in FW Vorspiel leitmotivisch prägt – als Gelegenheits-Hersteller von Eis, das sich förderlich auf die Verdauung auswirke. Im Unterschied zum Eis als Tanzfläche aus FW Vorspiel 13 geht es hier also um Speise-Eis. Das ‚Goutieren‘ dieses dichterisch-denkerischen Eises durch das angesprochene „ihr“ (361, 7) wird folgerichtig an die Voraussetzung aufseiten der potentiellen Leser bzw. ‚Esser‘ (vgl. FW Vorspiel 1, 353, 5) geknüpft, „viel zu verdauen“ – selbst viel zu denken – zu haben, was der verwendete Konjunktiv II („hättet“) jedoch implizit in Abrede stellt (361, 7). Das Autor-Ich antizipiert damit, dass seine eisige ‚Lesekost‘ von ‚Wenigverdauenden‘ verschmäht wird. Vgl. auch den Wunsch des lyrischen Ich in FW Vorspiel FW 54, „sein Leser“ möge „einen guten Magen“ haben (365, 16), um das vorliegende Buch ‚verdauen‘ zu können. Als performativ-formale Umsetzung des Gedichtinhalts versteht Benne 2015a, 38 die „bemerkenswerte[] Hässlichkeit“ der trochäischen Verse mit ihren identischen Reimen („Eis“/„[V]erdauen“) im umarmenden Schema. Der zugrunde liegende vierhebige Vierzeiler mit katalektischen (männlichen) Schlüssen im äußeren und akatalektischen (weiblichen) Schlüssen im inneren Verspaar geht nach Frank 1993, 176 f. auf die barocke Kirchenlieddichtung zurück, wurde ab 1800 aber auch vermehrt „[e]pigrammatisch“ verwendet. Zum Gedichtauftakt mit „Ja!“ (361, 5), der wie in FW Vorspiel 62 „goetheschem Vorbild“ verpflichtet sei, siehe Bertram 1918, 216 (vgl. hierzu auch NK 355, 7).

361, 5 *Ja! Mitunter mach' ich Eis:]* Vgl. NK 355, 7. Mp XVIII 3, 7: „JA:!' MIT-
UNTER MACH ICH EIS –“ Auch in D 16, 8 noch ohne Apostroph, der erst in
Cb1, 12 eingefügt wurde.

361, 6 *Nützlich ist Eis zum Verdauen!]* M III 6, 34: „Eis ist nützlich zum Verdauen:“; Mp XVIII 3, 7: „NUETZLICH IST EIS ZUM VERDAUEN.“ Im 19. Jahrhundert wurde der Einfluss von Eis auf die Verdauung (nicht nur) in medizinischer Fachliteratur diskutiert. In der 1837 auf Deutsch erschienenen Abhandlung des englischen Mediziners Andrew Combe *Die Gesetze der Verdauung und die darauf zu gründende Lebensweise, um Unterleibsstörungen aller Art zu verhüten und zu beseitigen* ist zu lesen, dass Eis eine „Verringerung der lebendigen Spannung im Magen bewirke“, weshalb „diejenigen, deren Verdauung schwach ist, sich davor zu hüten [haben,] durch den Genuß von Eis dieselbe noch mehr zu schwächen“ (Combe 1837, 249). Bei „ungestörter Verdauungskraft“ allerdings, hält Combe es für „nicht unwahrscheinlich, daß jenes [sc. das Eis] dazu beiträgt die nachtheiligen Wirkungen zu heißer Suppen oder andrer zu heißen [sic] Gerichte auszugleichen.“ (Ebd.) Anders als N.s Verse, die geradezu eine gesteigerte Verdauungsaktivität zur notwendigen Genussbedingung des Eises aus eigener Herstellung erklären, hält Combe indes eine ruhende Verdauung für eine ideale Voraussetzung des Eisgenusses, wie er mit Blick auf Italien – wo FW teilweise entstand – ausführt: „Wird kaltes oder mit Eis versetztes Wasser bei heißem Wetter und in warmen Climates dann, wenn die Verdauung nicht vor sich geht und keine Erschöpfung zugegen ist, genossen, so schadet es nicht nur nichts, sondern kann auch bei gehöriger Vorsicht erfrischend und wohlthätig wirken. In Italien hält man das Eis für ein so nothwendiges Lebensbedürfnis im Sommer, daß in Neapel und in andern Städten die Conditoren Strafe zahlen müssen, wenn sie nicht für gehörigen Vorrath Sorge getragen haben.“ (Ebd., 249 f.) Abschließend erwähnt er noch die damals innovative Therapie von Magen(schleimhaut)entzündungen mittels Eis: „im Betracht des großen Einflusses, den es auf die lebendige Thätigkeit des Magens ausübt, haben in der neuern Zeit die Ärzte das Eis vorsichtig und mit Erfolg dazu angewendet, um Entzündungen in jenem Theile zu bekämpfen.“ (Ebd., 250)

Vgl. auch die Ausführungen des 1848er-Revolutionärs und ‚Hobby-Gastroenterologen‘ Ludwig Simon in seiner autobiographischen Schrift *Aus dem Exil*: „Wem das Eis Uebelbefinden verursacht, der nimmt es wahrscheinlich nicht zur rechten Zeit. Man muß dasselbe entweder unmittelbar nach der Mahlzeit nehmen, so daß die Reaction als Sporn auf die beginnende Verdauung wirkt; oder 2–3 Stunden nach der Mahlzeit, nachdem die Hauptverdauung vorüber ist, so daß die Reaction sich allgemein-stärkend geltend macht; nie aber in die thätige Verdauung hinein, welche dadurch leicht gestört wird. Wer am Magen

leidet, nimmt rechter Rahm-Eis, um denselben vor der, allen Früchten mehr oder minder beiwohnenden Säure zu bewahren; liegt dagegen eine Reizung der tieferen Eingeweide vor, so nimmt man besser Früchte-Eis“ (Simon 1855, 2, 267).

36.

Jugendschriften.] Die Form dieses Fünfteilers mit trochäischen Vierhebern, durchweg männlichen (katalektischen) Kadenzen und dem Reimschema abaab ergibt sich durch Verdopplung des vorletzten Verses aus einer metrisch sonst genau entsprechenden romantischen Kreuzreimstrophe, die besonders für „Zuspruch, das sentenziöse Lied und das reflektierende [...] Gedicht“ (Frank 1993, 168) verwendet wurde. Eine frühe Fassung des Textes stellt das erste von zwei ‚Epigrammen‘ dar, die N. im September 1879 einem Brief an Paul Rée beigab: „Auf meine ersten fünf Büchlein. // Ehmals meint’ ich, A und O / Meiner Weisheit stünd’ darin; / Jetzo denk’ ich nicht mehr so: / Nur das ew’ge Ah! und Oh! / Meiner Jugend find’ ich drin.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 879, S. 440, Z. 19–24) In diesem Brief-Anhang folgt darauf eine ‚Vorstufe‘ von FW Vorspiel 53 unter dem komplementären Titel „Auf mein **letztes** Buch“, womit zum damaligen Zeitpunkt MA gemeint war. Im Zusammenhang gelesen, stellen die beiden Brief-Gedichte also die früheren Werke des sprechenden Autor-Ich seinem jüngsten Werk gegenüber und konstruieren dergestalt eine werkepochale Zäsur. Auch in Mp XVIII 3, 7 findet sich eine Version des Gedichts unter dem Titel: „AUF MEINE ERSTEN FUENF BUECHLEIN.“ In einer von KSA 14, 236 präsentierten ‚Vorstufe‘ lautet der Titel ähnlich wie hier und im ‚Epigramm‘ an Rée: „Auf meine 5 ersten Büchlein“. Angespielt wird damit wie auch mit dem Titel der Druckfassung auf die Werke der Schaffensphase zwischen 1872 und 1876, die noch im Zeichen Schopenhauers und Wagners stand: auf N.s philosophische ‚Erstlingsschrift‘ GT sowie auf UB I–IV. Zu dieser selbstkritischen Rückschau auf die eigenen Juvenilia vgl. Koelb 1990, 152 u. Müller 2017, 26.

361, 11 *Meiner Weisheit A und O*] In Cb1, 13 korrigiert aus: „Meine Weisheit A und O“. Die sprichwörtliche Redewendung „A und O“ geht zurück auf den ersten und den letzten Buchstaben des griechischen Alphabets: Alpha (A) und Omega (Ω), die sich als Chiffre für das Göttlich-Allumfassende (Anfang und Ende aller Dinge) auch oft in der christlichen Emblematik finden. In der *Offenbarung des Johannes* sagt Christus über sich selbst: „Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte“ (Offenbarung 22, 13 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 308). Vgl. Wander 1867–1880, 1, 1: „Er ist das A und O. / Alles in allem; auf ihn kommt alles an.“ / *Lat.*: Ego sum A et O. – Ego

sum rerum omnium summa. – Prora et puppis. (Erasm., 4.)“ Die witzige Pointe von FW Vorspiel 36 besteht darin, das so aufgeladene „A und O“ der vermeintlichen Weisheit, die das Autor-Ich in seiner „Jugend“ (361, 15) beanspruchte, auf die emphatischen Interjektionen „Ah! und Oh!“ (361, 14) zu reimen, die zwar viel Enthusiasmus, aber keine Erkenntnis („Weisheit“) signalisieren. Groddeck 1991, 2, 204 stellt von hier aus einen intertextuellen Bezug zur Schlussstrophe des siebten Dionysos-Dithyrambus „Klage der Ariadne“ her, wo sich seines Erachtens in ähnlicher Weise die Interjektion „Oh“ mit dem „A‘ in ‚ach‘ und ‚Ariadne‘ zum symbolischen ‚A und O‘ vereinigt“.

361, 12 *was hört' ich doch!*] Mp XVIII 3, 7: „– WIE WAR MIR DOCH? –“ In der ‚Reinschrift‘ M III 6, 34 steht („wie war mir doch!“ überschreibend): „was hört ich doch! –“ Letzteres auch noch in D 16, 9.

361, 13 *mir's*] In Mp XVIII 3, 7 und M III 6, 34 ohne Apostroph.

361, 14 *ew'ge*] In Mp XVIII 3, 7 und M III 6, 34 ohne Apostroph.

361, 15 *hör ich noch.*] Mp XVIII 3, 7: „KLINGT MIR NOCH.“

37.

Vorsicht.] Eingekleidet in eine wohlmeinende Reisewarnung thematisieren die als Ansprache an ein „du“ gestalteten Verse die Gefahr, welche von geistlosen, schwärmerischen Anhängern für einen geistvollen Menschen ausgehen könne. In formaler Hinsicht handelt es sich bei dem Text um einen Vierzeiler aus jambischen Fünfhebern mit zwei jeweils akatalektisch (männlich) schließenden Reimpaaren, der nach Frank 1993, 301 f. bereits „in der Reformationszeit als Kirchenliedstrophe“ und in der „Lieddichtung des Barock“ begegnet, aber erst im 19., mehr noch im frühen 20. Jahrhundert größere Bekanntheit erlangte und flexibel eingesetzt wurde. Auf derselben Strophenform basiert auch FW Vorspiel 53. Zur Deutung von FW Vorspiel 37 vgl. Hohmann 1986, 16 u. Meyer 1991, 414

361, 19 *Geist*] In Cb1, 13 korrigiert aus: „Zwist“; es handelte sich aber um einen durch Fehldeutung der Handschrift entstandenen Druckfehler; in der ‚Reinschrift‘ (M III 6, 29) und in D 16, 9 steht: „Geist“.

361, 20 *Man lockt und liebt dich, bis man dich zerreisst:*] Die unheilvolle Verlockung des Reisenden erinnert an diejenige, welche in der *Odyssee* von den verführerisch singenden Sirenen ausgeht: „Sizend am grünen Gestad‘; und umher sind viele Gebeine / Modernder Männer gehäuft“ (XII, 45 f. = Homer 1819, 1,

161). Dass die Gefahr des Zerreißens droht, lässt ebenfalls an die dionysischen Mänaden denken, die den mythischen Sänger Orpheus zerrissen haben (vgl. *Metamorphosen* XI, 1–66; Ovid 1853–1867, 3, 2–7).

361, 21 *Schwarmgeister*] Der Ausdruck „Schwarmgeister“ ist bereits bei Martin Luther belegt; vgl. dessen *Sermon Von dem Sacrament des leibs und bluts Christi/ widder die Schwarmgeister* von 1526. In FW begegnen „Schwarmgeister“ (im Sinne von ‚Schwärmer‘) erneut in Abschnitt 149, dort als Beiname für die antiken Orphiker (vgl. 493, 13). Vgl. auch das nachgelassene Notat NL 1880/1881, 10[B46], in dem es heißt: „Mein Erfolg bei den Schwarmgeistern: dessen war ich bald müde und mißtrauisch“ (KSA 9, 422, 5 f.), sowie NL 1883, 9[20], KSA 10, 351, 17 f.: „Mit 1000 Bosheiten nahm ich Rache an aller Verschönerei und Schwarmgeisterei.“ In einem erst nach Erscheinen der Erstausgabe von FW an Franz Overbeck geschriebenen Brief beklagt sich N. mit konkreten Namensnennungen über unliebsame „Schwarmgeister“: „Sodann wohnt Herr Paul Lanzky in meiner Pension [N. hielt sich gerade in Nizza auf], ein großer Verehrer von mir: ehemals Redakteur der rivista *Europea*, in summa also ein Litterat. Als er mir aber gestern einen langen Essay über mich (gedruckt in einem ungarischen Blatt!) zu lesen gab, blieb mir nichts übrig als zu thun, wie voriges Jahr mit Herrn Dr. [Josef] Paneth, ebenfalls einem großen Bewunderer und Anbeter: nämlich ihn zu verpflichten, **nicht** über mich zu schreiben. Ich habe ganz und gar keine Lust, eine neue Art von Nohl, Pohl und ‚Kohl‘ um mich aufwachsen zu lassen – und ziehe meine absolute Verborgenheit tausend Mal dem Zusammensein mit mittelmäßigen Schwarmgeistern vor.“ (22.12.1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 566, S. 573, Z. 30–41) N. bezieht sich hier auf die ‚Wagnerianer‘ Ludwig Nohl (1831–1885) und Richard Pohl (1826–1896); zu den Hintergründen sowie zur Frage, wer oder was sich hinter „‚Kohl““ verbirgt, vgl. NK KSA 6, 324, 8 f.

361, 21 *stets*] D 16, 9: „stäts“; korrigiert in Cb1, 13.

38.

Der Fromme spricht.] In einer ‚Vorstufe‘ lautet der Text noch wie folgt: „Ich liebe Gott weil er ~~mich~~ ich ihn schuf / Und ihr – ihr wollt ihn drum verneinen?? / Der Schluß steht schlecht auf seinen Beinen / Er hinkt: das macht sein Teufelshuf“ (N V 7, 102). Schon mehr Übereinstimmungen mit dem gedruckten Text weist die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 49 auf; bis auf den fehlenden Titel und einige interpunktorische Abweichungen wortidentlich mit der Druckfassung sind die Texte in N V 7, 115 und Mp XVIII 3, 49. Die bereits titelgleiche ‚Reinschrift‘

findet sich in M III 6, 30. N. verwendet für dieses Gedicht einen kreuzreimenden Fünfzeiler aus jambischen Vierhebern mit männlich-weiblich alternierenden Kadenz, der auf einer im 18. und 19. Jahrhundert geläufigen vierzeiligen Kreuzreimstrophe basiert, die hier um eine akatalektische, auf die Verse 1 und 3 reimende Zeile erweitert wird. Der zugrunde liegende Vierzeiler, besonders bekannt durch Goethes Gedicht *Wer nie sein Brot mit Tränen aß* ..., wurde nicht nur für den lyrischen Ausdruck wehmütiger „Reflexionen und [...] Einsichten“, sondern auch – wie seine fünfzeilige Variante in FW Vorspiel 38 – für „epigrammatische[] Formulierungen“ und „spruchhafte[] Gedicht[e]“ eingesetzt (Frank 1993, 226). Auffällig ist der in N.s Gedicht mittels Sperrdruck typographisch erzeugte Bruch mit der sonst einheitlichen Umsetzung des Metrums durch einen doppelten Hebungsprall im vierten Vers (361, 27: „Soll's gar, weil er es schuf, verneinen?“), der dadurch selbst mit ‚hinkendem Versfuß‘ daherkommt. FW Vorspiel 38 fand vergleichsweise viel sekundärliterarische Beachtung und diente einigen Interpreten als Beleg für N.s ‚gottlose Frömmigkeit‘ (vgl. hierzu auch NK FW Vorspiel 31). Siehe u. a. Andreas-Salomé 1894, 38, Scheler 1919, 300 f., Schülke 1946, 26, Kaempfert 1971, 246, Meyer 1991, 265, Kjaer 1997, 45, Düsing 2004, 252 u. 2006, 425.

361, 24 *erschuf!* –] In N V 7, 115 und Mp XVIII 3, 49 mit Punkt statt Ausrufezeichen.

361, 25 „*Der Mensch schuf Gott!*“] In N V 7, 115 noch ohne Anführungs- und Ausrufezeichen, in Mp XVIII 3, 49 ohne Ausrufezeichen. Die Umkehrung des biblischen Satzes, dem zufolge Gott den Menschen „ihm zum Bilde“ schuf (Genesis 1, 27 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 2), findet sich schon vor N. So formuliert im Rahmen seiner anthropologischen Projektionstheorie Ludwig Feuerbach in seiner 1841 erschienenen Abhandlung *Das Wesen des Christenthums*: „Das Erste ist gerade der Mensch, das Zweite das sich gegenständliche Wesen des Menschen: Gott. Nur in der spätern Zeit, wo die Religion bereits Fleisch und Blut geworden, kann man sagen: wie der Gott so der Mensch, obwohl auch dieser Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Ursprung ist es anders und nur im Ursprung kann man Etwas in seinem wahren Wesen erkennen. Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde.“ (Feuerbach 1841, 151) Feuerbach erklärt diese menschliche Schöpfung des göttlichen Schöpfers aus einer imaginären Wunscherfüllung des Menschen: „Was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen; ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen.“ (Feuerbach 1846–1866, 8, 257) Den

Feuerbach-Bezug in FW Vorspiel 38 hebt auch Higgins 2000, 20 hervor; sie hält den Text indes für eine Attacke gegen „the view of those who accept Feuerbach’s theory that humanity made God, but nevertheless continue to believe in God“. Allerdings wird doch im Gedicht gerade nicht dem Glauben an Gott bescheinigt zu ‚hinken‘ (vgl. 361, 28), sondern seiner *Verneinung* unter der feuerbachschen Prämisse, Gott sei eine Schöpfung des Menschen. Vgl. auch das nachgelassene Notat NL 1881, 12[202], in dem es unter der Überschrift „Gott“ heißt: „Ihr macht es euch zu leicht, ihr Gottlosen! Gut, es mag so sein, wie ihr sagt: die Menschen haben Gott geschaffen – ist dies ein Grund, sich nicht mehr um ihn zu kümmern?“ (KSA 9, 611, 7 u. 10–12; Handschrift in N V 7, 39.) Siehe ferner NL 1881, 15[4], KSA 9, 635, 8–10: „Die Menschen haben Gott geschaffen, es ist kein Zweifel: sollen wir deshalb nicht an ihn glauben? Er hat den Glauben so nöthig zum Leben: seien wir doch barmherzig!“

361, 25 *Feinen.*] Mp XVIII 3, 49: „FEINEN:“.

361, 26 *schuf?*] M III 6, 30: „schuf,“.

361, 27 *Soll’s]* M III 6, 30: „Solls“.

361, 27 *Soll’s gar, weil er es schuf, verneinen?*] N V 7, 115: „Und soll’s gar weil er es schuf, verneinen?“

361, 28 *Das hinkt, das trägt des Teufels Huf.*] Nach altem Volksglauben und entsprechender Ikonographie sowie Phraseologie „hat der Teufel [...] einen Bocks- oder Pferdefuss“ (Wander 1867–1880, 4, 1063); vgl. ebd., 1069: „Der Teufel kann den Pferdefuss nicht verbergen.“ Auch in Goethes *Faust I* wird an mehreren Stellen darauf Bezug genommen, so etwa in der Szene „Walpurgisnacht“, wo eine „Alte“ zu Mephistopheles sagt: „Ich biete meinen besten Gruß / Dem Ritter mit dem Pferdefuß!“ (V. 4140 f.) Der zu kommentierende Schlussvers von FW Vorspiel 38 spielt zugleich auf die schon im 18. Jahrhundert belegte Redewendung ‚ein hinkendes Argument‘ an. Als ein solches erscheint dem lyrischen Ich des „Fromme[n]“ die zuvor referierte Begründung der „Feinen“ (361, 25) für die von ihnen geforderte ‚Gottesverneinung‘, die so zugleich als ‚Teufelswerk‘ begreifbar wird. Ironisch gebrochen wird der Gedichtschluss jedoch dadurch, dass der ‚fromme‘ Sprecher die Voraussetzung, der Mensch habe Gott geschaffen (vgl. 361, 25), gar nicht leugnet.

361, 28 *Huf.*] M III 6, 30: „Huf!“

39.

Im Sommer.] In der ‚Reinschrift‘ ist das Gedicht noch – ähnlich zu FW Vorspiel 63 – mit „Sommer-Moral“ betitelt (M III 6, 30). So auch in der Fassung in

N V 7, 93 f. und der maschinenschriftlichen Version in Mp XVIII 3, 49. (KSA 14, 236 liest hingegen: „Sonnen-Moral“.) Eine weitere ‚Vorstufe‘ des Textes besteht nur aus dessen Schluss-Pointe: „Im Schweiß deines Angesichts / Sollst deinen Wein du trinken.“ (N V 7, 58) Diese Affirmation des Weingenusses (siehe hierzu bereits FW Vorspiel 10), die Anklänge an Trinklieder aus Goethes *West-östlichem Divan* weckt, passt weniger gut zur Ablehnung von Alkoholika, wie sie sich sonst bisweilen bei N. und insbesondere auch in FW artikuliert (vgl. z. B. NK 409, 22–26, NK 485, 29–486, 4, NK 491, 19–24 u. FW 147). Die Form des zu kommentierenden Gedichts variiert einen bis ins 18. Jahrhundert weit verbreiteten Achtzeiler aus alternierenden jambischen Vier- und Dreihebern mit männlicher bzw. weiblicher Kadenz und Kreuzreimschema, der „zuerst in geistlichen Liedern des 14. Jahrhunderts“ (Frank 1993, 597–599) begegnet. Anstelle der üblichen zwei neuen Reimpaare in der zweiten Hälfte der Strophe (cdcd) setzt N. in FW Vorspiel 39 nur ein neues Reimpaar ein, das mit dem ersten Paar aus der ersten Hälfte nach dem Schema acac kreuzt. Vers 7 wiederholt Vers 1 sogar wörtlich als festen Kehrreim und leitet so die pointierte Antwort als Spiegelung der rhetorischen Eingangsfrage ein (362, 3 f. u. 9 f.: „Im Schweiß unsres Angesichts / Soll’n unser Brod wir essen? [...] Im Schweiß unsres Angesichts / Soll’n unsren Wein wir trinken!“). Vgl. Kaempfert 1971, 240, Anm. 2, der auf die Bibel-Parodie abhebt.

362, 3 f. *Im Schweiß unsres Angesichts / Soll’n unser Brod wir essen?* Der Gedichtanfang nimmt – in Form einer rhetorischen Frage, die durch den weiteren Gedichtverlauf verneint wird – den Wortlaut von Genesis 3, 19 auf. Gott spricht nach dem Sündenfall zu Adam: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brod essen“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 4).

362, 4 *Soll’n]* Mp XVIII 3, 49: „SOLLN“.

362, 5 f. *Im Schweiß isst man lieber Nichts, / Nach weiser Aerzte Ermessen.* Diese Antwort auf die in den beiden ersten Versen aufgeworfene Frage, deren Pointe darin besteht, dass die Bibelstelle wörtlich genommen wird, steht im Zusammenhang mit N.s diätetischen Lektüren und Experimenten, die er aufgrund seiner fortwährenden Verdauungsbeschwerden (vgl. NK FW Vorspiel 24) durchführte. Tatsächlich empfahlen Mediziner zu N.s Zeit, bei starkem Schwitzen die Nahrungsaufnahme drastisch zu reduzieren. Vgl. etwa Carl Mundes populäres Handbuch über *Hydrotherapie*, das 1853 bereits in neunter, erweiterter Auflage erschienen war. Darin wird für die „im Schweiß zugebrachte[] Zeit“ empfohlen, „weniger zu essen und leichter verdauliche Nahrungsmittel zu genießen“ (Munde 1853, 51; vgl. auch Munde 1840, 209). Der diätetische Rat „weiser Aerzte“ lässt sich überdies auch als ironische Anspielung auf die Figur des Doktors in Goethes Opera buffa *Scherz, List und Rache* deuten. Dessen Ant-

wort auf Scapins Klage über Appetitlosigkeit lautet: „Wozu der Appetit? / Und wenn du keinen hast, / Brauchst du ihn nicht zu stillen.“ (V. 347–349; Goethe 1853–1858, 8, 243)

362, 5 *Nichts*,] In Mp XVIII 3, 49 ohne Komma; in Cb1, 13 korrigiert aus: „nichts“.

362, 6 *Aerzte*] In Mp XVIII 3, 49 mit metrisch glättender Elision: „ÄRZT“.

362, 7 *Der Hundsstern winkt: woran gebricht's?*] Über den „Hundsstern, Sirius“, der bei N. nur in diesem Text Erwähnung findet, heißt es in Friedrich Gottlieb Welckers *Griechischer Götterlehre*, die N. 1871 der Universitätsbibliothek Basel entliehen hatte: „Den Hundsstern nennt die Ilias Hund des Orion, den glänzendsten Stern und ein böses Zeichen (in seinem Heliakalaufgang wann die Sonne bald in das Zeichen des Löwen eintritt und die Hundstage beginnen), da er den armen Menschen viele Fieber (πυρετόν) bringe [...], einen verderblichen Stern.“ (Welcker 1857–1862, 1, 615) Den „Hundsstern“ erwähnt N. auch schon in der 1875/76 und 1877/78 gehaltenen Vorlesung, die unter dem Titel *Der Gottesdienst der Griechen* (GDG) in KGW II 5, 355–520 veröffentlicht wurde (hierzu Figl 2007a, 245–266). Darin ist zu lesen: „Hundsoffer stehen immer in Beziehung zum heissen Sirius, der der ‚Zotthaarige‘ heisst: ein Gestirn, welches die Sonne entzündet und dem man die versengende Hitze des Sommers zumass, desshalb schlachteten die alten Römer einen Hund, der den Hundsstern vorstellte“. Orsucci 1996, 129 f. arbeitet hierfür N.s Abhängigkeit von Franz Carl Movers' Werk *Die Phönizier* heraus, das er im November 1875 der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (vgl. Movers 1841–1856, 1, 405).

362, 8 *feurig*] In Mp XVIII 3, 49 mit durchgestrichenem Apostroph.

362, 10 *Soll'n unsren*] Mp XVIII 3, 49: „SOLLN UNSERN“.

40.

Ohne Neid.] Zum Neid vgl. FW 207, zur Neidlosigkeit FW 238. Motivisch verwandt erscheint überdies im Hinblick auf Neid(losigkeit), Sterne und Vogelflug das Gedicht FW Anhang Liebeserklärung, auch wenn dort anstelle des ‚weitsichtigen‘ „Adlers“ (362, 15) der „Vogel Albatross“ (644, 23) apostrophiert wird. Vgl. insbesondere die ersten drei Verse der zweiten Strophe: „Gleich Stern und Ewigkeit / Lebt er in Höhn jetzt, die das Leben flieht, / Mitleidig selbst dem Neid –“ (644, 19–21). Der in FW Vorspiel 40 zum Einsatz kommende Vierzeiler aus jambischen Fünfhebern mit einem akatalektisch und einem

hyperkatalektisch schließenden Reimpaar nach dem Schema aabb stammt aus dem Barock, wo er „als Strophe für weltliche und geistliche Lieder“ Verwendung fand, und wurde erst im 19. Jahrhundert für „Gelegenheitsgedichte, [...] Liebesgedichte“ und lyrische „Reflexion[en]“ wiederentdeckt (Frank 1993, 309 f.). Die „Zweiteiligkeit“ der Strophe, die einen auf das erste Verspaar „antwortende[n] Gegensatz“ (ebd., 309) im zweiten Verspaar ermöglicht, kommt dem epigrammatisch-pointierenden Stil von FW Vorspiel besonders entgegen (vgl. auch NK FW Vorspiel 50). Ein „hochgeschraubtes Selbstgefühl des Propheten“ findet Drews 1904, 321 im zu kommentierenden Gedicht ausgedrückt; als „Selbstdeutung“ N.s liest es Wuthenow 2000, 108; ähnlich Köhler 2001, 11.

362, 14 *um;*] M III 6, 35 und D 16, 9: „um!“

362, 15 *Er hat des Adlers Auge für die Ferne*] Der majestätische Adler gehört nicht nur zu den symbolischen ‚Haustieren‘ des sprechenden Ich in FW 314, sondern auch zu denen Zarathustras in FW 342; vgl. die entsprechenden Stellenkommentare sowie NK KSA 4, 11, 13 u. 27, 16 f. In FW Vorspiel 53 begegnet erneut ein „Adler[]“ (365, 12) – wobei es sich dort aber auch um die Eule der Minerva handeln könnte.

362, 15 *Ferne,*] M III 6, 35: „Ferne –“.

362, 16 *er sieht nur Sterne, Sterne*] Vgl. als möglichen Prätext das Platon zugeschriebene Sternen-Distichon auf einen Jüngling: „Ἀστέρας εἰσαθρεῖς ἀστὴρ ἐμός· εἴθε γενοίμην / οὐρανός, ὥς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σέ βλέπω.“ – „Blickst nach den Sternen du hin, mein Stern? O wär’ ich der Himmel! / Hätte ich tausend Stern-Augen, zu blicken nach dir!“ (Griechischer Text und deutsche Übersetzung: Hartung 1859, 1, 333)

41.

Heraklitismus.] Der Schluss des Gedichts lautet in einer ‚Vorstufe‘: „Umschwärmt von allen Fliegenden“ (N V 8, 161; siehe ebenfalls die ‚Vorstufen‘ in N V 8, 160 u. N V 8, 163). Vgl. auch folgende, wie die Druckfassung schon eine egalisierende Wirkung des Krieges hervorhebende Prosafassung aus dem Nachlass des Winters 1881/82: „Ich will nur Eine Gleichheit: die, welche die äußerste Gefahr und der Pulverdampf um uns giebt. Da haben wir Alle Einen Rang! Da können wir Alle miteinander lustig sein!“ (NL 1881/82, 16[3], KSA 9, 659, 5–7; das Notat findet sich unter ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 232; vgl. bereits die ‚Vorstufe‘ in N V 5, 30.) Es fällt auf, dass im Text die drei Lösungsworte der sonst bei N. meist kritisch betrachteten Französischen Revolution (vgl. NK 477, 14 f. u. NK FW 350) – *liberté, fraternité, égalité* / Freiheit, Gleich-

heit, Brüderlichkeit – auftauchen, hier allerdings mit positiver Konnotation und im Kontext der ‚Kriegsontologie‘ Heraklits, auf dessen Ausspruch „Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι“ – „Krieg ist aller Dinge Vater“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 53) die Rede vom glückbringenden „Kampf“ anspielt, was auch den Gedichttitel erklärt. Indes entontologisiert N.s Gedicht Heraklits Kriegs-Metaphysik, indem es den Kampf nicht auf das Wesen der ganzen Welt, sondern auf das Wesen der Freundschaft bezieht, die auch in anderen Texten des Vorspiels thematisiert wird (siehe FW Vorspiel 14, FW Vorspiel 25 u. FW Vorspiel 30; vgl. auch den Freundschafts-Abschnitt FW 61 im Zweiten Buch). Fast wörtlich zitiert wird das Kriegs-Fragment Heraklits in Abschnitt FW 92 aus dem Zweiten Buch; hierzu NK 448, 9. Allgemein zu N. und Heraklit vgl. Hershbell/Nimis 1979, Borsche 1985, 66 f., 69 f., 72–77 u. 86, Wohlfart 1991a, Müller 2005, 141–151 u. Rapp 2012, bes. 208–211. Speziell zu FW Vorspiel 41 siehe Oehler 1921, 131, für den der Text davon zeugt, dass N. „dem heraufkommenden Zeitalter der Kriege nicht mit Schauern entgegen[sehe], sondern mit dem gespannten Interesse für das, was es Werten bringen würde.“ Vgl. ähnlich auch Schondorff 1941, VIII (vgl. hierzu Klein 1992, 173), wo von dem „deutschen Kämpfer und Soldaten“ die Rede ist, „der heute über den Trümmern einer alten Welt ein neues Europa schaffen hilft und der die Wahrheit jenes Nietzsche-Wortes [FW Vorspiel 41] zutiefst empfinden wird“. Weniger militaristisch fällt naturgemäß die Lesart von Benne 2015a, 44 f. aus, der die im Gedicht angesprochenen „Freunde“ als von N. imaginierte „ideale Leser“ identifiziert.

Formal handelt es sich bei dem vorliegenden Achtzeiler aus kreuzreimenden trochäischen Dreihebern mit weiblich/männlich (akatalektisch/katalektisch) alternierender Kadenz um die Verdopplung einer im 19. Jahrhundert äußerst populären Volksliedstrophe. Ihre historisch am weitesten verbreitete Verwendung in „der pietistischen Lieddichtung“ und in der weltlichen Lyrik für „„leise[]‘, empfindungsvolle[] Lieder[]““ (Frank 1993, 563 f.) kontrastiert allerdings scharf mit der kämpferisch-explosiven Tonart von FW Vorspiel 41. Erwähnenswert ist, dass sich im 20. Jahrhundert besonders der stark von N. beeinflusste Lyriker Gottfried Benn dieser Strophenform bedient hat (vgl. ebd., 564).

362, 21 *Ja*] In Cb1, 14 korrigiert aus: „Da“; es handelte sich um einen auf Fehldeutung der Handschrift beruhenden Druckfehler (vgl. D 16, 10).

362, 21f. *um Freund zu werden, / Braucht es Pulverdampf!*] Vgl. Za I Vom Freunde, KSA 4, 71, 19–21: „Will man einen Freund haben, so muss man auch für ihn Krieg führen wollen: und um Krieg zu führen, muss man Feind sein k ö n n e n.“

362, 23 *Drei’n*] In M III 6, 35 und D 16, 10 ohne Apostroph, der erst in Cb1, 14 ergänzt wurde.

42.

Grundsatz der Allzufeinen.] Eine titellose ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 weicht nur interpunktorisch geringfügig von der Druckfassung ab (vgl. N V 7, 100). Die ‚Reinschrift‘ trägt noch den Titel: „Die Allzu-Feinen“ (M III 6, 32); die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 3 ist überschrieben: „WAHL-SPRUCH DER FEINEN GEISTER“. Vgl. auch die in FW Vorspiel 38 angeredeten „Feinen“ (361, 25), die Gott „verneinen“ (361, 27). Zur Form des vorliegenden Gedichts vgl. bereits NK FW Vorspiel 3. Einen inhaltlichen Zusammenhang mit FW Vorspiel 4 stellt Zehm 2006, 124 her, mit dem ‚Dietrich-Gedicht‘ FW Vorspiel 51 Benne 2015a, 50.

362, 29 f. *Lieber auf den Zehen noch, / Als auf allen Vieren!*] Während das leise Gehen auf den Zehenspitzen für diebische Heimlichkeit steht, verbildlicht das Angekrochen-Kommen „auf allen Vieren“ schon im 19. Jahrhundert phraseologisch eine unterwürfige Haltung (vgl. Sanders 1876, 1030).

362, 29 *noch,*] In N V 7, 100, M III 6, 32 und D 16, 10 noch ohne Komma, das erst in Cb1, 14 ergänzt wurde.

362, 30 *Vieren!*] N V 7, 100: „Vieren;“.

362, 31 f. *Lieber durch ein Schlüsselloch, / Als durch offne Thüren!*] Vgl. FW Vorspiel 51 u. dann im Fünften Buch FW 365, wo das sprechende Wir empfiehlt, den Menschen „als Gespenst“ (613, 22 f.) zu begegnen, um sie abzuschrecken. Als probates Mittel hierzu wird unter anderem folgender gespenstischer Auftritt angeführt: „wir kommen durch eine geschlossene Thür.“ (613, 25 f.)

362, 31 *Schlüsselloch,*] In N V 7, 100, M III 6, 32 und D 16, 10 noch ohne Komma, das erst in Cb1, 14 ergänzt wurde.

362, 32 *Thüren!*] In Cb1, 14 korrigiert aus: „Thüren.“

43.

Zuspruch.] Metrisch nimmt sich N. hier vergleichsweise viel Freiheit: Die vierzeilige kreuzreimende Versgruppe aus zwei jambischen Vierhebern mit männlicher Kadenz (Vers 1 und 3) sowie einem jambischen Zweiheber (Vers 2) und einem jambischen Einheber (Vers 4) mit jeweils weiblicher Kadenz ist ohne prominente Vorbilder. Dem auf der inhaltlichen Ebene einem ruhmbegehrigen Du ironisch empfohlenen Verzichtleisten auf „Ehre“ (363, 6) korrespondiert formal der Verzicht auf eine weitere Hebung am Schluss des Gedichts.

Eine Prosa-Aufzeichnung aus dem Winter 1881/82 enthält schon dieselbe „Lehre“ (363, 4): „Wer Ruhm haben will, muß sich bei Zeiten darauf einüben, ohne Ehre leben zu können.“ (NL 1881/82, 16[14], KSA 9, 661, 9 f.; das Notat findet sich unter ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 192.) Die hier wie in der Druckfassung behauptete Opposition von Ruhm und Ehre versteht sich traditionsge­schichtlich nicht von selbst, galten beide Begriffe üblicherweise doch vielmehr als zusammengehörig, wenn auch nicht als identisch. Vgl. z. B. folgende Ausführungen in Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851): „Ruhm und Ehre sind Zwillingsgeschwister; jedoch so, wie die Dioskuren, von denen Pollux unsterblich und Kastor sterblich war: der Ruhm ist der unsterbliche Bruder der sterblichen Ehre.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 415) In ein Gegensatzverhältnis werden Ruhm und Ehre demgegenüber jedoch bereits von Gottfried Seume gebracht, der allerdings nicht nur, wie N., eine hypothetische Konditionalkonstruktion, sondern eine klare Handlungsanweisung im Angebot hat, die gerade nicht den Verzicht auf Ehre, sondern umgekehrt auf Ruhm lehrt: „Den Ruhm soll der Weise verachten, aber nicht die Ehre. Nur selten ist Ehre, wo Ruhm ist, und fast noch seltener Ruhm, wo Ehre ist.“ (Seume 1839, 284)

Zu FW Vorspiel 43 vor dem Hintergrund von Schopenhauers Ruhmbegriff vgl. Liese 1987, 41. Für Braatz 1988, 119 verdeutlicht das Gedicht die N. zugeschriebene These, „daß das ehemals einheitliche Prinzip der Ehre sich in ein dialektisches Verhältnis aufgespalten hat“, da in „der modernen Welt [...] die Verpflichtung auf innere Ehre immer mehr von der Verpflichtung auf äußere Ehre verdrängt“ werde. Zum „ehrlösen Ruhm“, der in FW Vorspiel 43 der „innere[n] Ehre“ gegenüberstehe, vgl. ähnlich Dempe 2006, 48, der hier einen Traditionszusammenhang mit Boethius und Euripides (vgl. auch ebd., 44 f.) sieht. Dieselbe Problematik erblickt Braatz ebd. gegen Ende des Ersten Buchs in dem kurzen Abschnitt FW 52, auf den er das vorliegende Gedicht ausdrücklich bezieht. Zum Wandel des Ruhmbegriffs bei N. von den frühen 1870er Jahren bis hin zum achten Dionysos-Dithyrambus „Ruhm und Ewigkeit“ vgl. Grodeck 1991, 2, 226, Anm. 33. Ein gewisses Ruhmbedürfnis kann man – bei aller vordergründigen Ablehnung des Ruhms – N. selbst durchaus bescheinigen, der unter seiner weitgehenden Unbekanntheit zu bewussten Lebzeiten litt. Ambivalent fallen etwa N.s Äußerungen über den Ruhm im Brief an Heinrich Köse­litz vom 26.08.1883 aus, dem er versichert: „‚Um des Ruhmes willen‘ habe ich nicht Eine Zeile geschrieben, das glauben Sie mir wohl: aber ich meinte, meine Schriften könnten ein guter Köder sein. Denn zuletzt: der Trieb des Lehrens ist stark in mir. Und **insofern** brauche ich sogar Ruhm, daß ich Schüler bekomme“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 457, S. 436, Z. 57–61). Zur Ruhmproblematik im Schaffen N.s vgl. Werle 2014, 473–491.

363, 3 *gericht?*] M III 6, 37: „gericht? –“

363, 5 *Bei Zeiten leiste frei Verzicht*] Vgl. die Korrekturen in M III 6, 37: „Bei Zeiten leiste“¹ *streng* *dein Herz*² *frei*³ Verzicht“.

44.

Der Gründliche.] Folgendes Notat stellt eine Vorarbeit in Prosa dar: „Bin ich denn ein Forscher? Ich bin nur schwer: ich falle, falle, immerfort – bis ich auf den Grund komme.“ (NL 1881/82, 16[5], KSA 9, 659, 18 f.; die Aufzeichnung findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 224.) Zuvor entstand bereits ein ausführlicheres Notat, dessen Mittelteil ebenfalls eine Prosa-Variante von FW Vorspiel 44 bildet: „Ich falle, bis ich auf den Grund komme – und will nicht mehr sagen: ‚ich forsche nach dem Grunde!‘“ (NL 1881, 12[178], KSA 9, 606, 13 f.; der Anfang des Notats stellt eine Vorarbeit zu FW 287 dar; vgl. die Handschrift in N V 7, 77 f.) Der FW Vorspiel 44 zugrunde liegende kreuz-reimende, durchgängig akatalektisch schließende Vierzeiler aus drei jambischen Vierhebern und einem jambischen Dreiheber erhält laut Frank 1993, 162 durch die „eigentümliche Verknappung am Schluß [...] einen entschlossenen, einen mutwilligen [...] Ausdruck“. Dies entspricht durchaus dem auf inhaltlicher Ebene qua Understatement zur Schau getragenen Selbstbewusstsein des lyrischen Ich, passiv (‚fallend‘), nicht aktiv (‚forschend‘) zu ‚tiefen‘ Erkenntnissen zu gelangen. Darüber hinaus veranschaulicht das Fehlen der letzten Hebung metrisch das abschließende Erreichen des „Grund[es]“ (363, 12) nach langem, gleichförmigem Fallen.

Zur Deutung vgl. Koelb 1990, 154, der Walter Kaufmanns umständliche Übersetzung des Gedichttitels in Nietzsche 1974, 59 („The Thorough Who Get to the Bottom of Things“) als zwar gut gemeint, aber letztlich unzutreffend charakterisiert, denn: „The point of the poem [...] is that one can be *gründlich* in the sense of getting to the bottom of things *without* being gründlich in the sense of thorough or rigorous“. Vgl. auch McCarthy 2006, 13.

363, 9 *Forscher*] In M III 6, 37 in Anführungszeichen: „Forscher“.

363, 9 *diess*] M III 6, 37 und D 16, 10: „dies“; korrigiert in Cb1, 15.

363, 10 *Ich bin nur schwer – so manche Pfund!*] In M III 6, 37 korrigiert aus: „Schwer bin ich – wiege manches Pfund!“ Vgl. die Selbstcharakterisierung des sprechenden Wir im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 als ‚Schwergewicht‘: „weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind“ (465, 2 f.). Koelb 1990, 154 verweist überdies auf den vorletzten Abschnitt des Vierten Buchs, in dem unter dem Titel „Das grösste Schwergewicht“ die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ gedankenexperimentell entwickelt wird.

45.

Für immer.] Titel- und wortidentische Handschrift in M III 3, 37. Die Verse, die ähnlich wie FW Vorspiel 51, direkte Rede in Anführungszeichen ‚zitieren‘, um sie sodann verallgemeinernd zu kommentieren, lassen sich als (Selbst-)Reflexion denkerischer ‚Unzeitgemäßheit‘ (vgl. N.s frühes Werk UB I–IV) lesen. Dem Gerede der „Welt“, die dem ‚unzeitgemäßen‘ Denker vorhält, er komme „zu früh“ oder „zu spät“, stemmt sich das schon in der Überschrift exponierte Selbstbewusstsein entgegen, „für immer“ zu kommen, d. h. ein bleibendes Werk zu hinterlassen, das seinen dauerhaften Ruhm begründet (vgl. die auch Entgegensetzung von „Ruhm“ und „Ehre“ in FW Vorspiel 43, 363, 3 u. 6). Damit stellt sich der Text in eine bis in die Antike zurückreichende Tradition selbstbewusster Autorschaft, wie sie etwa in Horaz’ berühmter Ode III, 30: „Exegi monumentum aere perennius ...“ (Horaz 1872, 1, 91) besonders intensiven Ausdruck gefunden hat. Auch Schopenhauer betont in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Welt als Wille und Vorstellung* die ‚Unzeitgemäßheit‘ seiner Gedanken: „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, – der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuversicht, daß es nicht ohne Werth für sie seyn wird; sollte auch dieser, wie es das Loos des Guten in jeder Art mit sich bringt, erst spät erkannt werden.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XVI) Die in N.s Gedicht ausgesprochene Hoffnung auf ein „Für immer“ nennt Schopenhauer an dieser Stelle „die erquickende Aussicht auf die Nachwelt“ (ebd., XVII).

Bei dem „recht schlichte[n]“ Vierzeiler aus jambischen Vierhebern mit durchgängig männlicher (akatalektischer) Kadenz und Paarreimschema, dessen sich N. für FW Vorspiel 45 bedient, handelt es sich nach Frank 1993, 208 um „die häufigste deutsche Strophenform“ überhaupt, die seit dem 14./15. Jahrhundert zunächst in der geistlichen (vgl. im 16. Jahrhundert bspw. Luthers *Vom Himmel hoch, da komm ich her* ...), ab dem 18. Jahrhundert dann auch in der weltlichen Lyrik vielseitig verwendet wurde. Auf dieselbe Strophenform greift N. auch für FW Vorspiel 52 zurück.

363, 15 *weil mir’s heute frommt*] Vgl. Grimm 1854–1971, 4, 246: „nhd. bedeutet intransitives frommen prodesse, nützen, helfen“. Die erste Verszeile gibt die wörtliche Rede eines Ich wieder, das erst im folgenden Vers näher bestimmt wird.

363, 16 *Denkt Jeder, der für immer kommt.*] Der lyrische Sprecher beansprucht, die im ersten Vers ‚zitierten‘ Gedanken aller Für-immer-Kommenden zu kennen, was nahelegt, dass er sich selbst dazurechnet. Vgl. strukturhomolog FW Vorspiel 51, 364, 28 f.: „Also denkt [...] / Jeder, der [...]“.

363, 18 „Du kommst zu früh! Du kommst zu spät!“] In einem nachgelassenen Notat aus dem Herbst 1881 legt N. diese Worte seiner Zarathustra-Figur in den Mund: „Du kommst zu früh!“ – „du kommst zu spät“ – das ist das Geschrei um alle die, welche für immer kommen, sagte Z(arathustra).“ (NL 1881, 15[52], KSA 9, 652, 9–11; Handschrift in M III 4, 148.) Vgl. hierzu Montinari 1982, 86 und Brusotti 1997b, 417, Anm. 69, der überdies auf die ‚Vorstufe‘ zu FW 125 in M III 4, 154 hinweist, wo ebenfalls Zarathustra der Protagonist ist: „Ich komme zu früh, sagte er, es ist ‘ich bin’ noch nicht an der Zeit.“ Ohne Bezug auf Zarathustra findet sich die zuerst zitierte Variante auch wörtlich in N V 7, 124 sowie in der ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 200). In der Druckfassung handelt es sich um die direkte Rede einer dritten Sprechinstanz: der dem Für-immer-Kommenden mit Unverständnis begegnenden Mitwelt. Speziell zum „zu spät“ vgl. JGB 269, wo die „gesamte innere ‚Heillosigkeit‘ des höheren Menschen, dieses ewige ‚Zu spät!‘ in jedem Sinne“ thematisiert wird (KSA 5, 223, 6–8). Während es in FW Vorspiel 45 jedoch noch heißt, der „für immer“ kommende unzeitgemäße Denker lasse sich durch den Vorwurf des „zu spät“ (ebenso wie durch den des „zu früh“) nicht anfechten, beklagt JGB 269 dieses heillose „Loos“ des „höheren Menschen“, das „eines Tages zur Ursache davon werden [kann], dass er mit Erbitterung sich gegen sein eignes Loos wendet und einen Versuch der Selbst-Zerstörung macht“ (KSA 5, 223, 10–12). Zur Unzeitgemäßheit vgl. auch FW 156, FW 377 u. NK 633, 27.

46.

Urtheile der Müden.] In einer Prosa-‚Vorstufe‘ wird die Beurteilung des „Werth[s]“ der „Bäume“ (363, 22) nicht ironisch-kritisch nur allen „Matten“ (363, 21) vorgeworfen, sondern noch identifikatorisch formuliert: „Wenn es heiß ist, schätzen wir den Werth der Bäume nach ihrem Schatten“ (N V 7, 101). Vgl. wortidentisch die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 9. Auf derselben Seite findet sich auch schon handschriftlich der Wortlaut der Druckfassung, allerdings unter der Überschrift „Urtheile der Matten“. Vgl. das (der metrischen Form und dem Reimpaar nach nicht zufällig identische) Gegenprogramm in FW Vorspiel 12, wo dem im Titel widmend angesprochenen „Lichtfreund“ empfohlen wird, „der Sonne“ auch „im Schatten“ noch nachzulaufen (356, 2–4). Zu ruhesuchenden Geistern, die sich ähnlich den schattenaffinen Müden aus FW Vorspiel 46 ins Dunkel zurückziehen, vgl. hingegen im Dritten Buch FW 164. Als Beispiel für die N.-typische Gedankenstrich-Schlusspointe zitiert Bertram 1918, 219 das vorliegende Gedicht, dessen „gnomische“ Verse laut Sprengel 1998, 637 die prinzipielle Einstimmungsfunktion von FW

Vorspiel „in eine rational-belehrende Lektüre“ der nachfolgenden „aphoristische[n]“ Texte illustrieren.

363, 21 *Matten*: Im Typoskript Mp XVIII 3, 47 und in der ‚Reinschrift‘ M III 6, 34 noch mit Komma statt Semikolon. Mp XVIII 3, 9: „Matten:“.

47.

Niedergang.] In einem Manuskriptheft aus dem Frühjahr/Sommer 1882 trägt das Gedicht noch den Titel: „Der Göttliche“ (M III 3, 37). Außerdem gibt es zwei ‚Vorstufen‘, die sich auf gegenüberliegenden Seiten eines Notizbuchs aus demselben Zeitraum befinden: „Aus seines Überglückes Ungemach / Geht er, der Sonne gleich, euch Kalten nach!“ (N V 8, 167) Und: „Der höchste Flug wars, den er je geflogen! / Und wäre er nie zum Himmel aufgefliegen, / Was hätt’ ihn je zu euch herabgezogen?“ (N V 8, 166) Diese zweite Version erinnert mit ihrer Flug- und Höhenmetaphorik an IM Vogel Albatross (KSA 3, 341 f.) bzw. an die Neufassung dieses Gedichts: FW Anhang Liebeserklärung. Die zuerst zitierte Version kommt dem Wortlaut der Druckfassung schon sehr nahe; das sonnen-gleiche Herabsteigen eines Überglücklichen zu Menschen, die ihn verkennen, lässt natürlich vor allem an „Zarathustra’s Untergang“ (571, 28 f.) denken, mit dem die Erstausgabe von FW 1882 endete. Auf diese Querverbindung macht schon Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 61, Anm. 7 aufmerksam; auch spätere Interpreten heben auf den ‚untergehenden‘ Zarathustra ab, so etwa Henne 2010, 22 f. und Benne 2015a, 40. Zum „Untergang“ in FW Vorspiel 47 und bei N. überhaupt vgl. auch Kaempfert 1971, 482, der N. in dieser Hinsicht in eine mystische Tradition stellt.

Formal besteht das Gedicht aus zwei Paaren von jambischen Fünfhebern. Das erste, „weiblich reimende Verspaar“ entspricht einer Form, die laut Frank 1993, 41 „vereinzelt zuerst als Kirchenlied“ geläufig, in „der weltlichen Dichtung“ aber „bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts recht selten“ gewesen ist. Erst um 1900 sei sie von Stefan George als Variante des Endecasillabo wieder „entdeckt“ und seitdem vermehrt genutzt worden (ebd.). N. kann demnach als heimlicher Pionier in der neueren Geschichte dieser Strophenform gelten (Frank selbst erwähnt ihn in diesem Zusammenhang nicht). Zur Form des zweiten, männlich kadenzierten Verspaars vgl. bereits NK FW Vorspiel 15. Eine „leise Dissonanz [...] in der Seele des Dichters“ vernimmt Drews 1904, 321 im vorliegenden Gedicht. Ebenfalls als „Selbstbekenntnis Nietzsches“ liest es Griesser 1923, 175, der es mit JGB 73, KSA 5, 86, 22 f. parallelisiert („Wer sein Ideal erreicht, kommt eben damit über dasselbe hinaus.“) und auf N.s Bruch mit Wagner bezieht. Dieser Bezug findet sich schon bei Andreas-Salomé 1894, 81. Bert-

ram 1918, 220 erblickt in den beiden antithetisch gebauten Verspaaren von FW Vorspiel eine Ähnlichkeit mit „der antithetischen Lyrik Conrad Ferdinand Meyers“.

363, 25 „*Er sinkt, er fällt jetzt*“ – *höhnt ihr hin und wieder*] Die Metaphorik des Sinkens und Fallens, die hier als höhnische Fremdzuschreibung ausgestellt wird, kann, wie FW Vorspiel 44 zeigt, umgekehrt auch der affirmativen Selbstbeschreibung eines ‚Schwerwiegenden‘, ‚Tiefgründigen‘ dienen.

363, 25 *höhnt*] In Cb1, 15 korrigiert aus: „hört“; es handelte sich aber nur um einen Druckfehler. In D 16, 11 steht eindeutig: „höhnt“.

363, 27 *Uebergluck*] In Cb1, 15 korrigiert aus: „Ueberblick“; auch dies wieder ein Druckfehler. In D 16, 11 steht eindeutig: „Übergluck“.

48.

Gegen die Gesetze.] Die Keimzelle für dieses Gedicht bildet wohl folgende Aufzeichnung: „Seit gestern ‘heute’ hast du Eine Uhr – / Und ‘erst’ von nun an hast du nöthig / Nach der Zeit zu schauen“ (N V 7, 54). Vgl. auch die nur interpunktorisch und hinsichtlich des fehlenden Titels von der Druckfassung abweichende ‚Vorstufe‘ in N V 7, 31. Der gleichförmige Achtzeiler aus jambischen Vierhebern mit durchgängig männlicher Kadenz und Paarreimstruktur gehört historisch zu den selteneren Strophenformen (vgl. Frank 1993, 634 f.) und entspricht durch seine rhythmische „Monotonie“ (ebd., 634) dem vom lyrischen Ich eigentlich perhorreszierten „Tiktak von Gesetz und Uhr“ (364, 10). Zum „Tiktak“ als poetologische Onomatopoesie vgl. auch FW 84 (440, 17–19) u. NK 639, 23 f. Dass N. „dem Kausalitätsgesetz [...] keinen großen Wert“ beimesse, entnimmt Kopf 1988, 182 dem Gedicht; vgl. dagegen die existentielle Lesart von Dietrich 2001, 239 wonach N. selbst, „an der Lebensmitte angelangt, die ‚härne Schnur der Stundenuhr‘ um seinen Hals verspürte“ (zur ‚Hälfte des Lebens‘ vgl. FW Vorspiel 61).

364, 3f. *Von heut an hängt an härner Schnur / Um meinen Hals die Stunden-Uhr*] Die „härne [] Schnur“ erinnert in ihrer textilen Struktur an das ‚härene Gewand‘, „wie es mönche und einsiedler des gelübdes der armut wegen, auch zur kasteiung trugen“ (Grimm 1854–1971, 10, 27; vgl. hierzu den Entsagenden in FW 27, 400, 18 f., der „wie die Seele eines härenen Hemdes“ erscheint). Passend dazu stellt die „Stunden-Uhr“ ein Memento-mori-Symbol dar: „der tod wird mit ihr vorgestellt“ (Grimm 1854–1971, 20, 536, wo just die hier zu kommentierenden Verse zitiert werden). Vgl. auch den in der ‚Hälfte des Lebens‘ schauerlich vorrückenden „Zeiger“ (367, 6) in FW Vorspiel 61.

364, 6 *Sonn'*] In der ‚Reinschrift‘ M III 6, 38 sowie im Druckmanuskript D 15, 11 ohne Apostroph, der erst in Cb1, 15 hinzugefügt wurde.

364, 7f. *Und was mir je die Zeit verkünd't, / Das ist jetzt stumm und taub und blind:* –] In M III 6, 38 war das Gedicht zunächst nur sechszeilig; die beiden Verse hat N. hier nachträglich wie folgt eingefügt: „Und was mir *sonst* 'je' die Zeit verkündt, / Es ist jetzt stumm und {~~krumm~~ 'dumm'} [taub] und blind:“. Noch ganz ohne diese Verse vgl. die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 25, neben der N. am Seitenrand mit Bleistift schon den späteren Titel „Gegen die Gesetze“ notierte.

364, 7 *verkünd't*] D 16, 11: „verkündt“.

364, 8 *Das*] D 16, 11: „Es“; korrigiert in Cb1 u. Cb2, 16.

49.

Der Weise spricht.] In der ‚Reinschrift‘, wo zu Beginn jeder Zeile durchgestrichene Anführungszeichen stehen, lautet der Titel nur: „Der Weise“ (M III 6, 38). Durch den neuen Titel fügt sich das Gedicht in die Reihe der ‚xy spricht‘-Texte von FW Vorspiel ein; vgl. die Gedichte Nr. 11, (17), 38 und 61. Titellos, sonst aber schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 25. N. nutzt im vorliegenden Fall eine „eindringlich gleichgereimte [...] weltliche Liedstrophe“ aus drei jambischen Fünfhebern mit weiblicher Kadenz, die erst später, namentlich im George-Kreis, etwas breiteren Anklang gefunden hat (Frank 1993, 70). Für FW Vorspiel 49 hat N. die letzte Hebung des dritten Verses gekürzt, wohl um die Pointe des Gedichts, die Erhebung des weisen lyrischen Ich ‚über das Volk‘ (364, 15), auch formal zu betonen. Vgl. Kuss 1980, 242, Kempowski 1981, 173 und Higgins 2000, 177 f., Anm. 37.

364, 13–15 *Dem Volke fremd und nützlich doch dem Volke, / Zieh ich des Weges, Sonne bald, bald Wolke – / Und immer über diesem Volke!*] In einem Notizbuch aus dem Herbst 1881 finden sich folgende ‚Vorstufen‘: „Wie angenehm das Volk! Es spricht mir eine fremde Zunge.“ (N V 7, 55) Und: „Mit fremder Zunge unter fremdem Volke / Zu leben: so lebt die Sonne ob der Wolke. / Der Sonne gleich ich: unter mir ist die Wolke!“ (N V 7, 56; darunter weitere Entwürfe, die sich der Druckfassung nähern.) Von hier aus ergibt sich eine Verbindung zu Za II Vom Gesindel, KSA 4, 125, 14–16: „Unter Völkern wohnte ich fremder Zunge, mit verschlossenen Ohren: dass mir ihres Schacherns Zunge fremd bliebe und ihr Markten um Macht.“ Zu N.s „Volksfremdheit“ vgl. Jaspers 1936,

374 f., der verteidigend festhält: „Seine ‚Volksfremdheit‘ ist der Wille zu dem für ihn eigentlichen Volk (ebd., 375)“.

364, 14 *Zieh ich*] In M III 6, 38 korrigiert zu: „Zieht er“.

50.

Den Kopf verloren.] In einem Notizbuch aus dem Herbst 1881 findet sich eine ‚Vorstufe‘ in Prosa (nach Korrektur): „In der Liebe verliert der Mann seinen Verstand, aber die Frau bekommt den ihren, sie allein hat die Pubertät auch im Kopfe erst ganz.“ (N V 7, 55) Zum Thema der Geschlechtsliebe vgl. schon FW Vorspiel 19 u. FW Vorspiel 22. Direkt nach einer Prosafassung des letzteren Gedichts steht in Mp XVIII 3, 25 folgende (durchgestrichene) maschinenschriftliche Variante: „IN DER LIEBE VERLIERT DER MANN SEINEN VERSTAND, DIE FRAU ABER BEKOMMT DEN IHREN ERST GANZ. –“. Ganz unten auf derselben Seite findet sich ein (ebenfalls durchgestrichener) versifizierter handschriftlicher Entwurf, der bereits nahe an die Druckfassung herankommt: „Sie hat jetzt Geist: wie kams daß sie ihn fand? / ~~Es liebte sie ein Mann~~ / Ein Mann verlor an ^{er} durch sie jüngst den Verstand. / Zum Teufel ging sein Kopf – nein, nein, zum Weibe / Sein Kopf war reich vor diesem Zeitvertreibe –“ (vgl. die Transkription in Günzel/Schmidt-Grépály 2003, 100). Für die Druckfassung vertauschte N. die Anordnung der beiden letzten Verse. Vgl. auch mit einigen interpunktorischen Abweichungen Mp XVIII 3, 41. Kittler 2003, 104 hält den vorliegenden Text für eine Verarbeitung von N.s (und Paul Rées) Beziehung zu Lou von Salomé. Dagegen spricht freilich die Tatsache, dass das Gedicht schon vor N.s erster Begegnung mit letzterer verfasst wurde, wie auch Hudgens 2016, 175 f. bemerkt. Zur metrischen Form des Gedichts vgl. NK FW Vorspiel 40. Einen inhaltlichen Zusammenhang mit FW Vorspiel 19 betonen Eckertz 1910, 170 u. Higgins 2000, 20. Als lyrische Schilderung einer ‚intellektuellen Kastration‘ deutet Koelb 1994, 72 f. unter Berufung auf Derrida das Gedicht.

364, 18 *wie kam’s*,] Die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 24 noch ohne Komma. So auch in Mp XVIII 3, 41, hier auch ohne Apostroph: „WIE KAMS“:

364, 19 *Verstand*,] M III 6, 24: „Verstand.“ Mp XVIII 3, 41: „VERSTAND.“:

364, 20 *Zeitvertreibe*:] M III 6, 24: „Zeitvertreibe,“; Mp XVIII 3, 41: „ZEITVERTREIBE –“.

364, 21 *gieng*] In Cb1, 16 korrigiert aus: „ging“.

364, 21 *Kopf – nein!*] M III 6, 24: „Kopf, nein!“

51.

Fromme Wünsche.] In der sonst schon identischen ‚Reinschrift‘ noch im Singular: „Frommer Wunsch“ (M III 6, 24). So auch in der maschinenschriftlichen Fassung Mp XXVIII, 47, die noch kleinere interpunktorische Abweichungen enthält. Die im Titel aufgerufene ‚Frömmigkeit‘ ist vor dem Hintergrund der vom Gedicht thematisierten Diebsgelüste ironisch zu verstehen. Vgl. zum „Schlüsselloch“-Motiv auch FW Vorspiel 42 (362, 31f.); strukturelle Übereinstimmung (Wiedergabe wörtlicher Rede, die dann verallgemeinernd – ‚so denkt jeder, der ...‘ – und identifikatorisch kommentiert wird) besteht mit FW Vorspiel 45. Bei dem für FW Vorspiel 51 von N. gewählten Sechzeiler aus vier kreuzreimenden, männlich-weiblich alternierenden trochäischen Versen mit wechselweise vier und drei Hebungen, die um ein katalektisches Reimpaar aus trochäischen Vierhebern ergänzt wird, handelt es sich um eine seit dem Barock bekannte „eingängige Liedstrophe mit nachdrücklichem, [...] refrainartigem Schluß“ (Frank 1993, 433).

In der (durchgestrichenen) maschinenschriftlichen ‚Vorstufe‘ Mp XVIII 3, 3 hatte N. zunächst noch eine Prosa-Sentenz erprobt: „WER EIN DIETRICH IST, WUENSCHT DASS ALLE SCHLUESSEL VERLOREN GEHEN.“ Handschriftlich probiert N. um diesen Text herum andere (ebenfalls gestrichene) Varianten aus: „Also sprach der Dietrich: Niemand {ehrt gebührend} mich:“. Außerdem stehen über dem Schreibmaschinentext bereits die ersten beiden, darunter die letzten vier Verse der Druckfassung – mit einigen interpunktorischen Abweichungen: „Mögen alle Schlüssel doch / Flugs verloren gehen! / Und in jedem Schlüsselloch / Sich der Dietrich drehn! / Also denkt zu jeder Frist / Jeder, der ein Dietrich ist“. Zur Deutung des Gedichts vgl. Kunas 1982b, 129, der darin dieselbe „satirische Methode“ wie in „Die fromme Bepa“ (vgl. 642 f.) praktiziert findet, wobei „die wirkliche Bedeutung“ des Textes „im Allegorischen versteckt“ sei.

364, 26 f. *Und in jedem Schlüsselloch / Sich der Dietrich drehen!*] Der „Dietrich“ ist laut Campe 1807–1811, 1, 715 ein „Diebsschlüssel“, d. h. „ein Nachschlüssel [...], dergleichen die Diebe bei sich zu führen pflegen.“ Bei wohlwollender Auslegung auch wahlweise „ein Werkzeug am Ende mit einem Haken versehen, womit die Schlosser Schlösser öffnen“ (ebd., 721).

364, 28 *zu jeder Frist*] „Frist“ hier allgemein im früher gebräuchlichen Sinne von ‚Zeit‘. Vgl. Campe 1807–1811, 2, 176: „Eine Zeit überhaupt. [...] Zu aller Frist, zu aller, zu jeder Zeit.“

52.

Mit dem Fusse schreiben.] Mit identischem Wortlaut vgl. schon die titellosen maschinenschriftlichen Fassungen in Mp XVIII 3, 29 und Mp XVIII 3, 39.

Die ‚Reinschrift‘ weist sodann noch folgende alternative Überschrift(en) auf: „Der Autor spricht Der Wanderer“ (M III 6, 36), wie dann schließlich aber FW Vorspiel 27 betitelt wurde. Zum verwandten Motiv des Bergsteigens vgl. auch NK FW Vorspiel 16. In den Titel eines Abschnitts von FW brachte es ‚der Wanderer‘ erneut in der zweiten Ausgabe von 1887, wo FW 380 überschrieben ist: „Der Wanderer‘ redet.“ Thematisch noch näher kommt im Fünften Buch aber FW 366 an die Verschränkung von Laufen und Schreiben in FW Vorspiel 52 heran: „unsre Gewohnheit ist, im Freien zu denken, gehend, springend, steigend, tanzend“ (614, 7–9). Zur Strophenform des vorliegenden Gedichts, das mit seiner körperbetonten, rastlosen ‚Poetologie des Laufens‘ inhaltlich überdies an die sich hebenden (Vers-)Füße in FW Vorspiel 5 und den leichtfüßigen Eis-Tanz in FW Vorspiel 13 zurückdenken lässt (zu FW Vorspiel 52 als ‚Tanzgedicht‘ siehe Higgins 2000, 19), vgl. bereits NK FW Vorspiel 45. Zur Interpretation von FW Vorspiel 52 siehe auch Windgätter 2005, 86, dem zufolge der „Fuss“ (365, 4) nicht nur „den Versfuß meint“, sondern überdies „eine jener 54 Typenstangen der Malling-Hansen [N.s Schreibkugel], die ihre Buchstaben auf das Papier drücken“. Vgl. auch Macauley 2018, 62f., der den Text in ähnlicher Weise auf das Verhältnis von Hand- und Maschinenschrift bezieht. Ohne Schreibmaschinenbezug sieht Benne 2015a, 39 in dem Gedicht eine Aufhebung der „scharfe[n] Trennung zwischen geistigem und körperlichem Handeln“, ähnlich wie Voigt 2017, die in dieser Hinsicht für „eine tiefe Verwandtschaft“ zwischen N. und Joseph Beuys argumentiert: „Beuys und Nietzsche plädieren für ein verleblichtes Denken in Bewegung – für das die Körperteile Knie und Fuß Metaphern sind. [...] Es geht um ein dynamisches Wechselspiel zwischen Körperlichkeit und Kognition.“ Dass N. seine „Aphorismen“ oft beim Wandern entworfen habe, „nicht über den Schreibtisch gebückt, nicht mit der Feder in der Hand“, bemerkt anlässlich des vorliegenden Gedichts bereits Andreas-Salomé 1894, 128.

365, 3 *allein.*] In Mp XVIII 3, 29 und M III 6, 36 Komma statt Doppelpunkt. In Mp XVIII 3, 39 ohne Satzzeichen.

365, 4 *sein.*] In Mp XVIII 3, 29 und Mp XVIII 3, 39 Gedankenstrich statt Punkt.

365, 5 *Fest, frei*] In Mp XVIII 3, 29 und M III 6, 36 ohne Komma.

365, 6 *Feld,*] In Mp XVIII 3, 29 ohne Komma.

53.

„Menschliches, Allzumenschliches.“/ Ein Buch.] Das Gedicht ist eine bearbeitete Fassung des zweiten ‚Epigramms‘ aus N.s Brief an Paul Rée vom

September 1879: „Auf mein **letztes** Buch. // Schwermüthig stolz, wenn du nach rückwärts schaust, / Leichtsinngig kühn, wenn du der Zukunft traust: / O Vogel, rechn' ich dich den Adlern zu? / Bist du Athene's Eule Uhu-hu?“ (KSB 5/ KGB II 5, Nr. 879, S. 441, Z. 26–30) Zum Vergleich zwischen dieser Brief- und der Druckfassung siehe Brusotti 1997b, 185. In der ‚Reinschrift‘ M III 6, 22 von 1882 trägt der Text die längere, widmende Überschrift: „An das Buch genannt ‚Menschliches Allzumenschliches‘“ und hat einen etwas anderen, auch noch von der Druckfassung abweichenden Wortlaut: „Schwermüthig scheu, wenn du nach rückwärts schaust, / Der Zukunft trauend, wo du Zukunft schaust – / O Vogel, rechn ich dich den Adlern zu? / Bist du Minervas Liebling U-hu-hu?“ Die entsprechenden Änderungen der ersten beiden Verse hat N. erst im Druckmanuskript vorgenommen; vgl. NK 365, 10 f. Vgl. aber auch die maschinenschriftliche Fassung Mp XVIII 3, 7: „MENSCHLICHES ALLZUMENSCHLICHES.“ // SCHWERMUETHIG SCHEU SOLANG DU RUECKWAERTS SCHAUST – / DER ZUKUNFT TRAUEND WO DU ZUKUNFT SCHAUST: / O VOGEL, RECHN' ICH DICH DEN ADLERN ZU? / BIST DU MINERVENS LIEBLING UHUHU?“

Die Eule als Attribut der Minerva/Athene versinnbildlicht traditionell die (philosophische) Weisheit; sie ist seit Hegels prominentem Diktum aus der Vorrede zu seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* geradezu sprichwörtlich für die Nachzeitigkeit der (philosophischen) Erkenntnis geworden: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ (Hegel 1832–1845, 8, 21; zu N. und Hegels „Eule der Minerva“ vgl. Vattimo 1992, 42; als Verspottung Hegels liest Hainz 2001, 48, Anm. 650 N.s Gedicht). Eine Kontrafaktur dazu findet sich auch in der poetologisch-philosophischen Schlussnummer von JGB, in der die Sprechinstanz ihre „geschriebenen und gemalten Gedanken“ apostrophiert und auf die rhetorische Frage, „[w]elche Sachen“ sich überhaupt „schreiben und malen“ lassen, resignativ-klagend antwortet: „Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen, – mit unserer Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein!“ (JGB 296, KSA 5, 239, 19 f., 26–29 u. 31–240, 3; vgl. hierzu Benne 2013a u. NK 5/1, S. 810)

Die N.s gesamtes (lyrisches) Werk durchziehende Vogel-Metaphorik dient hier der Charakterisierung „Ein[es] Buch[s]“: Gemeint ist N.s erstes ‚freigeistiges‘ Werk MA, das als „Vogel“ apostrophiert wird, wobei das lyrische Ich sich aber nicht ganz klar darüber ist, ob es dieses Buch „den Adlern“ zurechnen oder als Eule der Minerva identifizieren soll. Dieser Unentschiedenheit korrespondiert die dem ‚Buch-Vogel‘ attestierte Ambivalenz zwischen schwermütig-

scheuem Rückwärtsschauen und selbstsicherem Zukunftsvertrauen. Vgl. hierzu auch Benne 2015a, 35 f.: „Zur Freiheit des Adlers hat sich das Buch [MA] noch nicht endgültig aufgeschwungen; halb verharret es im Blick zurück.“ Adler fliegen häufiger durch FW, siehe FW Vorspiel 40, FW 314 und FW 342; mit einer „Eule[]“ vergleicht sich das sprechende Ich in FW 311 (547, 19 f.). Siehe auch zu den poetologischen Vögeln in FW Anhang (z. B. Specht, Albatros, Tauben) NK 640, 7 f., NK Anhang Liebeserklärung u. NK 648, 2. Die Strophenform des Gedichts ist identisch mit der von FW Vorspiel 37.

365, 10 f. *Schweremüthig scheu, solange du rückwärts schauet, / Der Zukunft trauend, wo du selbst dir traust*] In D 16, 12 korrigiert aus: „Schweremüthig scheu, wenn du nach rückwärts schauet, / Der Zukunft trauend, wo du Zukunft schauet“.

54.

Meinem Leser.] In zwei ‚Vorstufen‘ heißt das Gedicht noch: „An meinen Leser“ (N V 7, 126 u. M III 4, 2). In der ‚Reinschrift‘ lautet der Titel dann „Dem Leser“, nachdem der Titelzusatz („gewidmet der ‚Morgenröthe.‘“) gestrichen wurde (M III 6, 30). Vgl. auch die titellose, nur interpunktorisch abweichende maschinenschriftliche Version in Mp XVIII 3, 13. Der Text nimmt die gastrische bzw. gastronomische Metaphorik wieder auf, die bereits in vorangehenden Gedichten der poetologischen Selbstreflexion und Rezeptionssteuerung diente; vgl. FW Vorspiel Nr. 1, 8, 24, 35 u. 39. Der kreuzreimende und durchgängig jambische Vierzeiler aus einem Fünfheber, einem Zweiheber und zwei Vierhebern mit weiblich-männlich alternierender Kadenz ist historisch ohne prominente Vorbilder. Die Hebungswechsel in den ersten drei Versen können ihrerseits auf rhythmischer Ebene als ‚schwere Kost‘ verstanden werden, die das lyrische Autor-Ich dem im Titel genannten Leser zur Prüfung von „Gebiss und [...] Magen“ (365, 16) auftischt. Vgl. hierzu Koelb 1990, 150 u. Benne 2015a, 34; einen Zusammenhang mit den Verdauungsbeschwerden des liebeskranken Ziegenhirten in FW Anhang (vgl. NK 645, 2 f.) sieht Benne 2017, 238, Anm. 12.

365, 16 *Ein gut Gebiss*] Vgl. das nachgelassene Notat KGW IX 1, N VII 1, 78, 12 (NL 1885, 34[172], KSA 11, 477, 23): „Eine Philosophie für gute Zähne.“

365, 16 f. *Magen – / Diess wünsch’*] M III 6, 30: „Magen: / Dies wünsch“; Mp XVIII 3, 13: „MAGEN / DIES WUENSCH“.

365, 17 *dir!*] Mp XVIII 3, 13: „DIR“,

365, 18 f. *vertragen, / Verträgst du dich gewiss mit mir!*] Mp XVIII 3, 13: „VER-TRAGEN / VERTRAEGST DU DICH GEWISS MIT MIR.“

55.

Der realistische Maler.] In der ‚Reinschrift‘ noch „Der Realist“ betitelt (M III 6, 35). KSA 14, 237 führt außerdem einen weiteren Titellentwurf aus dem Notizbuch N V 8 an („Unmöglichkeit des Realism“), unterschlägt jedoch die darunter stehende Zeile, die sich ebenfalls in FW Vorspiel 55 findet: „Wann wäre je Natur im Bilde abgethan?“ Die Manuskriptseite enthält ferner – ebenso wenig von KSA 14 berücksichtigt – auch die anderen vier Verse des Fünfzeilers in anderer Reihenfolge: „Er malt zuletzt, was ihm ‚davon‘ gefällt – / Und was gefällt ihm: was er malen kann! / 1 ‚Ganz ‚Treu‘ treu ‚die‘ Natur und treu ‚ganz‘!‘ Wie fängt er’s an? / 2 Unendlich ist das kleinste Stück der Welt! / Unendlich“ (N V 8, 119). In Gottfried Kellers Roman *Der grüne Heinrich* (1854–1855), der zu N.s Lektüren gehörte und sich vorübergehend auch in seiner persönlichen Bibliothek befand (vgl. NPB 35), steht ein talentierter, aber verschwärmter angehender Maler im Mittelpunkt, der – gleich dem Vorwurf des lyrischen Ich in FW Vorspiel 55 – nur das „malt [...], was ihm gefällt“ (365, 25), ohne sich gründlich in den handwerklichen Grundlagen der Kunst auszubilden. Dem Romanhelden Heinrich wird allerdings gerade kein ‚realistischer‘ Anspruch zum Verhängnis, die Natur „[t]reu [...] und ganz“ (365, 22) abzubilden, wie ihn das lyrische Ich hier desavouiert, sondern sein romantisch-innerliches Kunstverständnis, das Kellers Roasman gegenüber einem wirklichkeitsorientierten Realismus abwertet.

Zur kritischen Reflexion des ‚nüchternen‘ Anspruchs, die Realität so zu erkennen, wie sie wirklich ist, vgl. den Eingangsabschnitt des Zweiten Buchs: FW 57. Laut Meyer 1991, 417 richte sich FW Vorspiel 55 „gegen den realistischen Grundsatz der Naturnachahmung und die formale Insuffizienz der Realisten“. Eine Einzelinterpretation zu FW Vorspiel 55 unter dem Aspekt der ‚scheitern-den Mimesis‘ hat Hessler 2017 vorgelegt, die einen Bezug zum genannten Abschnitt FW 57 herstellt (ebd., 471) und auf eine ganze Reihe von möglichen Prä- und Kontexten abhebt (Stifters *Nachkommenschaften*, Platons *Politeia*, Friedrich Theodor Vischers *Asthetik*, Goethes *Studie nach Spinoza*, Gustave Courbets realistische Malerei und Wilhelm Buschs humoristische Bildgeschichten). Hessler zieht ebd., 477 das Fazit, das vorliegende Gedicht zeige, dass der darin porträtierte „Realist [...] ein Phantast“ ist. Formal basiert der jambisch geprägte Fünfzeiler (vgl. aber den als Chorjambus lesbaren Beginn von Vers 1: „Treu die Natur“; 365, 22) aus vier Fünfhebern und einem Sechsheber (Vers 2) mit durchgängig männlicher Kadenz und im Reimschema aabba auf einem paarreimenden fünfhebigen Vierzeiler, „der vereinzelt schon in der Reformationszeit als Kichenliedstophe verwendet“, aber erst um 1800 von Herder wie derentdeckt und dann u. a. auch von Heine, Uhland und Keller genutzt wurde

(Frank 1993, 301 f.). Ihm liegt wiederum der Zweizeiler zugrunde, den N. z. B. in FW Vorspiel 15 aufgreift.

365, 22 ganz] M III 6, 35: „ganz“.

365, 22 an:] M III 6, 35 und D 16, 12: „an?“

56.

Dichter-Eitelkeit.] Im Manuskriptheft M III 3 wurden vier weitere Zeilen nachträglich gestrichen. Dort lauten die Verse 5 und 6: „Wißt denn: dieses Sinnspruchs Leim / Waren – ‚Reim‘ ‚Leim‘ ‚Holz‘ und ‚Stolz!‘“ (M III 3, 34) Die Verse 7 und 8 schließen auf der nächsten Manuskriptseite unten an den Text an: „Wüßtet ihr, wie stolz {durch} ‚auf‘ Reime / Jeder Dichter leimt sein Holz!“ (M III 3, 35) Wie schon in FW Vorspiel 14 und hier nun noch thematisch enger schließt N. mit der Holz-Leim-Metaphorik an Goethes *Sonett* an (vgl. Goethe 1853–1858, 2, 229). Im vorliegenden Text wird die Metapher aber nicht nur wie bei Goethe poetologisch gebraucht, sondern es handelt sich zugleich um eine Überbietung Goethes: Während dieser in seinem gattungskritischen *Sonett* das Sonette-Dichten mit dem Leimen vergleicht und dieses gegen das freiere, ungebundenere Dichten als ‚Schnitzen aus ganzem Holz‘ ausspielt, betont das lyrische Ich in N.s Gedicht selbstbewusst, mit dem Leim (= mit dem Reim, der nicht von ungefähr selbst als Reimwort folgt) schon genug zu haben, da es das Holz (= den poetischen Sinngehalt) dazu selbst zu finden vermag. Allerdings wird dieses stolze Selbstbewusstsein bereits durch den Titel auf Distanz gebracht. Deutungsansätze zum Gedicht bieten z. B. Hollitscher 1904, 5, Meyer 1991, 511, Vogel 1995, 117, Stingelin 2004a, 306 und Görner 2017, 196.

N. greift für diesen kreuzreimenden Vierzeiler aus trochäischen Vierhebern mit weiblich-männlich alternierender Kadenz auf die „im 19. Jahrhundert [...] häufigste Strophenform“ zurück: auf die „sogenannte ‚Romanzenstrophe‘“ (Frank 1993, 180), die bereits FW Vorspiel 4 formal variierte. Vgl. auch ihre Verdopplung zum Achtzeiler im Mottogedicht zu FW IV. Zu den mannigfaltigen Verwendungsweisen dieser „lyrischen Universalstrophe“ der Romantik, ihrer Geschichte und ihren Varianten vgl. ausführlich Frank 1993, 180–186.

57.

Wählerischer Geschmack.] Wie schon das vorangehende Gedicht basiert auch vorliegender Vierzeiler wieder auf der Romanzenstrophe. Vgl. die titellose maschinenschriftliche Prosafassung in Mp XVIII 3, 17: „DER BESTE PLATZ DES

PARADIESES IST VOR SEINER THUER.“ Wortidentisch mit der Druckfassung schon Mp XVIII 3, 21 (ebenfalls noch ohne Titel); vgl. ferner die handschriftliche ‚Vorstufe‘ in N V 7, 53. Auch bei vorliegendem Gedicht könnte es sich wieder um eine Goethe-Anspielung handeln, diesmal auf den umfangreichen Gedicht-Zyklus *West-östlicher Divan* (1819/1826), der ein eigenes *Buch des Paradieses* enthält (vgl. Goethe 1853–1858, 4, 136–154) und in Gestalt der sog. Suleika-Strophe nicht zuletzt die Romanzenstrophe besonders kultiviert (vgl. Frank 1993, 183). Bereits in der Schlussstrophe des berühmten Eingangsgedichts *Hegire* heißt es: „Wisset nur, dass Dichterworte / Um des Paradieses Pforte / Immer leise klopfend schweben, / Sich erbittend ew’ges Leben.“ (Goethe 1853–1858, 4, 2) Während die „Dichterworte“ in Goethes Gedicht mit ihrem Klopfen gerade Einlass ins Paradies – und damit Unsterblichkeit – erbitten, will N.s lyrisches Ich indes „[g]erner“ noch vor der „Thür“ des „Paradiese[s]“ als „Mitte drin“ sein (366, 7 f.). Als humoristische Kontemplation über „the question of ideal afterlife“ versteht Higgins 2000, 19 das Gedicht.

Zum (wählerischen) Geschmack, der in FW (namentlich in FW 3, FW 13, FW 20, FW 23, FW 39, FW 49, FW 77, FW 81, FW 87, FW 94, FW 101, FW 104, FW 117, FW 132, FW 172, FW 184, FW 290, FW 302, FW 329, FW 335, in der neuen Ausgabe noch in FW Vorrede 4, FW 345, FW 363, FW 368, FW 369, FW 373, FW 375, FW 379, FW 381) und auch sonst bei N. außerordentlich oft zur Sprache kommt, vgl. mit Blick auf die ‚mittlere‘ Schaffensphase Hansa 1999. Dass es nach dem „Ende des ästhetischen Begriffs ‚Geschmack‘“, wie es durch Kant und die Romantik besiegelt worden sei, „mit Nietzsche eines interpretatorischen Neuansatzes bedurfte, um das Wort in einem ästhetisch-moralischen Sinne wiederzubeleben“, heißt es in der – mit etlichen Belegstellen aus N.s Schriften unterfütterten – wort- und begriffsgeschichtlichen Studie von Brückner 2003, 380. Auf die „durch das Attribut *wählerisch* [...] radikal individualisiert[e]“ Bedeutung des Geschmacks in FW Vorspiel 57 hebt die Gedichtinterpretation von Henne 2010, 21 ab.

366, 6 Wählt’ ich gern] M III 6, 28: „Wählt ich einst gern“.

366, 8 *Gerner*] Die im späteren 19. Jahrhundert schon veraltete bzw. nur noch volkssprachlich-regional gebräuchliche Komparativform „gerner“ (vgl. Grimm 1854–1971, 5, 3719 f. u. Mager 1866, 242) verwendet N. sonst nicht. Sie war ihm aber etwa durch Adalbert von Chamisso’s Gedicht *Gern und gerner* (1836) geläufig, das er selbst 1864 vertont hatte. Laut Henne 2010, 22 „zerstört“ schon dieser „(bewußte) Verstoß gegen die schriftsprachliche Grammatik [...] das ‚Paradies‘“. Für Henne ebd. klingt FW Vorspiel 13, wo zu „Paradeis“ (356, 8) diphthongiert wird, „[w]ie eine Antwort“ auf das hier zu kommentierende Gedicht.

58.

Die krumme Nase.] Eine titellose maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 19 lautet: „OHNGEACHTET DIES UND DAS / FAELLST DU SICHER AUF DIE NAS. – “ Vgl. mit identischem Wortlaut auch N V 7, 51 („Fällst du“ hier korrigiert aus: „Fällt man“). Der Druckfassung schon sehr viel näher kommt die Version in Mp XVIII 3, 41, über der N. mit Bleistift auch den Titel notiert hat (vgl. ebenfalls – allerdings noch ohne Titel – N V 7, 32). Die hier bereits realisierte sechszeilige Form aus jambischen Vierhebern mit durchweg akatalektischem (männlichem) Versschluss und drei Paarreimen gehört nach Frank 1993, 484 zu „den bekannten Kirchenliedstrophen des 16. Jahrhunderts“, deren „geistliche[] Formtradition“ besonders durch Martin Luthers Kirchenlieder (etwa *Vater unser im Himmelreich* ...) geprägt wurde (ebd., 484 f.). Seit dem späteren 18. Jahrhundert begegnet der Sechszailer seiner „Kunstlosigkeit“ und des „additiven Charakter[s]“ wegen auch in „volkstümliche[n], naive[n], humoristische[n] Lieder[n] und Rollengedichte[n]“ (ebd., 485). In dieser humoristischen Tradition steht zweifellos auch vorliegendes Gedicht, dessen pointierende Paarung von geradem Stolz und gekrümmter Nase durch die der Form eigene „epigrammatische Wendung“ (Frank 1993, 484) in den letzten beiden Versen besonders hervorgehoben wird. Zu den „krummen Nasen“ (584, 33) als Stereotyp einer antisemitischen Physiognomik, wie es im Fünften Buch FW 348 aufruft, vgl. NK 584, 32 f. In FW Vorspiel 58 wird die krumme Nase jedoch nicht auf die Juden bezogen, sondern gleichsam als anthropologische Universalie für jedes „stolze[] Menschlein“ (366, 14) eingeführt, das sprichwörtlich „auf die Nase fällt“ (Wander 1867–1880, 3, 950). Zur Interpretation siehe Higgins 2000, 13, der zufolge „one might imagine Nietzsche taunting the reader“.

366, 12 *In's Land*] In der ‚Reinschrift‘ ohne Apostroph: „Ins Land“ (M III 6, 26).

366, 13 *du, Nashorn ohne Horn,*] In M III 6, 26 ohne Kommata. Nashörner finden sich in N.s literarisch-philosophischem Bestiarium nur wenige, dafür aber recht absonderliche. Vgl. neben diesem hornlosen Nashorn auch die „Nashörner [...] mit Elefantenrüsseln“ im nachgelassenen Gedicht „Baum im Herbst“ (NL 1884, 28[6], KSA 11, 300, 1 u. 6).

366, 14 *vorn!*] M III 6, 26: „vorn.“

366, 15 *Und stets beisammen find't*] Mp XVIII 3, 41: „UND TREU BEISAMMEN FINDT“; selber Wortlaut noch in M III 6, 26.

59.

Die Feder kritzelt.] N. erwog noch in der ‚Reinschrift‘ zwei andere Titel: „An meine Leser. Wer liest denn, was ich schreibe!“ (M III 6, 22) Die hier von N. adaptierte kreuzreimende achtzeilige Strophenform aus jambischen Vierhebern mit männlich/weiblich (akatalektisch/hyperkatalektisch) alternierender Kadenz wurde seit dem 18. Jahrhundert besonders für „Anreden, Huldigungen, Bitten und Erinnerungen genutzt“ (Frank 1993, 642). Die Ursprünge des Achtzeilers liegen in der Barocklyrik, wo er für Liebes- und geistliche Lieder verwendet wurde (vgl. ebd.). Zur Interpretation der selbstreferentiell ihre eigene Materialität reflektierenden „Schreibszenen“ vgl. Stingelin 2004a, 306–308, hier 306, der das vorliegende Gedicht als Seitenstück zu FW Vorspiel 52 auffasst, und Benne 2015a, 50, der hingegen eine Parallele mit dem Prosatext FW 338 aus dem Vierten Buch zieht.

366, 21 *greif*] In M III 6, 22 noch ohne Apostroph.

366, 22 *Tintenflüssen*] In M III 6, 22 korrigiert aus: „Dintenflüssen“.

366, 24–26 *treibe!* / *Zwar fehlt der Schrift die Deutlichkeit – / Was thut's?*] M III 6, 22: „treibe! – / Zwar fehlt der Schrift die Deutlichkeit: / Was thuts?“

366, 26 *Wer liest denn, was ich schreibe?*] Vgl. folgende Bemerkung aus einem nachgelassenen Notat von 1880: „ich habe nie über Nicht-Beachtung geklagt und kenne das Gefühl nicht.“ (NL 1880/1881, 10[B46], KSA 9, 422, 7 f.) Dass N. die „Echolosigkeit auf seine Schriften“ „oft beklagt[]“ habe, merkt indes Stingelin 2004a, 307 an. Zumindest die zweite Frage des Schlussverses, die N. in der ‚Reinschrift‘ noch als Titel über das ganze Gedicht stellen wollte (s. o.), klagt aber tatsächlich nicht, sondern begründet mit dem mangelnden Gelesenwerden nur, dass die im vorigen Vers behauptete Unleserlichkeit der Handschrift gleichgültig sei. Dass dies im Druck gar keine Rolle spielt, wird gemäß der vom Text inszenierten Unmittelbarkeit der Schreibsituation jedoch nicht reflektiert, worin gerade die – in den bisherigen Deutungen nicht beachtete – Pointe des Gedichts besteht.

60.

Höhere Menschen.] Titelgleiche korrigierte Handschrift in M III 3, 35. Der Bildkern des überraschend im letzten Vers um zwei Hebungen gekürzten Vierzeilers aus jambischen Vierhebern mit durchgängig weiblicher (hyperkatalektischer) Kadenz und vierfachem Haufenreim geht höchstwahrscheinlich auf ei-

nen bekannten Aphorismus von Franz Grillparzer zurück: „Schiller geht nach oben, Goethe kommt von oben.“ (Grillparzer 1872, 229) Den neunten Band von Grillparzers *Sämtlichen Werken*, in dem sich der kurze Text findet, hatte N. seinem Freund Rohde bereits im Brief vom 7. Dezember 1872 nachdrücklich empfohlen: „Inzwischen lies doch des Grillparzeri vorletzten Band (der Gesamtausgabe), die Aesthetika betreffend: er ist fast immer einer der Unserigen!“ (KSB 4/KGB II 3, Nr. 277, S. 98, Z. 74–76) Gleichwohl sind keine Grillparzer-Ausgaben in N.s persönlicher Bibliothek erhalten, auch das Verzeichnis der in Basel ausgeliehenen Bücher enthält keinen Eintrag zu dessen Werken. Zu N.s Grillparzer-Rezeption im Einzelnen vgl. Salaquarda 1994 (zum hier behandelten Zitat S. 250).

Grillparzers Aphorismus zitiert und kommentiert NL 1881, 12[184], KSA 9, 607, 17–19 (Handschrift in N V 7, 70): „Grillparzer: ‚Schiller geht nach oben, Goethe kommt von oben‘ / Unterscheidung der höheren Naturen“. Offenbar vollzieht sich diese „Unterscheidung der höheren Naturen“ in Grillparzers Aphorismus und damit auch in N.s Gedicht auf der Folie von Schillers Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795–1796; vgl. Schiller 1844, 9, 281–368), in welcher der die ‚Natur‘ selbst verkörpernde naive Dichtertypus dem nach ‚Natur‘ strebenden sentimentalischen Dichtertypus gegenübergestellt wird. Ausgehend von Schillers eigener Bestimmung Goethes als naiver Dichter *par excellence*, werden die beiden Typen in der Rezeptionsgeschichte oft im Spiegel des Verhältnisses von Schiller und Goethe aufgefasst (so z. B. in Thomas Manns Erzählung *Schwere Stunde* von 1905).

N.s Text entkonkretisiert diese „Unterscheidung der höheren Naturen“, indem er den Bezug auf Schiller und Goethe streicht und stattdessen abstrakt von ‚höheren Menschen‘ spricht. Dabei bezieht das Gedicht augenscheinlich Stellung für den Menschen mit noch ‚höherer Abkunft‘ – der bloß Strebende erscheint gleichsam als ‚höherer Mensch‘ zweiter Klasse. Die titelgebende Formel „höhere Menschen“ geht von einer Ungleichartigkeit bzw. Rangordnung unter den Menschen aus. Als Gegenpart der „höheren Menschen“ treten in anderen Texten N.s bisweilen ausdrücklich die „niederen Menschen“ (im Sinne der ‚gewöhnlichen Menschen‘) auf; so in FW 2 (hierzu NK 373, 23 f.) und FW 301 (NK 539, 28–32). In FW Vorspiel 60 scheint es nun aber, wie angedeutet, um einen Rangunterschied zwischen zwei Arten von „höheren Menschen“ zu gehen: zwischen denen, die in die Höhe streben, und denen, die aus der Höhe kommen. Bei dem Text handelt es sich allerdings nicht, wie Schuhmann 2011, 121 behauptet, um die früheste Erwähnung des bzw. der höheren Menschen. Zum ersten Mal findet sich laut eKGWB der „höhere Mensch“ vielmehr in MA I 72, KSA 2, 83, 1; später spielt er vor allem in Za IV eine zentrale Rolle; ein Kapitel trägt dort sogar den Titel „Vom höheren Menschen“ (vgl. KSA 4, 356,

1), wobei der „höhere Mensch“ noch nicht der „Übermensch“ ist. In FW taucht die Formel, sowohl im Singular wie auch im Plural, noch an weiteren Stellen auf: in FW 177 (501, 22), FW 297 (537, 23) und FW 358 (604, 15 f.); vgl. ferner FW 3, wo die „höhere Natur“ (374, 25) thematisiert wird (die „höhere Natur“ begegnet erstmals in NL 1880, 6[175], KSA 9, 242, 3).

Die Wendung „höherer Mensch“ ist keine eigene Wortschöpfung N.s, sondern findet sich bereits seit der Romantik mehrfach in der deutschen Literatur, ohne zwar auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt zu sein, aber doch zumeist im Rahmen anthropologischer Transzendenzvorstellungen. In Novalis' aphoristisch-fragmentarischer Abhandlung *Philosophie und Physik* (wohl 1797) ist etwa von einem „Ich höherer Art“ die Rede, das geistig zum Menschen spricht und dem er „gleich zu werden“ strebt; es handle sich hierbei aber um ein nicht nachweisbares, sondern lediglich selbst zu erfahrendes „Faktum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird“ (Novalis 1837–1846, 2, 121). Auch bei Jean Paul, den N. mehrfach erwähnt (vgl. v. a. MA II WS 99, KSA 2, 596, 22–597, 5), findet sich die Wendung „der höhere Mensch“. So lautet ein Aphorismus aus seinem Werk *Dr. Katzenbergers Badereise*, der bereits auf den Gegensatz von ‚gebundenen‘ und ‚freien Geistern‘ beim ‚mittleren‘ N. (vgl. FW Vorspiel 32) vorausweist: „Der Mensch der Bedürfnisse und der höhere Mensch, / gepreßt wie die gekrümmte Feder in der Uhr, dreht [der Mensch der Bedürfnisse] an seiner Kette die Stundenräder, um sich wieder auszudehnen, und hat er sich für einen Tag befreit: so wird die Uhr schnell aufgezogen, und er windet wieder die Kette langsam von neuem ab. Der höhere Mensch geht als eine Welt in dem Himmel und wendet sich täglich um seine Sonne.“ (Jean Paul 1826–1838, 11/1, 215) Die Formel „höherer Mensch“ verbreitet sich im frühen 19. Jahrhundert schnell und findet zumeist in moralisch-religiöser sowie damit verbundener ästhetischer Hinsicht Verwendung; so charakterisiert beispielsweise der Pastor Johann Heinrich Rabbe in seinem 1827 erschienenen Werk *Unsterblichkeit und Wiedersehen oder die höhere Welt in uns und über uns*, den „höhere[n] Mensch[en]“ als einen solchen, der das Irdische im Zustand der „Begeisterung und Andacht“ transzendiert (vgl. Rabbe 1827, 97 f. u. 155 f.). Bei N. findet eine vielschichtige semantische Umcodierung dieser schon vor ihm geläufigen Wendung statt.

Goltz 1997, 126 zitiert das Gedicht falsch („Doch Feuer [statt richtig: Jener] kommt allzeit von Oben“) und erblickt hinter dem Von-Oben-Kommenden das „Modell Mozart“. „Züge des Genies“ zeigen sich auch Schuhmann 2011, 122 in dem – von ihm singularisierten – „höheren Menschen“ in FW Vorspiel 60. Auch für Benne 2015a, 40 ist es nur *ein* „höhere[r] Mensch“, der sich hier durch seine „Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Kategorien“ auszeichne, womit vor allem sein Enthobensein vom „Lobe“ (367, 1) gemeint sei, das Benne ebd., 41 als „moralische“ Beurteilung versteht (obwohl ja auch bspw. ein intellektuelles Lob denkmöglich wäre).

366, 29 *Der steigt empor – ihn soll man loben!]* In FW Vorspiel 26 stellt sich das lyrische Ich selbst als einen Emporsteigenden dar; vgl. NK 358, 25 f. Aus der Perspektive von FW Vorspiel 60 erweist sich ein solcher zwar als lobenswert, aber doch als dem in den weiteren Versen geschilderten von oben Herabsteigenden unterlegen. Auch der Albatros in FW Anhang Liebeserklärung „steigt empor“ (644, 16), allerdings ohne dabei als defizitär zu erscheinen.

366, 30 *Doch Jener kommt allzeit von Oben!]* Vgl. den niedersteigenden Überglücklichen-Überleuchtenden in FW Vorspiel 47 und den über dem Volke dahinziehenden Weisen in FW Vorspiel 49. Eine vertikale Bewegung von oben nach unten vollzieht auch der auf den Grund fallende Gründliche in FW Vorspiel 44.

367, 1 *Der lebt dem Lobe selbst enthoben]* Zur „syntaktische[n] Ambiguität“ des „selbst“, das sich sowohl auf das Lob oder das Enthoben-Leben beziehen lässt, siehe Benne 2015a, 40 f. Das Dem-Lob-Enthobensein charakterisiert auch den souveränen „Denker“ im Vierten Buch in FW 330, der „des Beifalls und des Händeklatschens nicht [bedarf]“, unter einer entscheidenden Einschränkung freilich: „vorausgesetzt, dass er seines eigenen Händeklatschens sicher ist“ (557, 25–27). Ob der ‚höhere Mensch‘ in FW Vorspiel 60 dagegen womöglich auch eines solchen Selbstlobes enthoben ist, lässt der Text offen.

61.

Der Skeptiker spricht.] Folgende ‚Vorstufe‘ zu dem Gedicht trägt noch den Titel „*In media vita*“ (der schließlich aber FW 324 im Vierten Buch vorbehalten bleiben sollte): „Halb ist mein Leben um, / Der Zeiger fällt, die Seele schaudert mir – / Lang schweift sie schon herum / Und ~~will hinaus~~ – und doch! sie suchte und fand nicht – und sie zaudert hier! / Halb ist mein Leben um: / Schmerz war’s ~~hier~~ Leben Grundloser Schmerz war’s mir Stund um Stund dahier! / Lauf ich die Bahn herum? / Und find’ am Schluß noch – Grund um Grund dafür?“ (N V 8, 176) Vgl. zum Vergleich zwischen diesem Text und der Druckfassung Brusotti 1997b, 187. In einer späteren Fassung wird der Titel „*In media vita*“ durch „*Letzter Grund zum Dasein*“ ersetzt und ein zweistrophiger Aufbau des Gedichts erwogen; ansonsten ist dieser Text schon weitgehend identisch mit der Druckfassung: „Halb ist das ‚dein‘ Leben um, / ZDer Zeiger rückt, die Seele schaudert m’d’ir! / Lang schweift sie schon herum / Und sucht und fand nicht – und sie zaudert hier? // Halb ist dein Leben um, Schmerz war’s und Irrthum, Stund’ um Stund’ dahier / Was suchst du noch? Warum? – – / Dies eben such ich – Grund um Grund dafür!“ (M III 3, 35) Bereits die erste Verszeile,

die in der fünften wiederholt wird, verweist auf Hölderlins bekanntes Gedicht *Hälfte des Lebens*: „Mit gelben Birnen hänget / Und voll mit wilden Rosen / Das Land in den See, / Ihr holden Schwäne, / Und trunken von Küssen / Tunkt ihr das Haupt / Ins heilignüchterne Wasser. // Weh mir, wo nehme ich, wenn / Es Winter ist, die Blumen, und wo / Den Sonnenschein, / Und Schatten der Erde? / Die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen.“ (Hölderlin 1805, 85; das Gedicht fehlt in Schwabs Auswahl-Ausgabe, die N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß; vgl. Hölderlin 1874.) Auf die Verwandtschaft von FW Vorspiel 61 mit Hölderlins Gedicht macht schon Düsing 2006, 92 aufmerksam, die N.s Text als „kärger und düsterer“ bezeichnet.

Düster fällt auch die Deutung von Meyer 1991, 417 aus, wonach sich in FW Vorspiel 61 „das Ich im Bewußtsein des Scheiterns das *memento mori*“ zurufe. Zur Bedeutung des Motivs der Lebensmitte für (die Erstausgabe von) FW insgesamt vgl. Brusotti 1991, 426: „das Gefühl, die Mitte des Lebens erreicht zu haben [...], das Nietzsche in seinen Briefen schon seit Jahren zum Ausdruck gebracht hatte, findet hier zum erstenmal Eingang ins Werk. Die Lebensmitte ist nach der klassischen Tradition zugleich der Höhepunkt des Lebens und die Zeit der Entscheidung“. Im vorliegenden Gedicht drückt sich freilich vor allem die im Titel schon angekündigte Skepsis aus: das ‚Schaudern‘ und ‚Zaudern‘ der „Seele“ (367, 6) des angesprochenen Du. Im letzten Vers, der dessen Antwort auf die Fragen des skeptischen Sprechers enthält, bestreitet es keineswegs, dass sein Leben „Schmerz [...] und Irrthum“ war (367, 10), sondern will gerade dies von „Grund“ auf begreifen (367, 12). Der Eindruck einer „erleichterte[n] Stimmung“ und „persönliche[n] Hoffnung“ (Brusotti 1991, 426) stellt sich dabei nicht unbedingt ein. Das liegt nicht zuletzt an der durch die auffälligen Hebungswechsel besonders eindringlich wirkenden achtzeiligen Strophenform aus je vier alternierenden jambischen Drei- und Fünfhebern mit durchweg männlicher Kadenz und doppeltem Kreuzreimschema (abababab).

Vgl. titelähnlich zu FW Vorspiel 61 den Abschnitt FW 64 im Zweiten Buch, wo unter dem generisch-maskulinen Titel „Skeptiker“ freilich Skeptikerinnen behandelt werden. Zur philosophischen Tradition der antiken Skepsis, die der Titel des Rollengedichts aufruft, siehe NK 470, 18–26. Benne 2015a, 43 findet in dem Gedicht „alle wesentlichen Motive der Skepsis“ wieder, darunter insbesondere „die pyrrhonische Ataraxie“ und „den agrippinischen infiniten Regress“. Allerdings vollziehe das Gedicht selbst eine literarisch-schöpferische „Überwindung der Skepsis“ (ebd.).

367, 6 *Der Zeiger rückt, die Seele schaudert dir!* Der vorrückende Uhrzeiger als Symbol der verfließenden (Lebens-)Zeit spielt auch in anderen N.-Texten der

mittleren und späteren Schaffensphase eine Rolle; vgl. den „Zeiger der grossen Uhr“ in MA II WS 285, KSA 2, 679, 20, den „Zeiger“, der „fällt“ als „Zeugniss des Todes“ in M 542, KSA 3, 313, 3–6, ferner Za II Die stillste Stunde: „Der Zeiger rückte, die Uhr meines Lebens holte Athem“ (KSA 4, 187, 19, siehe auch die Vorarbeiten NL 1883, 9[14], KSA 10, 349, 10–16 u. NL 1883, 13[1], KSA 10, 415, 1). Wörtlich identisch wiederholt und ebenfalls mit einer Zeitenwende der „Seele“ verknüpft wird die Formel „Der Zeiger rückt“ im 1887 hinzugekommenen Fünften Buch; in dessen vorletztem Abschnitt FW 382 wird am Schluss die ‚tragische‘ Zäsur in Aussicht gestellt, dass „das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt“ (637, 14 f.; diese Stelle zitiert N. in EH Za 2, KSA 6, 339, 6 f.). Vielleicht kannte N. auch das seinerzeit populäre Memento-mori-Gedicht *Der Zeiger rückt* des Wiener Spätromantikers Johann Nepomuk Vogl (1802–1866), das 1856 in der Anthologie *Aurora-Album* erschienen war.

367, 10 *dahier!*] Im Korrekturbogen steht: „dahier?“ In Cb, 19 mit rotem Strich markiert.

62.

Ecce homo.] Eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 31 lautet: „Einer Flamme gleiche ich / alles möchte ich ergreifen / Alles was ich halte leuchtet / Alles was ich lasse ist verkohlt“. Näher an die Druckfassung kommt schon die überarbeitete Version heran, die N. direkt darunter notiert hat. Wortidentisch mit der Druckfassung ist die noch titellose maschinenschriftliche Version in Mp XVIII 3, 41. Die lateinische Titelformel des Gedichts, die in verballhornter Form – „Ecce homunculus“ (NL 1876/1877, 23[197], KSA 8, 474, 27) – schon früher bei N. auftaucht und so wie über FW Vorspiel 62 noch über dem autofiktionalen Lebens- und Schaffensbericht steht, dessen Publikation unmittelbar vor dem geistigen Zusammenbruch Anfang 1889 vorbereitet wurde, zitiert die aus dem Passionsbericht des Johannesevangeliums bekannten Worte des römischen Statthalters Pontius Pilatus angesichts des gefangenen und misshandelten Jesus Christus: „Sehet, welch ein Mensch!“ (Johannes 19, 5 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 136) Ausführlich hierzu und zu den weiteren Bezügen der von N. verwendeten lateinischen Formel vgl. NK KSA 6, 255, 1 (NK 6/2, S. 351–354). Baumgarten 1956, 97 vermutet im Titel von FW Vorspiel 62 eine Bezugnahme auf folgende Stelle aus Emersons Essay *Geistige Gesetze*, die N. in seinem Exemplar der *Versuche* mit der Randbemerkung „Ecce homo“ versehen hat: „Der Maßstab, den du selbst an dein Thun und Sein legst, wird sich gewiß immer daraus ersehen lassen, ob du dies Thun und Sein gern umgehen möchtest und deinen Namen verleugnen, oder ob du dein Werk an der concaven Sphäre des Himmels sicht-

bar werden läßt, wo es eins ist mit dem Umlauf der Sterne.“ (Emerson 1858, 113; N.s. Unterstreichung) Zur Strophenform des vorliegenden Gedichts vgl. bereits NK FW Vorspiel 1.

FW Vorspiel 62 wurde des Öfteren als Anspielung oder ‚Antwort‘ auf Goethes berühmtes Gedicht *Selige Sehnsucht* aus dem *West-östlichen Divan* gelesen, das ebenfalls um den Motivkomplex ‚Flamme‘, ‚Licht‘ und ‚verbrennen‘ kreist. So z. B. bereits Bertram 1918, 363 und Griesser 1923, 395, in jüngerer Zeit noch Martínez 2013, 267. Nicht bloß als intertextuelle Referenz, sondern spezifischer als „Parodie auf Goethes *Selige Sehnsucht*“ wertet Volz 2016, 57 N.s. Gedicht, dem sie „einen pathetisch-lächerliche[n] Duktus“ zuschreibt. Als Beleg dafür, dass das „Kunstwerk als Akt der Selbstbezeugung“ für N. „wichtiger als reale Liebesobjekte“ ist, zitiert schon Volz 1995, 315 das Gedicht. Die meisten Deutungen fallen indes weniger ‚kritisch‘ aus. Für Jaspers 1936, 367 zeigt sich in FW Vorspiel 62 etwa „der adlige Ausdruck“ von N.s. ‚glühendem‘ Wesen. Und mit Blick auf die Allusion des Johannesevangeliums interpretiert Benne 2015a, 46 es als „Nietzsches wahre Christo-Logie“. Das lyrische Ich identifiziert er dabei offenbar als Jesus: „Aus den verkohlten Überresten schließt Jesus auf seine eigene Wirkung [...]. ‚Nietzsche‘ als der exemplarische Autor einer fröhlichen Wissenschaft offenbart sich als intimer Kenner des lyrischen Schmerzes von ‚Ecce homo‘, weil er selber sein Ich verkörpert hat. So erklärt sich auch die spätere Identifikation mit dem Gekreuzigten: als Voraussetzung nämlich für dessen Überwindung im Zeichen des Dionysos.“ (Ebd., 46 f.) Auf die religiöse Dimension des Textes verweist auch Bloch 2017, 139, der ihn als poetologisches Gedicht über die Inspiration eines „Psalmendichter[s]“ liest.

367, 15 *Ja! Ich*] In der ‚Reinschrift‘ steht: „Ja! ich“ (M III 6, 26).

367, 15 *Ja! Ich weiss, woher ich stamme!*] Vor dem Hintergrund des Gedichttitels zu verstehende Anspielung auf Jesu Worte im Johannesevangelium: „denn ich weiß, von wannen ich gekommen bin, und wohin ich gehe“ (Johannes 8, 14 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 120). Zum Gedichtanfang „Ja!“ vgl. überdies NK 355, 7.

367, 16–18 *Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr’ ich mich. / Licht wird Alles, was ich fasse*] Groddeck 1991, 2, 204 sieht hier eine intertextuelle Verbindung zur „Ungeduld der Flamme“ (KSA 6, 394, 4) im fünften Dionysos-Dithyrambus „Das Feuerzeichen“ und zu den „Herzens-Kohlenbecken“ (KSA 6, 398, 4) im siebten Dionysos-Dithyrambus „Klage der Ariadne“. Näher liegt aber wohl noch ein anderer, kotextueller Zusammenhang, auf den auch Neymeyr 2012, 120 (Anm. 24) und Benne 2015a, 46 aufmerksam machen: Im dritten Abschnitt der 1887 neu hinzugekommenen Vorrede zu FW findet sich eine ganz ähnliche Zusammenstellung von „Licht und Flamme“: „Leben –

das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders.“ (349, 34–350, 2) Als lebende Flamme inszeniert sich auch der Sprecher von FW 293 im Vierten Buch (siehe 534, 20–26). Vgl. ebenfalls das nachgelassene Notat aus dem Za-Umkreis NL 1883, 13[1], wo Zarathustra von sich sagt: „Brand und Verbrennung ist mein Leben“ (KSA 10, 426, 13) und: „Ein Brand und eine Gefahr will ich heißen allen trockenen Seelen: glühende Asche soll vor mir herstäuben.“ (KSA 10, 436, 1f.)

367, 17 verzehr’] In M III 6, 26 noch ohne Apostroph.

367, 17 verzehr’ ich mich.] Mp XVIII 3, 41: „VERZEHR ICH MICH:“.

367, 19 Kohle Alles, was ich lasse:] Mp XVIII 3, 41: „KOHLE ALLES WAS ICH LASSE–“.

367, 20 sicherlich.] M III 6, 26: „sicherlich!“

63.

Sternen-Moral.] Titel- und wortgleiche Handschrift mit Korrekturen in M III 3, 27. Das Schlussgedicht greift das Sternenmotiv wieder auf, das bereits in früheren Gedichten von FW Vorspiel begegnet. Das lyrische Ich spricht jetzt jedoch nicht in der ersten Person von sich selbst als Stern wie in FW Vorspiel 29 (mit dem komplementären Titel „Sternen-Egoismus“) oder in der dritten Person über jemanden, der Sterne sieht, wie in FW Vorspiel 40, sondern in der zweiten Person zu einem Stern. Dabei wird die im Titel genannte „Sternen-Moral“ in den beiden letzten Verszeilen normativ verkündet: als Mitleids-Verbot und als Reinheits-Gebot. Denkbar bleibt freilich, dass es sich um eine Selbstansprache handelt. Formal kombiniert FW Vorspiel 63 drei paar reimende Verspaare aus jambischen Vierhebern mit durchweg männlicher Kadenz (zu dieser Form vgl. bereits NK FW Vorspiel 21) mit einer siebten, für sich stehenden Zeile, die auf die Verse 5 und 6 reimt. Inhaltliche Parallelen ergeben sich mit dem Schluss des ebenfalls mitleidskritischen Abschnitts FW 338 gegen Ende des Vierten Buchs.

Zu den „vollkommensten Sprüche[n] Nietzsches“ zählt Bertram 1918, 218 das Schlussgedicht des Vorspiels, in dem er wie auch schon in anderen Gedichten einen Anklang an Goethes *West-östlichen Divan* vernimmt (einen anderen Goethe-Bezug spürt Benne 2015a, 48 auf; vgl. NK 367, 29). Römer 1921, 1, 93 sieht in dem Schlussgedicht die „geistige Redlichkeit“ (vgl. hierzu NK 464, 10–19) gestaltet, „die nicht von der Moral angekränkt ist“. Eine Allusion auf Emersons Essay *Geistige Gesetze*, wie auch schon im vorletzten Gedicht, ver-

mutet Baumgarten 1956, 97 (vgl. den in NK FW Vorspiel 62 zitierten Passus aus Emerson 1858, 113, wo in der Tat motivisch ähnlich vom „Umlauf der Sterne“ die Rede ist). Für Bloch 2017, 139 „verkünde[t]“ FW Vorspiel 63 „das hohe Gesetz der Auserwähltheit“.

367, 25 *Roll' selig hin durch diese Zeit!*] Zum Motiv des Sternen-Rollens vgl. FW Vorspiel 29 (359, 19 f.).

367, 26 f. *Ihr Elend sei dir fremd und weit! // Der fernsten Welt gehört dein Schein*] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ aus einem Notizbuch, das N. seit Frühling 1882 benutzt hat: „Ihr Elend sei dir sternenweit! / Den Kommenden sollst Licht du sein / Der fernsten Ferne gilt dein Schein“ (N V 8, 171). Korrektur zum Wortlaut der Druckfassung in M III 3, 27 aus: „Ihr Elend sei dir sternenweit /XX/ Der fernsten Ferne gilt dein Schein“. Der Appell, sich vom Zeitgeschehen nicht mitleidig affizieren zu lassen, begegnet erneut gegen Ende des Vierten Buchs in FW 338; vgl. NK 568, 13 f. Dass sich im vorliegenden Passus das angesprochene Sternen-Du vom „Elend“ seiner „Zeit“ (367, 25) zugunsten einer „fernsten Welt“ abwenden soll, widerspricht dem christlichen Gebot der Nächstenliebe, entspricht dafür aber dem Mitleids-Verbot im vorletzten Vers. Vgl. die sternenhafte Entfernung des Nächsten in FW Vorspiel 30. Siehe auch Za I Von der Nächstenliebe: „Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe! / Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“ (KSA 4, 77, 10–13).

367, 28 *Mitleid soll Sünde für dich sein!*] Vgl. NK FW 271. Als Absage an „[t]he traditional anti-life morality“ versteht Langer 2010, 25 dieses ‚Mitleidsverbot‘.

367, 29 *Nur Ein Gebot gilt dir: sei rein!*] Während der vorige Vers die im Christentum gebotene Nächstenliebe bzw. das Mitleid zur „Sünde“ (367, 28) und das entsprechende Gebot zum Verbot umgewertet hatte, erscheint hier, im letzten Vers des Gedichts, das ‚Reinheitsgebot‘ als einzige moralische Norm (vgl. den Titel), die der lyrische Sprecher für das apostrophierte Sternen-Du aufstellt. Benne 2015a, 47 f. macht vor diesem Hintergrund für FW Vorspiel 63 als Prätext Verse aus Goethes *Zahmen Xenien* aus, der in „identischem Versmaß“ verfasst sei (man beachte aber die beiden hyperkatalektischen Versschlüsse der jambischen Vierheber bei Goethe): „Das Leben wohnt in jedem Sterne: / Er wandelt mit den andern gerne / Die selbsterwählte reine Bahn“ (Goethe 1853–1858, 3, 135), wobei N. die „reine Bahn“ des goetheschen Sterns „allerdings auf den ersten und letzten Vers in seinem eigenen Gedicht verteilt hat“ (Benne 2015a, 48). Rudolf Borchardt bemerkte ausgehend von N.s Schlussvers: „Der Mensch ist dazu da, durch die Unreinheit, der er zugehört, ins immer Reinere zu streben“ (Borchardt 2002, 144). Zu dieser Rezeptionsspur, in der N.s Text mit der

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

Erstes Buch

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.

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

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

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

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

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

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

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

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

16.

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

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

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

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

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

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

17.

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

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

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

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

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

18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

25.

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

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

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

399, 26 *Kopfe*] M III 6, 52: „Sinn“.

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

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

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

26.

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

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

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

400, 2 f. *Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will*] Als Prätext führt Brusotti 1997b, 462, Anm. 147 Emerson 1858, 95 an, wo sich N. folgende Stelle angestrichen hat: „Und dieser Art sollte die äußere Biographie des Menschen sein, der in der Zeit lebt, ein von sich Abwerfen aller todtten Zustände, Tag für Tag, wie er seine Kleidung Tag für Tag erneuert.“ (N.s. Unterstreichung, außerdem Markierung durch Randstriche.) Der Gedanke begegnet in FW sonst auch im Bild der Schlangenhäutung oder Baumrindenbildung; vgl. NK 402, 11 f.

400, 3–6 *Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben – das heisst also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein?*] Anders als in den beiden oben zitierten Nachlass-Aufzeichnungen schlägt der gedruckte Text FW 26 mit dieser Entmetaphorisierung des Sterbenlassens („nicht nur an uns“) einen

Weg in Richtung Euthanasie-Gedanken ein, was bereits die im späteren Schaffen N.s zunehmend virulent werdenden Reflexionen zur vermeintlich notwendigen Vernichtung schwacher und kranker Menschen antizipiert. Vgl. beispielsweise AC 2: „Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.“ (KSA 6, 170, 11–13; vgl. NK 6/2, S. 36 f.) Zu diesem Themenkomplex vgl. ausführlicher NK zu FW 73, wo ein ‚grausamer Heiliger‘ die Tötung eines „elend[en], missgestaltet[en]“ (430, 20 f.) Säuglings empfiehlt.

400, 5 also:] In Cb, 59 mit Randstrich markiert: „also;“.

400, 7 f. *Und doch hat der alte Moses gesagt: „Du sollst nicht tödten!“*] Siehe 2. Mose 20, 13: „Du sollst nicht tödten.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 80) Es handelt sich um das fünfte der zehn Gebote. Vor dem Hintergrund des vorangehenden Gedankens, „Leben“ heiße töten, liegt die Pointe darin, dass dieses Gebot eigentlich besagt: ‚Du sollst nicht leben!‘ Dies gehört in den Kontext der bei N. während der 1880er Jahre wiederholt und zunehmend bezeugenden These, der zufolge die auf dem Judentum beruhende christliche Religion gerade mit ihrer Parteinahme zugunsten der ‚Schwachen‘ eine lebensfeindliche, nihilistische Lehre darstellt. Vgl. etwa EH Warum ich ein Schicksal bin 8: „Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! [...] Endlich – es ist das Furchtbarste – im Begriff des guten Menschen die Partei alles Schwachen, Kranken, Missrathnen, An-sich-selber-Leidenden genommen, alles dessen, was zu Grunde gehn soll –, das Gesetz der Selektion gekreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgerathenen, gegen den jasagenden, gegen den zukunfts gewissen, zukunftsverbürgenden Menschen gemacht – dieser heisst nunmehr der Böse ...“ (KSA 6, 373, 31–374, 28) In diesem Zusammenhang steht auch eine nachgelassene Aufzeichnung, in der ein eugenisches Zeugungsverbot an die Stelle des biblischen Tötungsverbots gesetzt wird: „Das Bibel-Verbot ‚du sollst nicht tödten!‘ ist eine Naivetät im Vergleich zum Ernst des Lebens-Verbots an die *décadents*: ‚ihr sollt nicht zeugen!‘ ...“ (NL 1888, 23[1], KSA 13, 599, 23–600, 2).

27.

Der Entsagende.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 212 f.: „Was thut der Entsagende? Er strebt nach einem höheren Range, er will höher hinauf fliegen – und wirft {einiges} weg, was seinen Flug beschweren würde, manches, was ihm

nicht unwerth, nicht unliebsam ist – er opfert es seiner Begierde! Nun aber zeigt er uns vornehmlich diesen Mangel, diese Entbehrung, er hüllt sich in seine Aufopferung, er stellt sich hin als Entsagender – er verbirgt vor uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns wegzufiegen: so versöhnt er uns, und er erntet selbst unsere Bewunderung: ja Viele Arme rafften auf, was er wegwirft und werden noch reich dabei.“ Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 62f. und M III 6, 60 wurde gegen Ende hin stark überarbeitet (vgl. NK 400, 17–24).

Wie auch schon in früheren Texten aus N.s ‚mittlerer Phase‘ wird hier, unter dem „Namen des Entsagenden“ (400, 17), der Typus des Asketen behandelt, der in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* insofern eine zentrale Rolle spielt, als er dort für dessen ethische Idealvorstellung einer „Verneinung des Willens zum Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 470) entsteht. Doch das sprechende Wir in N.s Text wendet Schopenhauers – vorbildhaft gemeintes – Konzept des Asketen in kritischer Intention ins genaue Gegenteil: Während der Asket laut Schopenhauer den unheilvollen, zwangsläufig zum Leiden führenden Willen zum Leben bis hin zur Selbst-Vernichtung verneint, da er nicht mehr im Schein des *principium individuationis* befangen ist, sucht N.s Sprechinstanz hingegen zu zeigen, dass gerade in der asketischen Entsagung ein besonderes Streben, eine buchstäblich höchste „Begierde“ enthalten sei: die „Begierde zur Höhe“ (400, 15) selbst. Demzufolge ist der Entsagende nur scheinbar ein Verneinender, in Wirklichkeit aber ein „Bejahende[r] [...] gleich uns“ (400, 23). Was den Asketen dagegen von „uns“, den Nicht-Entsagenden, unterscheidet, sei lediglich die ihn motivierende, wenngleich verhohlene „Absicht, über uns hinauszufiegen“ (400, 21). Der Text M 113, in dem dieser Gedanke noch ausführlicher entfaltet wird, führt das Asketentum unter dem titelgebenden Stichwort „Streben nach Auszeichnung“ in entsprechender Weise auf „das lebendigste Gefühl von Macht“ (KSA 3, 103, 22) zurück. Vgl. auch das Machtverlangen des sich opfernden Märtyrers in FW 13 (NK 385, 1–3). Dazu passt folgende Schilderung des ‚Machttausches‘ im Nachlass: „Aufgeben die niederen Grade der Macht, um zu höheren zu kommen“ (NL 1881, 12[85], KSA 9, 591). All dies gehört ins Vorfeld jener prominenten Formulierung aus GM III 28, die zwischen Das-Nichts-Wollen und Nicht-Wollen unterscheidet: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“ (KSA 5, 412, 15f.; hierzu NK 5/2, S. 601f.).

Zur Kritik an Schopenhauers Konzept der Willensverneinung bei N. vgl. Hühn 2002, bes. 143–146, 166–168 u. 179 und Morgenstern 2016. Deutungsansätze speziell zu FW 27 bei Goedert 1988, 80, der dem hier beschriebenen Entsagenden eine „eine auserlesene Art“ der Lebensbejahung attestiert, Brusotti 1997b, 421, der hier ähnlich wie in FW 26 eine ‚Meinungstötung‘ bzw. Verzicht-

leistung aufgrund „aktive[r], positive[r] Kräfte“ am Werk sieht, Labhart 2006, 95, der eine Beziehung zu NL 1880, 7[105], KSA 9, 339 konstruiert, sowie Franco 2011, 118 und Meyer 2019a, 193, die den Entsagenden auf das Selbstlosigkeitskonzept aus FW 21 projizieren. Vgl. im Kontrast zu dem Entsagenden in FW 27 den allem Göttlichen Entsagenden in FW 285 im Vierten Buch (siehe bes. NK 528, 2 f.).

400, 12 *alle Menschen der Bejahung*] In M III 6, 62 steht: „die wir Menschen der Bejahung“.

400, 12–14 *er wirft Vieles weg, was seinen Flug beschweren würde, und Manches darunter, was ihm nicht unwerth, nicht unliebsam ist*] Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 451: „Die Askesis zeigt sich sodann ferner in freiwilliger und absichtlicher Armuth [...], damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntniß Abscheu gefaßt hat. Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als konkrete Willenserscheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu thun von allem was er wohl möchte“. Laut der willenspsychologischen Diagnose von FW 27 verschweigt diese Formulierung jedoch den übergeordneten Willen zum ‚Höhenflug‘, der sich hinter der angeblichen Willensverneinung verberge.

400, 16 *nun*] In M III 6, 60 korrigiert aus: „aber“.

400, 16 *an ihm*] Nachträglich in M III 6, 60 eingefügt.

400, 17–24 *und als dieser steht er vor uns, eingehüllt in seine Kapuze und wie die Seele eines härenen Hemdes. Mit diesem Effecte, den er auf uns macht, ist er aber wohl zufrieden: er will vor uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns hinauszufiegen, verborgen halten. – Ja! Er ist klüger, als wir dachten, und so höflich gegen uns – dieser Bejahende! Denn das ist er gleich uns, auch indem er entsagt.*] In M III 6, 60 korrigiert aus: „und er steht vor uns, eingehüllt in den Mantel des Verneinens. Es ist auch gerade das, was er allein uns sehen lassen möchte: er will uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns hinauszufiegen, verborgen halten. – Er ist klüger als wir dachten und ein Bejahender, wie wir, auch indem er verneint.“

400, 18 f. *eingehüllt in seine Kapuze und wie die Seele eines härenen Hemdes*] Als vesitimentäres Erkennungszeichen des Asketen hat die „Kapuze“ bereits einen kurzen Auftritt in MA II VM 98, KSA 2, 417, 31: „Weg also mit der Kapuze der Entsagung!“ Zum härenen Hemd als traditionelle Büsser- und Anachoretentracht vgl. NK 364, 3 f. Dass hier der Entsagende mit der Hemds-Seele verglichen wird, mutet katachrestisch-karikaturistisch an. Vielleicht stand Thomas

Mann diese Asketen-Schilderung vor Augen, als er für seine Novelle *Gladius Dei* (1902) das äußere Erscheinungsbild des Protagonisten Hieronymus konzipierte: „die Kapuze seines weiten, schwarzen Mantels über den Kopf gezogen, die seine niedrige, eckig vorspringende Stirn beschattete, seine Ohren bedeckte und seine hageren Wangen umrahmte. Welcher Gewissensgram, welche Skrupeln und welche Misshandlungen seiner selbst hatten diese Wangen so auszuhöhlen vermocht?“ (Mann 2001 ff., 2/1, 226) Zu den N.-Bezügen in Manns Erzählung vgl. ausführlich Vaget 2001, 562–564.

28.

Mit seinem Besten schaden.] Folgende ‚Vorstufe‘ besteht lediglich aus der Prämisse der Endfassung: „Mitunter treibt unsere Stärke uns so weit vor, daß unsre schwachen Partien (zb. Gesundheit Selbstbeherrschung) dabei uns tödlich werden.“ (KSA 14, 242; ausführlichere, stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 30.) Das in der Druckfassung sprechende Wir, das auf konkrete Beispiele verzichtet, führt diese Überlegung fort, die offensichtlich aus eigener Erfahrung zu stammen vorgibt und das eigene Zugrundegehen vorwegnimmt, indem es dieses Selbstverhältnis als ein – etwas vertracktes – „Gleichniss“ für das zerstörische Einwirken „grosser Menschen auf Andere“ (401, 2f.) präsentiert: Wie das Wir paradoxerweise gerade aufgrund seiner „Stärken“ an seinen „Schwächen“ zugrunde gehe (400, 26 f.), so richte auch der große Mensch durch sein „Beste[s]“ (401, 4) die schwachen Menschen in seinem Umfeld zugrunde. Zuletzt wird noch ein Spezialfall des destruktiven Wirkens eines großen Menschen auf Andere für möglich gehalten („Ja es kann der Fall vorkommen“; 401, 6), bei dem der Schaden, den ein solcher anrichtet, lediglich darauf beruht, dass diese Anderen sich an seinen Stärken „wie an einem zu starken Getränke“ (401, 9) berauschen und sich in diesem Rausch Verletzungen zuziehen.

Zur Grausamkeit des ‚Großen‘ gegen sich selbst (und andere) vgl. auch FW 266. Zum Motiv des ‚großen Mannes‘, das vor allem gegen Ende des Dritten Buchs mehrfach vorkommt, siehe NK FW 208. Aus der spärlichen Sekundärliteratur zu FW 28 vgl. Just 1998, 219, Anm. 59, der in FW 28 einen biographischen Reflex „auf Wagners verderblichen Einfluss“ vermutet, während der Text laut Ure 2013, 128 zeigen will, „that the harm free spirits cause others is a tragic necessity“. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 184 f. weist noch kleinere Varianten auf.

401, 10–12 *sie werden so berauscht, dass sie ihre Glieder auf allen den Irrwegen brechen müssen, wohin sie der Rausch treibt.*] Vgl. dagegen diejenigen, die in

FW 154 als solche Betrunkenen apostrophiert werden, die sich – im Gegensatz zu dem dort sprechenden hypersensiblen Wir – aufgrund ihrer ‚matten Muskeln‘ und ‚dunklen Köpfe‘ bei ihren unentwegten Stürzen dennoch nicht „die Glieder“ (496, 14 f.) brechen.

29.

Die Hinzu-Lügner.] ‚Vorstufen‘ zum vorliegenden Abschnitt stehen in N V 5, 15 u. M III 5, 32; die nur geringfügig überarbeitete/abweichende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 182 f. trägt bereits den Titel der Druckfassung. FW 29 schlägt den Bogen von einer literaturgeschichtlichen Betrachtung des gattungspoetologischen Streits um die drei aristotelischen Einheiten in der französischen Dichtungstheorie des ausgehenden 17. Jahrhunderts zu einem analog gesehenen Phänomen in der Moral- und Religionstheorie überhaupt. In beiden Fällen werden laut FW 29 nämlich jeweils Gründe hinzugelogen, um alteingesessene – ästhetische bzw. ethisch-religiöse – Normierungsgewohnheiten gegen deren Infragestellung rational zu legitimieren. Mit dieser moral- und religions(theorie)kritischen Wendung in der zweiten Texthälfte greift der vorliegende Abschnitt ein Thema auf, das bereits MA I 96 behandelt hatte. Dort wurde unter der Überschrift „Sitte und sittlich“ folgende einleitende Definition gegeben: „Moralisch, sittlich, ethisch sein heisst Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben.“ (KSA 2, 92, 26–28) Als Keimzelle für den Vergleich von moralischem Konservatismus und ästhetischem Klassizismus fungiert NL 1880, 7[230], KSA 9, 365, 7 f.: „Classicism der Moral‘ herrscht noch. Seinem Gefühl hier folgen: das thaten auch die Anhänger der 3 Einheiten.“

Mionskowski 2018, 208 f. will in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht eine Anspielung auf die titelgebenden „Hinzu-Lügner“ in einer Äußerung Walter Benjamins über Rudolf Borchardt aufspüren: „Lüge ist nicht er selbst, sondern Lüge ergreift ihn jedesmal, wo er seine Relation zum Publikum bestimmt.“ (Benjamin 1995, 460) Aber auch „Borchardt selbst“ habe bezüglich des mit dem Konservatismusbegriff eng verwandten Restaurationsbegriffs „diesen Umstand 1930 bestätigt: ‚Der Begriff der Restauration ist ein gefährlicher und schwer zu handhabender. Die Menschheit verlangt neues in neuer Form. Dass wir ihr das Alte in dieser Form nur verkleiden, muss unser Geheimnis bleiben.‘“ (Borchardt 1995, 557) Das in FW 29 Hinzugelogene sind jedoch gerade keine neuen ästhetischen Formen als Verkleidungen alter Inhalte, sondern umgekehrt neue inhaltliche Gründe für die Beibehaltung alter Formen.

401, 14–21 *Als man in Frankreich die Einheiten des Aristoteles zu bekämpfen und folglich auch zu vertheidigen anfieng, da war es wieder einmal zu sehen,*

was so oft zu sehen ist, aber so ungern gesehen wird: – man log sich Gründe vor, um derenthalben jene Gesetze bestehen sollten, blos um sich nicht einzugehen, dass man sich an die Herrschaft dieser Gesetze gewöhnt habe und es nicht mehr anders haben wolle.] Der Passus spielt auf die *Querelle des Anciens et des Modernes* in der französischen Poetik des späten 17. Jahrhunderts an, in deren Rahmen insbesondere auch eine dramentheoretische Debatte um die sog. Lehre von den drei aristotelischen Einheiten in der Tragödie geführt wurde: die Einheit der Zeit, des Ortes und der Handlung. Eine prominente Parteinahme für „die Einheiten des Aristoteles“ aus der Zeit noch vor der eigentlichen Eröffnung der *Querelle* durch Charles Perrault stammt von Pierre Corneille, der 1660 seinen *Discours sur les trois unités* veröffentlichte, in dem er zwar (zu Recht) bestritt, dass Aristoteles bereits eine Einheit des Ortes gefordert hatte; allerdings hielt Corneille trotzdem auch an dieser poetologischen Norm fest.

In Hermann Hettners *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* (1860), die N. Mitte 1863 erworben hatte (NPB 296; zu den sogleich begonnenen Exzerpten vgl. N.s Brief an seine Mutter vom 02. 05. 1863, KSB 1/ KGB I 1, Nr. 353, S. 239, Z. 12 f.) und die er gerne als Informationsquelle für die französische Aufklärung heranzog, konnte er „von der Verzerrung des an und für sich ganz richtigen Kunstgefühls“ im französischen Klassizismus lesen, der sich aus seinem Verlangen „nach fester Geschlossenheit der Handlung in die berüchtigten, aus Mißverständniß der Alten entstandenen drei Einheiten“ veranant habe (Hettner 1860, 12). Über die bald einsetzende ketzerische Hinterfragung dieser normativen Einheitslehre heißt es bei Hettner weiter (ebd., 48): „Es ist in der That auffallend, wie rasch sich jener hochtrabende Stil, welcher den stolzen Namen des Klassizismus trägt, in Frankreich erschöpft hatte. Lafosse und Lagrange-Chancel bewahren zwar die alten Formen der Tragik, aber der belebende Geist fehlt. [...] Schüchtern regen sich bereits einige waghalsige Ketzereien. Lamotte bekämpft die Allgemeingiltigkeit der drei Einheiten, beklagt den Ueberfluß der langen Reden und den Mangel an Handlung“ bei Corneille und Jean Racine, der dann im Zuge der *Querelle* an der Seite des Wortführers Nicolas Boileau-Despréaux Partei für die konservativen *Anciens* ergriff. Dagegen bezieht der Sprecher in FW 29 Position zugunsten der innovativen *Modernes*, indem er die von den Traditionalisten für die Aufrechterhaltung ihrer poetologischen Normen angeführten Gründe, auf die er gar nicht näher eingeht, als bloß vorgeschobene, hinzugelogene abstempelt. Es sei in Wahrheit lediglich die uneingestandene Macht der Gewohnheit, welche diese Klassizisten – wie auch die im Folgenden mit ihnen enggeführten Moral- und Religionsrechtfertiger – am Alten festhalten lasse.

401, 23 Gewohnheit] Zur Gewöhnung an moralische und andere Wertschätzungen, so dass diese als naturgegeben erscheinen, vgl. schon M 104 (KSA 3, 92, 10–13), M 105 (KSA 3, 93, 7–9) und M 111 (KSA 3, 99, 29–100, 5).

401, 27 *Conservativen*] Im Korrekturbogen stand: „Conservatoren“ (Cb, 61). Mit Randstrich markiert und wie folgt durchgestrichen: „Conservatoren“.

30.

Komödienspiel der Berühmten.] Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in M III 5, 29; die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 154 f. trägt bereits die Überschrift der Druckfassung. Kalkulierte Bündnisschlüsse, wie sie FW 30 eingangs auf das Ruhmbedürfnis „[b]erühmte[r] Männer“ (401, 29 f.) bezieht, kennt schon das Nachlass-Notat NL 1880/81, 10[A14], KSA 9, 416, 3–5, das insofern als Vorarbeit in Betracht kommt: „Oft ist es nöthig, sich mit jemand zu verbünden, um ihn zu unterdrücken. Wenn wir als die besten Kenner von jemandem gelten, so wiegt unser Abfall furchtbar schwer.“ Weiter ausgeführt wird dieser Gedanke sodann in NL 1881, 14[19], KSA 9, 628, wo schon – wie in der Druckfassung (vgl. 401, 31) – „Politiker“ als solche Bündnissuchenden erscheinen: „Sich mit Jemandem v e r b ü n d e n, um ihn damit zu unterdrücken oder in die Dunkelheit zu drängen – ein Kunststück der Politiker aller Zeiten welches feiner ist als sich einen Anderen zum Rivalen umschaffen, damit man durch seine schon fest begründete Berühmtheit selber zum Ruhme komme.“ FW 30 argumentiert zwar ähnlich, dass berühmte „Politiker“ ihre „Verbündeten“ stets mit „Hintergedanken“ auswählen (401, 31–402, 1), versteht darunter aber nicht eine heimliche Unterdrückungs- und Rivalisierungsabsicht, sondern die Aneignung verschiedener „Eigenschaften“ (402, 3), die diesen Politikern jeweils situativ nützlich erscheinen. Daraus folge, dass sie sich abwechselnd mit höchst unterschiedlichen Charakteren umgeben, die gleichsam kurzfristig auf sie abfärben sollen: mit „Tugend[haften]“, „Furchteinflössende[n]“, „Müsig[gängern]“, „Phantasten“, „Kenner[n]“, „Grüblern“ und „Pedanten“ (402, 2–9), die aber sofort wieder fallengelassen würden, wenn ihre Eigenschaften nicht mehr gefragt seien.

Aufgrund dieses – im Titel und am Ende des Abschnitts als ‚Komödienspiel der Berühmten‘ charakterisierten – raschen Eigenschaftswechsels zieht Müller 1971, 117 f., Anm. 3 eine Parallele zum Protagonisten von Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* (1930–1932). Eine andere literarische Verbindung sieht Kilian 1972, 41, der FW 30 auf Arthur Schnitzlers Komödien *Professor Bernhadi* (1912) und *Fink und Fliederbusch* (1917) bezieht, in denen wie bei N. „das komödiantische Verhalten der Menschen in der politischen Öffentlichkeit und unter dem Rollenzwang der Position als ein Hauptproblem im Vordergrund“ stehe. Higgins 2000, 54 entnimmt dem Text, dass „Nietzsche sees the roles of famous men as comic, but he observes that they resist becoming aware of this“. Wieder

aufgegriffen und neu perspektiviert wird das Thema von FW 30 dann in FW 36, wo die römischen Kaiser Augustus und Nero als ‚Komödienschauspieler‘ betrachtet und dem ‚authentischen‘ Kaiser Tiberius entgegengesetzt werden.

401, 29–31 *Berühmte Männer, welche ihren Ruhm nöthig haben, wie zum Beispiel alle Politiker*] Aus dieser Eingangsformulierung geht implizit hervor, dass für den Sprecher nicht alle Berühmten auf ihren Ruhm angewiesen sind und das Folgende mithin nur einen eingeschränkten Geltungsbereich hat. Dies passt gut zu Schopenhauers Unterscheidung zwischen dem durch „Thaten“ und dem durch „Werke“ erlangten Ruhm. Schopenhauer setzt voraus, dass die berühmten ‚Tatmenschen‘ von ihrem Ruhm abhängiger sind als die ‚Werk-schaffenden‘: „Der Hauptunterschied ist, daß die Thaten vorübergehn, die Werke bleiben. Die edelste That hat doch nur einen zeitweiligen Einfluß; das geniale Werk hingegen lebt und wirkt, wohlthätig und erhebend, durch alle Zeiten. Von den Thaten bleibt nur das Andenken [...]. Die Werke hingegen sind selbst unsterblich“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 416). Es komme sogar vor, wie der zu Lebzeiten selbst unberühmte Schopenhauer wohl auch in Hoffnung auf die eigene Wirkungsgeschichte schreibt, dass sich der „Ruhm der Werke“ erst „nach Jahrhunderten“ angemessen durchsetze: „unausbleiblich ist der Ruhm der Werke. Hingegen daß ihr Urheber ihn erlebe, hängt von äußern Umständen und dem Zufall ab: es ist umso seltener, je höherer und schwierigerer Gattung sie waren.“ (Ebd., 417) Der Schöpfer genialer Werke hat demnach, anders als der politische Tatmensch, seinen Ruhm nicht nötig. Davor, dass „Ruhm“ (363, 3) nur auf Kosten der „Ehre“ (363, 6) zu erlangen ist, warnt – passend zu der in FW 30 dargestellten ‚Unehrllichkeit‘ der Berühmten – FW Vorspiel 43.

402, 1 *Hintergedanken*] Laut Grimm 1854–1971, 10, 1502 ist das – von N. recht häufig, wenn auch in FW nur an dieser Stelle und dann erst wieder 1887 in FW 377 (629, 27) verwendete – Kompositum bereits bei Heinrich Heine belegt: als ein „geheimer, verborgen liegender gedanke“.

402, 11f. *Und so sterben fortwährend ihre Umgebungen und Aussenseiten ab*] In FW 26 affirmierte die Sprechinstanz ein ähnliches Absterbenlassen noch als Grundbedingung alles Lebens. Vgl. NK 400, 2f. Als Beweis der Lebendigkeit erscheint das motivisch verwandte Abstoßen von alten Häuten und Rinden auch in FW 307.

402, 14f. *Ihr Ruf ist fortwährend im Wandel wie ihr Charakter*] Vgl. dagegen den der Vergangenheit bzw. dem „Heerden-Instinct“ (536, 21) zugeordneten „feste[n] Ruf“ (536, 19) und unveränderlichen „Charakter“ (536, 23) in FW 296.

402, 14f. *im Wandel*] In M III 6, 154 korrigiert aus: „wechselnd“.

402, 15 *Mittel*] In M III 6, 154 korrigiert aus: „Zwecke“.

402, 19–22 *Dagegen muss Das, was sie wollen, um so mehr fest und ehern und weithin glänzend stehen bleiben, – und auch diess hat bisweilen seine Komödie und sein Bühnenspiel nöthig.*] Die durch das adversative Adverb „Dagegen“ zunächst so strikt erscheinende – allerdings nicht argumentativ begründete – Unterscheidung zwischen dem sich wandelnden „Ruf“ und „Charakter“ (402, 14 f.) der Berühmten (Politiker) einerseits und ihrem ehern feststehenden Willen andererseits wird durch die Schlussbemerkung nach dem Gedankenstrich gleich wieder relativiert. Der Befund, dass auch dieser Wille „bisweilen“ schauspielern muss, steht quer zu seiner unmittelbar davor noch für nötig gehaltenen Unwandelbarkeit – oder vielmehr: er zeigt, dass auch letztere nur eine öffentlich zur Schau gestellte Fassade sein kann: Man tut noch so, als würde man nach wie vor ungebrochen an seinem Willen festhalten, auch wenn er sich gewandelt hat.

402, 20 *wollen*] In M III 6, 154 unterstrichen.

31.

Handel und Adel.] Vgl. die ‚Vorstufen‘ in N V 7, 125, N V 7, 163 u. M III 5, 2f.; die ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 134 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. FW 31 greift in merkantiler Perspektivierung ein Thema auf, das verschiedene Texte N.s aus den 1880er Jahren wiederholt beschäftigt: den Adel als soziale Schicht (vgl. aber auch den ‚Seelenadel‘ bzw. ‚Geistesaristokratismus‘ in FW 3). N. selbst reklamierte für sich bekanntlich eine Abstammung aus polnischem Adel, die er auch aus seinem Nachnamen ableiten wollte – in EH behauptet er schließlich sogar: „Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang“! (Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 268, 2f.; vgl. NK 6/2, S. 372–374) Die Sprechinstanz von FW 31 überlegt in einem auf die Zukunft gerichteten Gedankenexperiment, ob nicht dereinst der Handel, wie früher die Jagd, von einer allen Menschen vertrauten Kulturtechnik zum exklusiven Betätigungsfeld der aristokratischen Elite werden könnte. Die Politik höre demgegenüber schon „jetzt [...] auf, das Handwerk des Edelmannes zu sein“ (403, 13f.) Bereits in mehreren Texten von M (vgl. M 198–201, KSA 3, 172–176) wurde über Entwicklungsmöglichkeiten des zu N.s Zeit funktionslos werdenden Adels nachgedacht. So ist in M 201 ebenfalls schon die Rede davon, „dass es unanständig wird, sich mit Politik zu befassen“ (KSA 3, 176, 9f.). Allerdings ist es hier – wie auch in M 198 – noch nicht der Handel, der bei N. meistens ohnehin als ‚unvornehm‘ perhorresziert wird, sondern der (freie) Geist, der die Adligen in Zukunft zu „höhere[m] Ritterdienste“ (KSA 3, 176, 4) bestimme. Die Überschrift von M 308 formuliert sogar apodiktisch einen

Gegensatz von Ökonomie und Aristokratie (‚Vornehmheit‘): „Sich nicht auf den Handel verstehen ist vornehm“ (KSA 3, 225, 9 f.).

Ein Notat aus dem Herbst 1881 räsoniert ebenfalls darüber, ob sich die ‚großen Menschen‘ der Gegenwart und Zukunft womöglich auf dem ökonomischen Sektor betätigen: „Vielleicht muß man jetzt bei den Kaufleuten die Eigenschaften suchen, die ehemals die Menschen groß machten – ungestümen Ehrsinne Unternehmungsgeist usw. auch den Cooperationsgeist.“ (NL 1881, 15[65], KSA 9, 656) Fornari 2009, 234 bemerkt mit Blick auf FW 31: „Nietzsches Analyse des Geistes des Handels [...] scheint Stuart Mill einiges zu schulden“; gemeint ist mit dieser Quellenvermutung insbesondere Mills Abhandlung über *Civilisation*, die N. gründlich studiert und annotiert hatte (vgl. NPB 386). Allerdings passen Mills kapitalismuskritische Äußerungen eher zu der polemischen ‚Marktanalyse‘ in M 179, die Fornari ebd., 235, Anm. 150 als Gegenstück zu FW 31 anführt; N. schreibt in jenem Text: „Alle politischen und wirthschaftlichen Verhältnisse sind es nicht werth, dass gerade die begabtesten Geister sich mit ihnen befassen dürften und müssten: ein solcher Verbrauch des Geistes ist im Grunde schlimmer, als ein Nothstand.“ (KSA 3, 157, 23–27) Zu FW 31 vgl. auch NWB 1, 38 f. und Holub 2018, 110.

402, 24–27 *Kaufen und verkaufen gilt jetzt als gemein, wie die Kunst des Lesens und Schreibens; Jeder ist jetzt darin eingeübt, selbst wenn er kein Handelsmann ist, und übt sich noch an jedem Tage in dieser Technik* [Tatsächlich schildert der von Fornari 2009, 234 f. als Prätext für FW 31 angeführte Aufsatz *Die Civilisation* von John Stuart Mill nicht nur die ‚heutige‘ Situation des Marktes, sondern führt diese (worauf Fornari allerdings nicht hinweist) auch schon mit der ‚heutigen‘ Lese- und Schreibpraxis eng. Zunächst stimmt Mill in die zu seiner Zeit schon verbreitete Klage darüber ein, „daß auf gewerblichem wie auf geistigem Gebiet Charlatanerie und vor Allem die Reclame mehr und mehr ihr Wesen treiben“, und erklärt, „daß dies die natürlichen Früchte einer in’s Ungeheure gesteigerten Concurrenz und eines Zustandes der Gesellschaft sind, bei dem jede Stimme, die nicht die allerschrillsten Töne anzuschlagen weiß, in dem allgemeinen verworrenen Getöse verloren gehen muß? [...] die Eigenschaft der leichten Verkäuflichkeit wird anstatt aller andern, wesentlichen Eigenschaften das Ziel des Strebens, und Capital und Arbeit werden weniger dazu verwendet etwas zu thun als andern Leuten einzureden, daß man es gethan hat.“ (Mill 1869–1886, 10, 20; N.s. Unterstreichung, mehrere Randstriche an der Seite.) Anschließend überträgt Mill dies auch auf das Gebiet der Literatur: „Die Literatur hat unter der allgemeinen Krankheit mehr gelitten als irgend eine andere Art der Production. So lange es nur wenige Bücher gab, und Wenige außer denen lasen, welche gewohnt waren die besten Autoren zu lesen, wurden Bücher in der wohlbegründeten Erwartung geschrieben, daß sie sorgfältig, und wenn sie

es verdienten, oft würden gelesen werden. [...] Der Lohn winkte dem, welcher gut, nicht dem, welcher viel schrieb, dem sorgfältigen und gelehrten, nicht dem oberflächlichen und schlecht unterrichteten Autor. Jetzt ist der Fall gerade umgekehrt.“ (Ebd., 21; mehrere Randstriche von N.s Hand.) In N.s Text entfallen die kulturkritischen Klagen, die Mill anbringen zu müssen meint.

402, 25 *gemein*] Hier in der Bedeutung von „allgemein, was alle angeht, von allen ausgeht“ (Grimm 1854–1971, 5, 3170), zugleich damit aber auch im Gegensatz zu ‚edel‘, ‚vornehm‘. Vgl. NK FW 3 (bes. NK 374, 4–16) u. NK 407, 20 f.

402, 27–30 *ganz wie ehemals, im Zeitalter der wilderen Menschheit, Jedermann Jäger war und sich Tag für Tag in der Technik der Jagd übte. Damals war die Jagd gemein*] In paläoanthropologischer Langzeitperspektive wird hier zurückgeblickt auf archaische Zustände der Menschheitsgeschichte, in der alle Menschen alltäglich Jäger waren. Darüber konnte sich N. beispielsweise in Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit* informieren, die sich zeitweise in seiner persönlichen Bibliothek befunden hatte. Laut Caspari 1877, 1, 284 hat man sich „den ersten Menschen“ bzw. den Menschen im Zustand „der ersten Anfänge der Cultur“ als „Jäger“ zu denken. Caspari sieht hierin sogar eine entscheidende Differenz zu anthropoiden Affen, welchen „die ganze Reihe der mit dem stolzen, männlichen Selbstgefühle verbundenen Antriebe des zum Angriff, zur Jagd und zum Raub ursprünglich geneigten Menschen“ abgehe (ebd., 78). Noch über die alten Griechen konnte N. bei Schmidt 1882b, 2, 229 lesen: „So sah man in der Jagd gern eine Vorbereitung für den Krieg, eine Betrachtungsweise, welche in Sparta zu ihrer Aufnahme unter die gesetzlichen Beschäftigungen der erwachsenen Bürger führte“.

403, 16 f. „*Prostitution des Geistes*“] Diese eindrückliche Metapher, die sich trotz der zitathaften Anführungszeichen vor N. nicht belegen ließ, hat sich später mehrfach als buchtiteltauglich erwiesen. Der evangelische Pfarrer und Missionar Erdmann Gottreich Christaller (1857–1922), dem Max Halbe mit Blick auf dessen 1885 erschienenes Werk *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage* „eine nahe geistige Verwandtschaft“ mit N. bescheinigte (vgl. Kr I, 104), hatte 1901 einen *Satirischen Roman* mit dem Titel *Prostitution des Geistes* veröffentlicht, in dem N. auch an verschiedenen Stellen erwähnt wird. Vgl. überdies Kunas 1982a, dessen politisch-philosophische N.-Monographie *Die Politik als Prostitution des Geistes* betitelt ist.

32.

Unerwünschte Jünger.] In einem Notat aus dem Herbst 1881 tritt noch Zathustra in der Rolle des in der Druckfassung dann anonym bleibenden Philo-

sophen auf: „Man brachte 2 Jünglinge zu Z(arathustra). ‚dieser wird jede Sache mittelmäßig machen – dieser wird nicht wehethun wollen, er ist nicht heroisch-grausam genug.‘“ (NL 1881, 12[131], KSA 9, 599; Handschrift in N V 7, 132.) Damit ist die Unterscheidung zwischen den beiden „unwillkommene[n] Schüler[n]“, von denen der eine „nicht Nein sagen“ kann und der andere „zu Allem: ‚Halb und halb.‘“ sagt (403, 22f.), bereits vorweggenommen, wie sie sich schließlich im gedruckten Text findet. In folgender Aufzeichnung, die zeitnah entstanden ist, taucht der ‚Mittelmäßige‘ ebenfalls auf, wird hier aber nicht dem ‚Unheroischen‘, sondern gerade dem – potentiell – ‚Fürchterlichen‘ gegenübergestellt: „Wenn dieser M(ensch) nicht ein großer Tugendhafter wird, so wird er fürchterlich sein, sich und Anderen. Bei Anderen lohnt es sich nicht, wenn sie sich so heftig um die Tugend bemühen – sie werden durch ihre Mittelmäßigkeit sogar die Tugend um ihr Ansehen bringen.“ (NL 1881, 12[108], KSA 9, 595; Handschrift in N V 7, 143.) Vgl. auch M III 4, 170: „Dieser M[ensch] ist zu mittelmäßig als daß ich wünsche, er ergriffe die Sache der Tugend. Seine Mittelmäßigkeit wird jede Sache um ihr Ansehen bringen, die er ergreift.“ Eine ausführlichere ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 4, 136. Zu FW 32 vgl. Kaufmann 1982, 53, der in biographischer Lesart N.s Schwester Elisabeth und seinen Freund Heinrich Köselitz als „unerwünschte Jünger“ bewertet; Burnham 2015, 103 hebt allgemein die Klage über „disciples who do not have adequate strength“ hervor, während Shapiro 2016, 59 umgekehrt auf den eigentlich erwünschten Jünger bzw. Schüler schließt, welcher „is understood as more than a mere follower or acolyte“. Ähnlich wie Walter Kaufmann identifiziert auch Miner 2017, 26, Anm. 36 den fiktiven Philosophen im Text mit N. und sieht hierin eine Vorausdeutung auf JGB 208.

403, 20–22 *rief mit Unmuth ein Philosoph, welcher die Jugend „verdarb“, wie Sokrates sie einst verdorben hat*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „sagte ein Philosoph, welcher die Jugend ‚verdarb‘ wie Sokrates“ (M III 6, 110). Die inquit-Formel signalisiert, dass wir es bei diesem Satz mit Erzählerrede zu tun haben, während der restliche Text aus direkter Figurende besteht. Neben dem Vorwurf der Gottlosigkeit (Asebie) lautete ein weiterer Anklagepunkt des athenischen Volksgerichts gegen Sokrates im Jahr 399 v. Chr., er verführe und verderbe die Jugend. In der Folge wurde er dazu verurteilt, den Becher mit dem tödlichen Schierlingsgift zu trinken (vgl. die *Apologie des Sokrates* in Platon 1852–1864, 1, 25–58 u. NK FW 340). Zu diesem „Bezug auf die Anklage gegen Sokrates“ siehe Hödl 2009, 401. Dass der im vorliegenden Passus genannte „Philosoph“ ein Jugendverderber gleich Sokrates sei, gibt nicht etwa die Ansicht des Erzählers, sondern diejenige der ‚öffentlichen Meinung‘ bzw. der ‚Ankläger‘ wieder, daher die sowohl zitierenden als auch distanzierenden Anführungszeichen um „verdarb“. Der so charakterisierte Philosoph ist eine nar-

rativ vermittelte fiktive Figur, mithin – wie der zunächst hier für einen Auftritt vorgesehene Zarathustra – nicht einfach mit N. als empirischem Autor gleichzusetzen. Kritisch zur philosophisch-jugendverderbenden Vergleichsfigur Sokrates als „Pessimist“ vgl. FW 340 (569, 30).

403, 23 f. *Gesetzt, sie ergriffen meine Lehre*] Die Wendung erinnert an den Beginn eines Heraklit-Fragments: „οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας“ – „Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 50). Dass die ‚unerwünschten Jünger‘ die „Lehre“ des sprechenden Philosophen nicht „ergriffen“ haben, liegt schon angesichts der unreal-konditionalen Formulierung nahe. An Heraklit (vgl. NK FW Vorspiel 41) gemahnt denn auch die „kriegerische“ „Denkweise“ (403, 25) des fiktiven Philosophen.

403, 24–28 *so würde der Erstere zu viel leiden, denn meine Denkweise erfordert eine kriegerische Seele, ein Wehethun-Wollen, eine Lust am Neinsagen, eine harte Haut, – er würde an offenen und inneren Wunden dahin siechen.*] Auch wenn nicht im Einzelnen deutlich wird, worin denn die „Lehre“ (403, 24) des sprechenden Philosophen besteht, charakterisiert er an dieser Stelle immerhin seine „Denkweise“ als kriegerische, aggressive, verletzende (zur ‚Philosophie des Wehtuns‘ vgl. schon FW 13 und erneut im Vierten Buch FW 325; siehe auch die ‚schmerzbringenden Heroen‘ in FW 318). Zu dieser martialischen „Lehre“, durch die der „Philosoph“ aus FW 32 zugleich in die Nähe des in FW 48 in die tiefe Vergangenheit projizierten „Gewaltmensch[en]“ (413, 14) rückt, passt auch, dass in einer Vorarbeit zu FW 32 für die Rolle des Philosophen zunächst Zarathustra vorgesehen war, heißt es doch in dessen Rede „Vom Lesen und Schreiben“: „Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewalththätig – so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.“ (Za I, KSA 4, 48, 1 u. 49, 8–10) Der im zu kommentierenden Passus geschilderte erste „Schüler“ (403, 22) ist offensichtlich kein solcher „Kriegsmann“ und ginge deshalb an der Lehre seines Meisters zugrunde, wenn er sie richtig verstünde; seine Anhängerschaft – und damit auch sein Überleben als Jünger – beruht also auf der Bedingung des Missverstehens. Gegen die „Lust am Neinsagen“, die dieser Jünger jedenfalls nicht teilt, richtet sich übrigens das sprechende Ich im prominenten ersten Abschnitt des Vierten Buchs (FW 276) mit seinem Bekenntnis zum „Amor fati“, wenn es ausruft: „Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Weg sehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“ (521, 22–27) Zu diesem Programm (mit dem freilich die oben angeführten anderen Abschnitte aus FW IV konfliktieren) dürfte der erste Jünger aus FW 32 eine größere Affinität verspüren.

403, 28–31 *Und der Andere wird sich aus jeder Sache, die er vertritt, eine Mittelmässigkeit zurecht machen und sie dergestalt zur Mittelmässigkeit machen, – einen solchen Jünger wünsche ich meinem Feinde.*] Hatte das sprechende Philosophen-Ich im Fall des ersteren Jüngers noch den Konjunktiv verwandt („würde“), so ist vom anderen Jünger im Indikativ („wird“) die Rede – weil sein Verhalten unabhängig vom richtigen oder falschen Verstehen der philosophischen Lehre seines Meisters sein dürfte. Als Vermittelmäßiger nivelliert der zweite Schüler ohnehin jede „Sache“ (was streng genommen bedeutet, dass er überhaupt nicht fähig ist, die Lehre seines Lehrers zu ‚ergreifen‘). Augenscheinlich empfindet der sprechende Philosoph diesen Jünger als noch ‚unerwünschter‘ denn den ersteren, wie aus der abschließenden Bemerkung hervorgeht, die das Sprichwort „Das wünsche ich meinem (ärgsten) Feinde nicht.“ (Wander 1867–1880, 5, 456) variiert und – entsprechend der kriegerischen „Denkart“ des Philosophen-Ichs – umkehrt.

Mit der hier zum Ausdruck gebrachten Verachtung des Mittelmäßigen durch den Philosophen kontrastiert das später entstandene nachgelassene Notat KGW IX 6, W II 2, 21, 1–8 (NL 1887, 10[175], KSA 12, 559, 25–560, 3): „Der Haß gegen die Mittelmäßigkeit ist eines Philosophen unwürdig: er 'es' ist / fast ein Gegenbeweis gegen seine 'Fragezeichen an seinem Recht auf' ‚Philosophie‘. Es genügt, ihr sich nicht zu 'Gerade deshalb, weil er die Ausnahme s ist,' / unterwerfen; im Übrigen soll er sie vertheidigen u. in Schutz nehmen: 'hat er das die Regel in Schutz zu nehmen, hat er allem Mittleren den guten Muth zu sich selber' wozu / es gehört, daß er ihr guten Muth zu sich selber 'zu erhalten.'“ Zur Verteidigung des Regel- und Mittelmäßigen vgl. auch NK 418, 14–16.

33.

Ausserhalb des Hörsaales.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881: „Um zu beweisen, daß im Grunde der M[ensch] doch ein gutartiges Thier ist, würde ich daran erinnern, wie leichtgläubig er gewesen ist. – So wäre gar die Wissenschaft ein Anzeichen davon, daß die M[ensch]h[eit] böser geworden ist? – An dem allgem[einen] Faktum daß die M[ensch]h[eit] böser ist als je, kann man nicht zweifeln: ein Jeder trägt jetzt den Essig der moral[ischen] Unzufriedenheit mit sich herum – das war in alten Zeiten nicht so u. nicht einmal so bei den wildesten u. unbändigsten Menschen.“ (M III 4, 206 f.) In der schon titelgleichen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 109, die mehrere Korrekturen enthält, sowie in der Druckfassung entfällt die Metapher vom „Essig der moral. Unzufriedenheit“ und findet eine Dialogisierung des Gedankengangs statt. Ließe sich in der ‚Vorstufe‘ die in Parenthese gesetzte Frage noch als soliloquistischer Ein-

wurf verstehen, so ist hingegen FW 33 schon durch die in Anführungszeichen stehenden Redebeiträge desjenigen, der das kurze Gespräch beginnt und dominiert, sowie durch seine adressatenbezogene Zielsetzung – „Um Ihnen zu beweisen“ (404, 2f.) – klar als Dialog erkennbar. Gleichwohl fehlen die bei den meistigen sonstigen Dialogen in FW (vgl. FW Vorspiel 4, FW Vorspiel 32, FW 93, FW 172, FW 181, FW 190, FW 255, FW 262, FW 320) zu findenden Figurenbezeichnungen „A.“ und „B.“ – ähnlich wie auch in FW 168 oder FW 237 (einen Sonderfall bilden darüber hinaus die narrativ vermittelten Dialoge mit personalisierten Figurenbezeichnungen FW 106 und FW 213). Zur Dialogform insbesondere in M und FW vgl. Zittel 2016, der indes gerade FW 33 unterschlägt, um stattdessen ebd., 83 fälschlich FW 123 als Dialog auszugeben.

Ausgehend von der Überschrift, die ein außerhalb eines Hörsaals stattfindendes Zwiegespräch annonciert, liegt der Gedanke an eine Unterhaltung zwischen Professor und Student nahe. Dessen Frage unterscheidet sich von der in ‚Vorstufe‘ aufgeworfenen dadurch, dass er lediglich nach dem von ihm nicht verstandenen Grund des Misstrauischer- und Bösergewordenseins des Menschen fragt, nicht aber schon die Wissenschaft als Ausweis dieser Entwicklung in Erwägung zieht. Wenn der dozierende Gesprächspartner die Frage nach dem „warum“ (404, 8) mit der ‚gegenwärtigen‘ Existenz bzw. Notwendigkeit „eine[r] Wissenschaft“ (404, 9) beantwortet, gibt auch er freilich keine Ursache, sondern lediglich ein „Anzeichen“ dafür an. In der Sekundärliteratur erhielt FW 33 bislang nur wenig Aufmerksamkeit; vgl. die punktuellen Bezugnahmen auf den Abschnitt bei Schoeck 1948, 99, Mabilie 2009, 43, Stellino 2015, 566 und Zittel 2015, 59.

404, 2–7 *Um Ihnen zu beweisen, dass der Mensch im Grunde zu den gutartigen Tieren gehört, würde ich Sie daran erinnern, wie leichtgläubig er so lange gewesen ist. Jetzt erst ist er, ganz spät und nach ungeheurer Selbstüberwindung, ein misstrauisches Tier geworden* [Zur Bestimmung des Menschen als Tier vgl. NK 372, 14–25; die Definition als „misstrauisches Tier“ begegnet erneut in FW 346 im Fünften Buch: „Denn der Mensch ist ein verehrendes Tier! Aber er ist auch ein misstrauisches“ (580, 14 f.). Die in FW 33 vom ersten Gesprächspartner vertretene These, der Mensch sei ursprünglich („im Grunde“) ein ‚gutartiges Tier‘, hat ihren wohl prominentesten Vorläufer in Rousseau. In dessen 1755 erschienenem *Discours sur l'inégalité* wird der „homme naturel“ bzw. „homme sauvage“ nicht nur ausdrücklich unter die Tiere eingereiht (vgl. Rousseau 1755, 12: „un animal“), sondern – gegen Hobbes’ pessimistische Anthropologie, die den Menschen im ‚Naturzustand‘ aggressiv denkt – auch ausdrücklich mit „bonté“ und „pitié naturelle“ ausgestattet (ebd., 115). Eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit, die von der Leichtgläubigkeit zum Misstrauen führt, erzählt zu Beginn des Dritten Buchs FW 110, wo allerdings nicht, wie im Fortgang von FW 33 das Misstrauischer- als Böserwerden gefasst,

sondern darin vielmehr eine Umwertung des Bösen zum Guten gesehen wird: „die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch [...], alle ‚bösen‘ Instincte“ hätten „zuletzt das Auge und die Unschuld des Guten“ bekommen (471, 1–6).

404, 7 *ja! der Mensch ist jetzt böser als je.*] Ein nachgelassenes Notat aus dem Herbst 1881 ähnelt diesem Fazit des ersten Sprechers in FW 33: „die Menschheit ist schlechter geworden“ (NL 1881, 12[98], KSA 9, 594).

404, 8–10 *warum sollte der Mensch jetzt misstrauischer und böser sein? – „Weil er jetzt eine Wissenschaft hat, – nöthig hat!“ –*] Die Frage nach dem Grund des Misstrauischer- und Böserseins des ‚jetzigen‘ gegenüber dem ‚ursprünglichen‘ Menschen, die sich auch mit Betonung des „und“ so verstehen ließe, dass sie nach dem Zusammenhang von Misstrauen und Bosheit fragt, beantwortet der Gesprächspartner mit dem Hinweis auf das (Nötig-)Haben der „Wissenschaft“ nicht wirklich. Zwar mag letztere als Beleg des menschlichen Misstrauens bzw. Genauer-Wissenwollens erscheinen; allerdings folgt daraus weder, weshalb der Mensch im Laufe der Zeit misstrauischer geworden ist, noch lässt sich daraus ableiten, inwiefern dies als „böse[]“ gelten kann. Dass das Misstrauischwerden gar keinen „Grund“ braucht, wird zur gleichen Zeit in NL 1882, 3[1], KSA 10, 102, 3–5 dekretiert: „Wir werden mißtrauisch, nicht weil wir einen Grund dazu finden, sondern ‚wir finden immer einen Grund dazu‘, mißtrauisch zu sein, wenn wir mißtrauisch werden.“ Und dass die Wissenschaft und das Böse beim ‚mittleren‘ N. nicht notwendig verschränkt sind, zeigt etwa das Nachlass-Notat NL 1880, 1[46], KSA 9, 16, 5–10, das gerade die Beseitigung der Vorstellung von der Bösartigkeit des Menschen als genuine Leistung der Wissenschaft anführt, die ihre ‚ungesunden‘ Wirkungen kompensiere: „Gesetzt, es würde durch die Wissenschaft sehr vielen zufriedenen Vorstellungen und mancher angenehmen Faulheit ein Ende gemacht, so wirkt sie ungesund. Aber dagegen ist zu rechnen, daß sie sehr viele Unzufriedenheit beseitigt und namentlich die schrecklichen Vorstellungen aller bösen Philosophien und Religionen, daß wir durch und durch böse sind [...]“.

Vgl. dagegen aber die nur wenig später entstandene Aufzeichnung NL 1880/1881, 8[103], KSA 9, 404, 16 u. 23–25, die die „Aufgabe der Wissenschaft“ zwar ähnlich darin sieht, das „Fundament“ „des Christenthums“ zu „zertrümmern“, und hinzufügt: „D. h. freilich, nach jetzigem Begriff: die Menschen böse machen, egoistisch usw.“ Vgl. auch M 432, wo es zu Beginn zwar noch heißt: „Es giebt keine alleinwissendmachende Methode der Wissenschaft! Wir müssen versuchsweise mit den Dingen verfahren, bald böse, bald gut gegen sie sein“ (KSA 3, 266, 2–5), während der Schlusssatz jedoch aus der Außenperspektive formuliert: „Wir Forscher sind wie alle Eroberer, Entdecker,

Schifffahrer, Abenteuerer von einer verwegenen Moralität und müssen es uns gefallen lassen, im Ganzen für böse zu gelten.“ (Ebd., 12–14)

34.

Historia abscondita.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881: „Ein großer M[ensch] hat eine rückwirkende Kraft, alle Geschichte wird auf eine Wage gestellt, u. tausend Geheimnisse [der Vergangenheit] kriechen aus ihren Winkeln. / es ist 'jedesmal' als ob man 'bis dahin' noch gerade manches 'das Wesentliche' von der Vergangenheit nicht gewußt hätte“ (N V 7, 124). Vgl. auch M III 4, 148: „Jeder große Mensch hat eine rückwirkende Kraft, alle Geschichte wird wieder auf die Wage gestellt, und tausend Geheimnisse der Vergangenheit kriechen aus ihren Schlupfwinkeln – in seine Sonne. Es ist jedesmal, als ob man von dem Vergangenen gerade das Wesentlichste nicht gewußt habe.“ Die lateinische Überschrift der Druckfassung (deutsche Übersetzung: „verborgene Geschichte“) wandelt die traditionelle Formel vom „deus absconditus“ ab, indem sie das Theologumenon vom ‚verborgenen Gott‘, das N. vor allem von seiner Pascal-Lektüre her bekannt war (vgl. NK KSA 5, 16, 12), in säkularisierender Weise auf die (Welt-)Geschichte überträgt.

Auf diese und weitere Formen der Geschichtsbetrachtung in FW zielt wohl Jacob Burckhardt ab, wenn er in seinem auf den 13. September 1882 datierten Antwortschreiben auf die Zusendung von FW seine Hoffnung äußert, N. würde sich künftig noch stärker und ausdrücklicher historischen Themen zuwenden: „Was mir aber immer von Neuem zu schaffen giebt, ist die Frage: was es wohl absetzen würde wenn Sie Geschichte docirten? Im Grunde wohl lehren Sie immer Geschichte und haben in diesem Buch manche erstaunliche historische Perspective eröffnet, ich meine aber: wenn Sie ganz ex professo die Weltgeschichte mit Ihrer Art von Lichtern und unter den Ihnen gemäßen Beleuchtungswinkeln erhellen wollten? Wie hübsch vieles käme – im Gegensatz zum jetzigen Consensus populorum – auf den Kopf zu stehen?“ (KGB III 2, Nr. 144, S. 288 f., Z. 11–19; vgl. hierzu Campioni 2010b, 19) Geradezu als „Absage an Burckhardts spezifische Weise der Vereinnahmung von Historie“ liest freilich Müller 2005, 69 das „Theorem von der ‚Historia abscondita‘“ in FW 34, dessen „philosophische Relevanz“ Burckhardt bei aller Aufgeschlossenheit „für den genealogischen Perspektivismus als historiographischem [sic] Ansatz“ jedoch verkenne (ebd., 70 f.).

Dass die Formel vom „genealogischen Perspektivismus“ für das in FW 34 vertretene Geschichtsverständnis glücklich gewählt ist, kann indes durchaus bezweifelt werden, insofern es sich dabei wohl kaum um ein ernst gemeintes

programmatisches „Theorem“ handeln dürfte. Eher schon trägt der Text parodistische Züge, wenn er auf spezifische Weise an eine heroische Geschichtsauffassung im Ausgang von Hegel anknüpft, wie sie sich in dessen Diktum über Napoleon als „Weltseele [...] auf einem Pferde“ (Hegel 1887, 68) verdichtete und besonders wirkungsmächtig von Thomas Carlyle (1795–1881) weiterentwickelt wurde, der den Gang der Geschichte auf das Wirken großer Persönlichkeiten zurückführte. So etwa in seinem Werk *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History* (1841), das N. in der deutschen Übersetzung *Über Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche in der Geschichte* (1853) rezipierte. Bemerkenswerterweise wendet sich M 298 jedoch ausdrücklich gegen den historischen „Heroen-Cultus und seine Fanatiker“ (KSA 3, 221, 6; hierzu NK 3/1, S. 326–328). Gegen Ende dieses Textes wird Carlyle sogar ein „alte[r] anmaassliche[r] Wirr- und Murrkopf[]“ genannt (KSA 3, 222, 16). Zu Carlyle vgl. auch FW 97, bes. NK 451, 29–31. FW 34 greift dagegen selbst das Thema des „grosse[n] Mensch[en]“ (404, 12) als geschichtsbildende Kraft auf – allerdings, und darin besteht die Pointe des Textes, in zurückwirkender Weise, so dass man von einer flexiblen ‚nachträglichen Teleologie‘ sprechen könnte, die die Geschichte immer wieder neu – nämlich auf einen jeweiligen großen Menschen hin – zu schreiben erlaubt, weshalb „gar nicht abzusehen [ist], was Alles einmal noch Geschichte sein wird“ (404, 16 f.).

Zum Konzept des ‚großen Mannes‘, das mit Blick auf dessen zerstörerisches Wirken schon FW 28 behandelte und das gegen Ende des Dritten Buchs mehrere ironische Brechungen erfährt, siehe NK FW 208. Die Vorstellung von einer ‚verborgenen Geschichte‘ klingt übrigens bereits in M 307 ab, wo die „Weltgeschichte“ zur „unergründlichen Wirklichkeit“ erklärt wird (KSA 3, 224, 30 u. 225, 5 f.). Aus der Sekundärliteratur vgl. zu FW 34 auch Borsche 1985, 65, Picht 1988, 310, Meyer 1998, Born 2010, 193 und Müller 2020b, 166.

404, 17 *vielleicht*] Nachträglich in die titelgleiche ‚Reinschrift‘ (M III 6, 104) eingefügt.

404, 18 *unentdeckt*] In M III 6, 104 korrigiert aus: „unbekannt“.

35.

Ketzerei und Hexerei.] Folgende ‚Vorstufe‘ unterscheidet sich leicht von der Druckfassung: „Anders denken als Sitte ist – ist nicht Wirkung des Intellectes, sondern von Neigungen, loslösenden, isolirenden, trotzigten oder feigen oder schadenfrohen und hämischen: Ketzerei ist ein Seitenstück der Hexerei, und gewiß nichts Harmloses, oder gar Verehrungswürdiges. – So lange alle Welt an das Böse im M[enschen] glaubt, wird er immer böser. So brachte das

große verdoppelte Mittelalter, die Reformation, die beiden Gattungen böser M[enschen] im größten Maaßstabe hervor, die Hexen und die Ketzer (dh. solche, welche Lust haben, das was herrscht (an Menschen u. Meinungen) zu schädigen.“ (M III 1, 95) Der Hauptunterschied zu FW 35 besteht darin, dass der im letzten Satz des Notats hinter „Reformation“ stehende Passus in leicht veränderter Form vorgezogen wurde und an die Stelle des gestrichenen Satzes getreten ist: „So lange alle Welt an das Böse im M[enschen] glaubt, wird er immer böser.“ Diese Änderung ist insofern bedeutsam, als sie den Aspekt der Fremdzuschreibung, der Projektion, die zur *self-fulfilling prophecy* wird, außen vor lässt. Die im vorliegenden Abschnitt vorgenommene Engführung von „Ketzeri“ und „Hexerei“ beschreibt beide als selbstbewusst „böse“ Menschen, die im lustvollen Selbstbewusstsein gerne anderen „Menschen“ (im Fall der Hexen) bzw. anderen „Meinungen“ (im Fall der Ketzer) Schaden zufügen. Damit unterscheidet sich FW 35 von der gegen Ende des Dritten Buchs erfolgenden Reflexion über die Hexenprozesse in FW 250, die eine „Schuld der Hexerei“ (515, 22) prinzipiell bestreitet. Als Vorläufer der Wissenschaften erscheinen „Zauberer, Alchymisten, Astrologen und Hexen“ hinwiederum in FW 300 (539, 1 f.). Größere Nähe zu FW 35 weist das Nachlass-Notat NL 1881, 11[86], KSA 9, 473, 15–19 auf: „Die Thatsache an der Hexerei ist, daß ungeheuerere Massen Menschen damals die Lust empfanden, Anderen zu schaden und sich schädigend zu denken, ebenfalls in Gedanken sinnlich auszuschweifen und sich mächtig im Bösen und Gemeinsten zu fühlen. Woher das? – ist die Frage.“ Die Handschrift dieses Notats steht bezeichnenderweise zusammen mit der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ zu FW 35 in M III 1, 95. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen findet sich in M III 6, 84 f. Vgl. neben den im Folgenden angeführten Titeln aus der Sekundärliteratur auch Hudgens 2016, 180 und Alfano 2019b, 247.

404, 31–405, 3 *Die Reformation, eine Art Verdoppelung des mittelalterlichen Geistes, zu einer Zeit, als er bereits das gute Gewissen nicht mehr bei sich hatte, brachte sie beide in grösster Fülle hervor.*] Im Dritten und Fünften Buch von FW erhalten die Reformation bzw. Luther noch größere Aufmerksamkeit, namentlich in FW 146, FW 148, FW 149 und FW 358. Dass die Reformation im vorliegenden Passus als retardierendes Moment im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit erscheint, passt zu Gedanken, die bereits in MA artikuliert wurden. Vgl. MA I 26, KSA 2, 47, 1–6: „So zeugt zum Beispiel Luther’s Reformation dafür, dass in seinem Jahrhundert alle Regungen der Freiheit des Geistes noch unsicher, zart, jugendlich waren; die Wissenschaft konnte noch nicht ihr Haupt erheben. Ja, die gesammte Renaissance erscheint wie ein erster Frühling, der fast wieder weggeschneit wird.“ Vgl. auch besonders den „Renaissance und Reformation“ überschriebenen Abschnitt MA I 237, wo es

heißt: „Dagegen [sc. gegen die Renaissance] hebt sich nun die deutsche Reformation ab als ein energischer Protest zurückgebliebener Geister, welche die Weltanschauung des Mittelalters noch keineswegs satt hatten und die Zeichen seiner Auflösung, die ausserordentliche Verflachung und Veräusserlichung des religiösen Lebens, anstatt mit Frohlocken, wie sich gebührt, mit tiefem Unmuth empfanden.“ (KSA 2, 199, 16–22) Zu FW 35 vor dem Hintergrund des auch später bei N., etwa in AC 61 (siehe NK 6/2, S. 299–311), noch begegnenden Gegensatzes von Reformation und Renaissance vgl. schon Reinmöller 1938, 28 f. und erneut Berthold 1999, 148.

Orsucci 1996, 357 bringt den hier zu kommentierenden Passus aus FW 35 in Verbindung mit dem zweiten Band der von dem katholischen Priester Johannes Janssen verfassten *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. Dieser Band wird zwar, anders als der erste Band (Janssen 1878) und der von N. intensiv durchgearbeitete Replik- und Eränzungsband *An meine Kritiker* (Janssen 1882) nicht in NPB aufgeführt. N.s Brief an Köselitz vom 5. Oktober 1879 ist jedoch zu entnehmen, dass er auch den zweiten Band besaß: „über Luther bin ich nach längerer Zeit außer Stande, in ehrlicher Weise etwas Verehrendes zu sagen: die Nachwirkung einer mächtigen Materialsammlung über ihn, auf die mich J. Burckhardt aufmerksam machte. Ich meine Jans(s)en Gesch(ichte) des deutschen Volkes Bd. II. in diesem Jahre erst erschienen (ich besitze es)“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 889, S. 451, Z. 32–37). Zu vermuten steht, dass die in NPB 320 genannte Buchhändlerrechnung vom 8. Mai 1879, auf der „lediglich: Janssen“ steht, statt Janssens Ausgabe von *Joh. Friedrich Böhmer's Leben und Anschauungen* (1869) den zweiten Band der *Geschichte des deutschen Volkes* betrifft. Am 10. November 1882 berichtet N. Franz Overbeck über seine Lektüre des Ergänzungsbandes (Janssen 1882): „Für das Buch von Jans(s)en bin ich Dir großen Dank schuldig, es präcisirt vorzüglich alles Unterscheidende zwischen seiner und der protestantischen Auffassung (der ganze Handel läuft auf eine Niederlage des deutschen Protestantismus hinaus – jedenfalls der protestantischen ‚Geschichtsschreibung‘) Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt. Die Renaissance bleibt mir immer noch die Höhe dieses Jahrtausends; und was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den ‚Individualismus‘ jener Epoche.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 327, S. 275 f., Z. 20–29) Zum Einfluss Janssens auf das Luther- bzw. Reformationsbild bei N. vgl. NK KSA 5, 66, 19–22 u. NK KSA 6, 251, 12–26, ferner Reschke 2016b, 38–40 u. 45 f. und Sommer 2017b, 601 f.

Janssen selbst stellt allerdings die Reformation gerade nicht als „Verdoppelung“ oder Verlängerung des Mittelalters dar, sondern sieht, wie auch Orsucci 1996, 357 bemerkt, Luthers Reformation als Zerstörung der „hohe[n] Kultur“ des Mittelalters an. Wenn Orsucci ebd. dennoch FW 35 ins Spiel bringt, um zu

belegen, „von welchem Interesse“ Janssen für N. war, so bezieht er sich dafür auf eine Stelle, an der Janssen schreibt: „Luther und Melancthon benutzten zum Kampfe gegen die Kirche den im Volke vorhandenen Aberglauben an allerlei ‚Monstra und Portenta‘“ (Janssen 1879, 280; zitiert bei Orsucci 1996, 356). Von Hexen oder Hexerei ist im zweiten Band von Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* allerdings nicht eigens die Rede – anders als in anderen Lektüren N.s wie etwa Hellwalds *Culturgeschichte*, in der es heißt, die „Hexenprocesse gediehen üppig“ in „der Reformationszeit“ (Hellwald 1875, 703; vgl. auch ebd., 617, wo betont wird, dass die „Wurzeln“ dieser Prozesse „in das Mittelalter zurückreichen“). Erst im achten Band, der allerdings 1894 erschienen ist, geht auch Janssen ausführlich auf die „Ausbreitung des Hexenglaubens seit dem Ausbruch der Kirchenspaltung“ (Kap. IV) ein und hält fest: „Durch Luther erhielt der Glaube an die Macht und Wirksamkeit des Teufels, der in allen Menschen thätig sei und namentlich auch durch die Hexen und Zauberer seine Künste übe, eine Ausdehnung, wie er sie früher nie besessen hatte.“ (Janssen 1894, 523) Allerdings konnte N. in Janssens zweitem Band sehr wohl von „Ketzererei“ lesen – bezeichnenderweise über Luther selbst, der von der katholischen Kirche bzw. von den Reichsständen des Heiligen Römischen Reiches „für einen offenbaren Ketzer“ gehalten wurde (Janssen 1879, 153; zur römischen Sicht auf Luther als „Ketzer“ vgl. Reinhardt 2017).

Am ehesten kommt als Stichwortgeber für die Luther/Reformation-Hexen-Thematik William Edward Hartpole Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* (1873) in Frage, deren beide Bände N. gründlich gelesen hat. Zu Lecky 1873 als Hexenquelle N.s siehe auch NK FW 250. Vgl. Lecky 1873, 1, 6: „Die Leichtgläubigkeit, welche Luther in allen mit dem Teufelswesen in Verbindung stehenden Dingen an den Tag legte, war selbst für sein Zeitalter erstaunlich, und so oft er über Hexerei redete, war seine Sprache emphatisch und rücksichtslos. ‚Ich will kein Mitleid mit diesen Hexen haben‘, rief er aus, ‚ich wünsche, dass man sie allesammt verbrenne!‘“ (N.s Unterstreichungen; die Lutherzitate am Rand mit „NB!“ versehen.) Vgl. auch ebd., 46: „Wir haben in dem Leben Luther’s einen schlagenden Beleg für den Einfluss der Reformation auf die Hexerei und für die Denkungsweise, welche sie eine Zeit lang unterhielt. Kein Zug war schärfer in seinem Charakter ausgeprägt, als das starke und leidenschaftliche Gefühl der Sündhaftigkeit.“ (N.s Unterstreichung; der letzte Satz mit Randmarkierung versehen.) Der Witz von FW 35 besteht darin, dass sich „Ketzer“ wie Luther und „Hexen“, gegen die er predigte, auf einer Ebene wiederfinden und gleichermaßen als „böse“ Gewächse der Reformation erscheinen. Zum Themenkomplex *Luther und die Hexen* aus Sicht der neueren (rechts)historischen Forschung vgl. Hirte 2017.

405, 1f. zu einer Zeit, als er bereits das gute Gewissen nicht mehr bei sich hatte,] Fehlt noch in M III 6, 84.

36.

Letzte Worte.] FW 36 ist durch zwei Gedankenstriche zwischen Sätzen klar in drei Teile untergliedert. Die ersten beiden parallelisieren zunächst die römischen Kaiser Augustus (405, 5–13) und Nero (405, 13–17) hinsichtlich der ihnen – aufgrund ihrer angeblichen letzten Worte – gleichermaßen zugeschriebenen Schauspielerqualitäten. Als Gegenbeispiele hierzu werden der uneitel sterbende griechische Philosoph Sokrates sowie vor allem im dritten Teil der schweigsam-(selbst)quälerische römische Kaiser Tiberius (405, 17–27) angeführt. Textgenetisch verklammert ist FW 36 mit dem Abschnitt FW 340 aus dem Vierten Buch. Vgl. NK 405, 16 f. Siehe auch im Zweiten Buch FW 95, wo „die letzten Worte Chamfort’s“ (450, 26 f.) thematisiert werden. Deutungsansätze zu FW 36 bieten Kaufmann 1982, 467, für den sich hier wie auch in FW 328 und FW 340 „Nietzsches Bewunderung für Sokrates“ zeigt, in diesem Fall für dessen „lautere Schlichtheit des Sterbens“ (zu „Socrates’ power of silence“ vgl. noch Anderson 2014, 138), sowie Löw 1982, 196, der in den späten Selbstmaskierungen N.s in seinen sog. Wahnsinnszetteln als „Dionysos“ und „Christus“ ein Gegenstück zu dem im ersten Teil des Textes dem sterbenden Kaiser Augustus vorgehaltenen Fallenlassen seiner Maske sieht. Montinari führt FW 36 in KGW IV 4, 462 als Beispiel dafür an, dass N. „die Gestalt des römischen Kaiser Tiberius [...] vielfach interessiert hat“ und verweist hierfür auch auf M 460 (vgl. NK KSA 3, 277, 2) und JGB 55 (vgl. NK KSA 5, 74, 3–8). Dass Tiberius in FW 36 durch seine Schweigsamkeit zum historischen Exempel für „greatness and profundity of spirit“ werde, ergänzt Angier 2006, 121. Man kann die Rolle des (Selbst-)Quälers Tiberius im vorliegenden Text allerdings auch weniger positiv verstehen; vgl. NK 405, 17 f. und NK 405, 24.

In N V 7, 43 f. und N V 7, 45 f. finden sich mehrere ‚Vorstufen‘ zu FW 36. Die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 94 weist nur wenige Änderungen auf; den Titel hat N. mit Bleistift auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 95 notiert. Ebenfalls mit Bleistift hat N. über dem Text festgehalten, schließlich aber gestrichen: „Schluß von S. 16.“ Gemeint ist die dort zu findende ‚Reinschrift‘ zu FW 340, unter der entsprechend zu lesen ist: „Fortsetzung auf S. 91“ (M III 6, 244).

405, 5 *dass der*] In M III 6, 94 korrigiert aus: „dass auch der“.

405, 7 f. *und der ebenso schweigen konnte wie irgend ein weiser Sokrates*] In M III 6, 94 korrigiert aus: „und ebenso schweigen konnte als der weiseste Sokrates“.

405, 10 f. *dass er eine Maske getragen und eine Komödie gespielt habe*] Das „Komödienspiel der Berühmten“ thematisiert bereits der unter diesem Titel stehende Abschnitt FW 30.

405, 10 *getragen und*] In M III 6, 94 korrigiert aus: „getragen habe“.

405, 13 *Plaudite amici, comoedia finita est!*] Deutsche Übersetzung: „Klatscht Beifall Freunde, die Komödie ist aus!“ In verkürzter Form („plaudite amici“) bringt N. das Zitat auch schon in PHG 7, KSA 1, 833, 16 u. MA II VM 24, KSA 2, 388, 21 f. Nach Suetons Lebensbeschreibung des Augustus im zweiten Buch von *De Vita Caesarum* handelt es sich um die (vor)letzten Worte des Augustus: „Supremo die identidem exquirens, an jam de se tumultus foris esset, petito speculo capillum sibi comi ac malas labantes corrigi praecepit. Et admissos amicos percunctatus, Ecquid iis videretur mi[ni]mum vitae commode transegi-se, adjecit et clausulam: / Εἰ δὲ πᾶν ἔχει καλῶς, τῷ παιγνίῳ / Δότε κρότον, καὶ πάντες ὑμεῖ μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε. / Omnibus deinde dimissis, dum aduenientes ab Urbe de Drusi filia aegra interrogabat, repente in osculis Liviae /233/ et in hac voce defecit: Livia, nostri *conjugii memor vive, ac vale!* sortitus exitum facilem, et qualem semper optaverat.“ (II 99; Sueton 1820, 232 f.) – „An seinem letzten Lebenstage erkundigte er sich von Zeit zu Zeit, ob das Publikum seinetwegen etwa schon in Unruhe wäre, foderte einen Spiegel, lies sich das Haar kämmen und die eingefallenen Wangen wieder in Ordnung bringen. Seine Freunde, /264/ denen er hierauf den Zutritt erlaubte, fragte er: ‚Ob er auf der Schaubühne des Lebens seine Rolle gut gespielt habe?‘ mit dem Beyfügen: ‚Seyd ihr damit zufrieden, so bezeugt uns euern Beyfall und klatschet in die Hände.‘ Er beurlaubte hierauf jedermann, und während dem er sich noch bey einigen, die so eben von Rom kamen, nach des Drusus kranken Tochter erkundigte, verschied er plötzlich an den [...] Lippen der Livia, und seine letzten Worte waren: ‚Lebe wohl, Livia, und erinnere dich allezeit unserer Ehe.‘ Er starb also, wie er sich oft gewünscht hatte, eines schnellen und sanften Todes.“ (Sueton 1788–1789, 1, 263 f.) In derselben Formulierung wie 405, 13 soll übrigens auch Beethoven nach seinem ersten wissenschaftlichen Biographen Ludwig Nohl im Sterbebett das Augustus-Zitat gebracht haben (vgl. Nohl 1877, 781 u. 783).

405, 14 *qualis artifex pereo!*] Deutsche Übersetzung: „Welch ein Künstler stirbt mit mir!“ Dieses Nero-Zitat stammt ebenfalls aus Suetons *De Vita Caesarum* (VI 49, 1; vgl. Sueton 1820, 568 bzw. Sueton 1788–1789, 2, 249). Als ‚allerletzte Worte‘ Neros werden dort (VI 49, 4) freilich die folgenden angeführt: „*Sero, et, Haec est fides.*“ (Sueton 1820, 568) – „zu spät: heißt das Treue?“ (Sueton 1788–1789, 2, 250)

405, 15 f. *Histrionen-Eitelkeit! Histrionen-Schwatzhaftigkeit!*] Histrionen sind Schauspieler im antiken Rom (vgl. Pierer 1875–1879, 10, 346 u. NK KSA 6, 30, 4). Eitelkeit und Schauspielerei werden bei N. auch sonst oft miteinander assoziiert. Vgl. etwa Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 184, 19–21: „Gute

Schauspieler fand ich alle Eitlen: sie spielen und wollen, dass ihnen gern zugehört werde, – all ihr Geist ist bei diesem Willen.“

405, 16 f. *das Gegenstück zum sterbenden Sokrates!*] Zum „sterbenden Sokrates“ und zu dessen ‚letztem Wort‘ (er starb also keineswegs schweigend, wenn auch verrätselnd): „Oh Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig“ (569, 26), vgl. im Vierten Buch FW 340. Nicht nur thematisch, sondern auch genetisch sind die beiden Abschnitte miteinander verklammert: Wie die ‚Reinschrift‘ erkennen lässt, plante N. zunächst, aus den Aufzeichnungen zu FW 36 und FW 340 einen einzigen Text zu erstellen (vgl. M III 6, 94 und M III 6, 244). Nimmt man den später folgenden Abschnitt als Interpretament hinzu, so ergibt sich auch eine Gemeinsamkeit zwischen den letzten Worten des Sokrates, die dort als Bewertung des (eigenen) Todes als Erlösung vom Leben gedeutet werden, und den in FW 36 imaginierten letzten Worten des Tiberius, in denen dieser die Lebensverkürzung ebenfalls als Wohltat auffasst (obschon in bedauerndem Bezug auf seine Opfer). Vgl. 405, 20–22: „Ich Narr, der ich so vielen das Leben verkürzte! War ich dazu gemacht, ein Wohltäter zu sein?“ Zum thematischen Zusammenhang zwischen FW 36 und FW 340 vgl. auch Higgins 2000, 129 f.

405, 17 f. *Aber Tiberius starb schweigsam, dieser gequälteste aller Selbstquäler!* Der römische Kaiser Tiberius (42 v. Chr. bis 37 n. Chr.) regierte in den Jahren 14–37 n. Chr. als Nachfolger des Kaisers Augustus. Durch die Heirat seiner Mutter mit diesem war er Augustus’ Stiefsohn geworden. Er galt als melancholisch, menschenfeindlich und argwöhnisch (vgl. auch M 460, KSA 3, 277) und trug inoffiziell den Beinamen *tristissimus hominum* („traurigster Mensch“). Noch die 2002 erschienene Tiberius-Biographie des Althistorikers Zvi Yavetz trägt bezeichnenderweise den Titel *Der traurige Kaiser*.

Vom Fortgang des Abschnitts her wird deutlich, dass hier die Qualen des Tiberius nach dem Muster von Schopenhauers Erklärung der moralischen Phänomene der Bosheit und Grausamkeit im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* modelliert werden. Schopenhauer leitet die Bosheit aus einem übermäßigen Wollen ab, mit dem zugleich ein unerträgliches Leiden einhergeht, das sich bei bösen Menschen auch physiognomisch ausdrückt: „Dieserhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich ist, trägt schon der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des innern Leidens: selbst wenn sie alles äußerliche Glück erlangt haben, sehen sie stets unglücklich aus [...]. Aus dieser, ihnen ganz unmittelbar wesentlichen, innern Quaal geht zuletzt sogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entsprungene, sondern uneigennützige Freude an fremdem Leiden hervor, welche die eigentliche Bosheit ist und sich bis zur Grausamkeit steigert.“

gert [...] /430/ [...]: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 429 f.) Genau diese Lust am „Anblick fremder Leiden“ wird in dem imaginierten inneren Monolog des Tiberius auf dem Sterbebett in 405, 20–24 dem Kaiser zugeschrieben (vgl. NK 405, 24).

405, 20 *Das Leben – das ist ein langer Tod.*] Der Gedanke einer Einheit von Leben und Sterben, wie er hier dem sterbenden Tiberius imaginativ in den Mund gelegt wird, hat eine lange Geschichte, die bis in die Antike zurückreicht. Schon bei den – in FW 12 (vgl. 383, 20–28) genannten – Stoikern ist er zu finden, so bei Seneca, der forderte: „tota vita descendum est mori“ (*De brevitate vitae* VII 3; Seneca 1852–1862, 1, 203) – „all sein Lebtag muß man sterben lernen“ (Seneca 1828–1832, 5, 566), denn: „male vivet, quisquis nesciet bene mori.“ (*De tranquillitate animi* XI 4; Seneca 1852–1862, 1, 187) – „Der lebt gewiß schlecht, der nicht gut zu sterben weiß.“ (Seneca 1828–1832, 4, 410) Und Cicero übernahm von Platon den Ausspruch „tota enim philosophorum vita [...] commentatio mortis est“ (*Disputationes Tusculanae* I 30, 74; Cicero 1835, 99 – „Ist ja doch das ganze Leben der Philosophen [...] eine Todes-Betrachtung“, Cicero 1826–1861, 1, 84; vgl. *Phaidon* 80e–81a: „τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου;“, Platon 1852–1864, 1, 108 – „das heißt aber nichts Anderes als: weil sie [die Seele] auf richtige Art philosophirte und sich gerne und in Wirklichkeit um das Todtsein bemühte; – oder sollte Dieses nicht ein Bemühen um den Tod sein?“, Platon 1853–1874, I/4, 471). Der in FW 22 genannte Montaigne wiederum münzte dies später zu dem bekannten Diktum um: „Philosophieren heißt sterben lernen.“ (Der Titel des 19. Kapitels im ersten Buch der *Essais* lautet wörtlich: „Que philosopher c'est apprendre à mourir“, Montaigne 1864, 27; in Montaigne 1753–1754, 1, 103 übersetzt mit: „Daß Philosophiren sterben lernen heiße“.)

Auch die (im Titel von FW 324 anzitierte) mittelalterliche Antiphon *Media vita in morte sumus*, die Luther mit den Worten übersetzt: „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen“ (so im *Evangelischen Gesangbuch*, Nr. 518), enthält diesen Gedanken, der noch im 20. Jahrhundert eine existenzialphilosophische Renaissance erlebte. So zitiert etwa Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) den Ausspruch aus dem um 1400 entstandenen Werk *Der Ackermann aus Böhmen* des Johannes von Tepl: „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zum Sterben“ (HGA 2, 326), um seine These zu illustrieren, dass die menschliche Existenz ein „Sein zum Tode“ ist: „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ (Ebd.) Die Vorstellung, dass Leben immer auch Sterben heißt und letzteres im Moment der Geburt beginnt, findet sich unter anderem ebenfalls bei Jean Paul: „Sobald wir anfangen zu leben, drückt oben das Schicksal den Pfeil des Todes aus der Ewigkeit ab – er fliegt

so lange als wir athmen, und wenn er ankommt, so hören wir auf.“ (Jean Paul 1826–1838, 11/1, 116)

Den Zusammenhang von Leben und Sterben thematisiert bereits FW 26 – dort allerdings ohne eine ausdrückliche figurenperspektivische Brechung, wie sie in FW 36 dadurch zustande kommt, dass ein ‚innerer Monolog‘ des Tiberius im Angesicht des Todes imaginiert wird. Stattdessen dekretiert die Sprechinstanz in FW 26 in eigener Sache: „Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will“ (400, 2f.). Hierbei wird freilich nicht das Leben als Tod, d. h. als Sterbeprozess, sondern als Tötungsakt konzipiert (vgl. NK FW 26).

405, 20 f. *Ich Narr, der ich so Vielen das Leben verkürzte!* In den letzten Jahren seiner Herrschaft ließ Tiberius zur Abschreckung jährlich hunderte römische Bürger hinrichten, denen ein verbrecherischer oder unsittlicher Lebenswandel vorgeworfen wurde. Die Leichen wurden öffentlich ausgestellt, weshalb die Bürgerschaft der Hauptstadt ihren Kaiser fürchtete und hasste, was auch einen Hintergrund für sein am Ende von N.s Text erwähntes Ersticktwerden „mit Bettkissen“ (405, 26) bildet. Dem hiermit alludierten Gerücht nach soll der folgende Kaiser Caligula seinen Großonkel Tiberius auf diese Weise umgebracht haben.

405, 22 f. *Ich hätte ihnen das ewige Leben geben sollen: so hätte ich sie ewig sterben sehen können.* Die Rede vom „ewige[n] Leben“ erinnert an die christliche Jenseitsverheißung für die Gläubigen. Eine Verbindung zwischen Tiberius und Jesus besteht darin, dass dessen Kreuzigung (um 30 n. Chr.) in die Herrschaftszeit des Kaisers fiel, worauf der römische Historiograph Tacitus mit den Worten hinweist: „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.“ (*Annalen* XV 44; Tacitus 1857–1862, 2, 229) – „Der Urheber dieses Namens ist Christus, welcher unter der Regierung Tibers /852/ vom Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet worden war.“ (Tacitus 1781, 2, 851 f.) Der im Neuen Testament verschiedentlich erwähnte Cäsar bzw. Kaiser ist Tiberius, der aber nur im Lukas-Evangelium einmal namentlich genannt wird: „In dem fünfzehnten Jahr des Kaiserthums Kaisers Tiberii, da Pontius Pilatus Landpfleger in Judäa war, und Herodes ein Vierfürst in Galiläa [...]; Da Hannas und Caiphas Hohepriester waren: Da geschah der Befehl Gottes zu Johannes, Zacharias Sohn, in der Wüste.“ (Lukas 3, 1 f. = Die Bibel: Neues Testament 1818, 70) Mit dem jüdisch-christlichen Gott selbst vergleicht NL 1880/1881, 8[27] Tiberius; hierzu NK FW 140.

405, 24 *qualis spectator pereor!* Deutsche Übersetzung: „Welch ein Zuschauer geht mit mir zugrunde!“ Es handelt sich um eine parodistische Abwandlung des Nero-Zitats in 405, 14. Aus dem Künstler bzw. dem Histrionen, der Komödie

spielt, wird in diesem Gedankenexperiment ein Zuschauer, der mit Freude einem tragischen Geschehen beiwohnt: dem Sterben der von ihm verurteilten „Vielen“ (405, 21). Damit und mit den vorangehenden Charakterisierungen entspricht der in N.s Text fingierte Tiberius geradezu exakt Schopenhauers Definition des „sehr böse[n] Menschen“ in seiner *Welt als Wille und Vorstellung* (Schopenhauer 1873–1874, 2, 429), der sich dadurch auszeichne, das eigene, aus heftigem Wollen herrührende Leiden durch den „Anblick des fremden Leidens“ zu kompensieren. Auch der schopenhauerische Böse ist – wie Tiberius in FW 36 – ein von sich selbst, nämlich vom eigenen Wollen Gequälter: „Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier Alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn sie alle erschöpft sind, der Willensdrang selbst, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichen Oede und Leere, mit heilloser Quaal kund giebt: wenn aus diesem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst; so sucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig ist, sucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeüßerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehen läßt“ (ebd., 430). Mit Tiberius liefert FW 36 ein solches Beispiel aus der „Geschichte“.

405, 27 *er starb eines doppelten Todes*] An den bekannten Märchenschluss „Und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch heute“ erinnert eine von KSA 14, 243 mitgeteilte ‚Vorstufe‘: „sonst lebte er vielleicht heute noch“.

37.

Aus drei Irrthümern.] Eine ‚Vorstufe‘ dieses Textes, von der KSA 14, 243 lediglich den kurzen Passus „(etwas Gleichgültiges für die Masse der Menschen)“ anführt, findet sich in M III 1, 87: „Die Wissenschaft wurde gefördert theils, weil man so Gottes Güte und Weisheit zu erkennen hoffte, theils weil

man an die absol[ute] Nützlichkeit der Erkenntniß glaubte, theils weil man hier etwas Unschuldiges zu thun meinte (etwas Gleichgültiges für die Masse der Menschen) etwas, wo die bösen Triebe nicht betheiligt seien – kurz aus drei Irrthümern!“ Dieser Text enthält bereits die Grundstruktur der Druckfassung, die freilich noch inhaltlich angereichert wurde, vor allem dahingehend, dass für alle drei Irrtümer konkrete historische Denkerpersönlichkeiten namhaft gemacht werden, wobei die beiden ersten exemplarisch für die wissenschaftliche ‚Größe‘ ihrer jeweiligen Nation stehen: Newton, Voltaire und Spinoza. Während Newton das Streben des englischen Geistes nach Gotteserkenntnis repräsentiere und Voltaire idealtypisch den französischen Glauben an den Erkenntnisnutzen vertrete, erscheint Spinoza als singuläre Gestalt, insofern die Vorstellung von der Unschuld der Erkenntnis bei ihm zu einem göttlichen Selbstgefühl geführt habe. Dass dies allgemein der intellektuellen Physiognomie der Niederländer oder aber der sephardischen Juden entspreche, wird nicht behauptet. Eine Gewichtung der drei Irrtümer bleibt indes aus; auch ein Programm zur Irrtumsvermeidung bei der künftigen Wissenschaftsförderung‘ wird nicht entwickelt. Die ‚Reinschrift‘ zu FW 37 in M III 6, 86 weist noch einige Korrekturen auf; den Titel notierte N. mit Bleistift auf der rechten Manuskriptseite M III 6, 87.

Irrtümer unterschiedlicher Art werden in N.s Texten des Öfteren thematisiert und beziffert; vgl. den Abschnitt FW 115 aus dem Dritten Buch, der unter der Überschrift „Die vier Irrthümer“ andere – nicht auf die Wissenschaft, sondern auf die Moral bezogene – intellektuelle Fehlleistungen auflistet; im entsprechenden Stellenkommentar finden sich Hinweise auf weitere Reflexionen über Irrtümer bei N. FW 37 findet in der Sekundärliteratur vor allem mit Blick auf Spinoza flüchtige Beachtung; vgl. Wurzer 1975, 71 f., Stegmaier 2012b, 528 f., Yhee 2012, 169, Ioan 2019, 107 und Rotter 2019, 17 f. Weitere Aspekte des Textes bzw. die darin enthaltenen Thesen über Newton und/oder Voltaire streifen Campioni in NH 399, Mabilie 2009, 39 f., Babich 2010, 149 f., Bertino 2011, 272, Wenner 2017, 135 und Mitchell 2020, 99 f.

406, 3 wie Newton] Newton, der hier als Beispiel für den wissenschaftlichen Willen „der grossen Engländer“ dient, „Gottes Güte und Weisheit [...] zu verstehen“ (406, 1–3), wird von N. nur selten namentlich erwähnt, in den Werken nur in UB II HL 8, in M 197 und zweimal in FW, neben der zu kommentierenden Stelle noch in FW 381, wo er einen kurzen Auftritt mit einem wohl unechten Zitat hat; vgl. NK 634, 23–25. Das in FW 37 skizzierte Konzept von (Natur-)Wissenschaft als Gotteserkenntnis wurde tatsächlich von Newton vertreten. In seinem 1687 veröffentlichten Hauptwerk *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* heißt es in zeitgenössischer deutscher Übersetzung, „dass derjenige, welcher diese Welt eingerichtet hat, die Fixsterne in ungeheure Entfernungen

von einander gestellt hat, damit diese Kugeln nicht, vermöge ihrer Schwerkraft, auf einander fallen. [...] Es folgt hieraus, dass der wahre Gott ein lebendiger, einsichtiger und mächtiger Gott, dass er über dem Weltall erhaben und durchaus vollkommen ist. Er ist ewig und unendlich, allmächtig und allwissend, d. h. er währt von Ewigkeit zu Ewigkeit, von Unendlichkeit zu Unendlichkeit, er regiert alles, er kennt alles, was ist oder sein kann.“ (Newton 1872, 508 f.) Zur Bedeutung Newtons für N. allgemein vgl. Esmez 2015.

406, 5 *Moral, Wissen und Glück*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Moral und Wissen“.

406, 6 *wie Voltaire*] Auf Voltaire, der hier als Repräsentant einer angeblich typisch französischen Verbindung „von Moral, Wissen und Glück“ fungiert (406, 5), kommt N. recht häufig zu sprechen (über hundert Nennungen zwischen 1870 und 1889); im ‚Wahnsinnszettel‘ an Cosima Wagner vom 3. Januar 1889 identifiziert er sich sogar mit ihm: „Zuletzt war ich noch Voltaire“, heißt es dort (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1241, S. 573, Z. 8 f.). In FW kommt der französische Aufklärer außerdem in den Abschnitten 94, 99 und 101 des Zweiten Buchs vor; vgl. v. a. den Stellenkommentar zu FW 101, der eigens Voltaire als dem „Vollender“ (458, 24) des höfischen Geschmacks gilt. Die Trias „Moral, Wissen und Glück“, die an die klassische Dreieinheit des ‚Guten, Wahren und Schönen‘ erinnert und im vorliegenden Abschnitt die irrtümlich von Voltaire vorausgesetzte „absolute Nützlichkeit der Erkenntnis“ (406, 3 f.) zum Ausdruck bringt, findet sich bei Voltaire zwar nicht wörtlich. Allerdings konnte N. in Hermann Hettners *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* über den Primat der Moral bei Voltaire lesen: „Voltaire zeigt sich auch darin als ächter Deist, daß er in der Beurtheilung der Religion und Philosophie das entschiedenste Uebergewicht nicht auf die Seite der Glaubenssätze, sondern auf die Seite der Moral legt. Im October 1737 (Bd. 52, S. 139) schreibt er an Friedrich den Großen: ‚Ich führe immer, so viel als möglich, meine Metaphysik auf die Moral zurück.‘“ (Hettner 1865, 197) In JGB 35 heißt es im Rückgriff auf ein ungenaues Voltaire-Zitat äußerst kritisch: „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn! Mit der ‚Wahrheit‘, mit dem Suchen der Wahrheit hat es etwas auf sich; und wenn der Mensch es dabei gar zu menschlich treibt – ‚il ne cherche le vrai que pour faire le bien‘ – ich wette, er findet nichts!“ (KSA 5, 54, 13–17) Das Zitat, das auf Deutsch lautet: „er sucht das Wahre nur, um das Gute zu tun“, variiert eine Formulierung aus der *Épître CIX: À un homme* (1776); vgl. hierzu NK 5/1, S. 271 f.

406, 7 *in der Wissenschaft etwas Selbstloses*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „hier etwas Ungefährliches“.

406, 8 f. *wahrhaft Unschuldiges zu haben und zu lieben meinte*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Unschuldiges zu haben meinte“.

406, 9 überhaupt] Nachträglich in M III 6, 86 eingefügt.

406, 10 f. Seele Spinoza's, der sich als Erkennender göttlich fühlte] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Seele des großen Spinoza“. N. erwähnt Spinoza zwar bereits in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Erscheinungsjahr von GT (vgl. NL 1872/73, 19[47], KSA 7, 434, 22); eine intensivere Beschäftigung mit dem Denker, den MA I 475 als „den reinsten Weisen“ bezeichnet (KSA 2, 310, 21 f.), findet jedoch offenbar erst im unmittelbaren Vorfeld von FW statt. Als Hauptinformationsquelle hierfür diente N. der zweite Teil des ersten Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie (Descartes und seine Schule)*, der eine umfangreiche Darstellung von Spinozas Philosophie enthält (2. Auflage 1865). An Franz Overbeck, den N. am 8. Juli 1881 um die Zusendung dieses Bandes gebeten hatte, schrieb er nach dessen Erhalt enthusiastisch, dass er sich mit Spinoza identifizieren könne: „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine ‚Instinkthandlung‘. Nicht nur, daß seine Gesamttenenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum mächtigsten Affekt zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit.“ (30.07.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 135, S. 111, Z. 2–16)

Von dieser denkerischen ‚Wahlverwandtschaft‘ ist in FW 37 freilich nicht viel zu spüren. Die hier vielmehr als Irrtum rangierende Selbstvergöttlichung des Erkennenden bei Spinoza verweist auf dessen philosophische Perspektive „sub specie aeternitatis“, über die N. bei Fischer lesen konnte: „Die ewige Ursache [sc. Gott] erhellt, wenn wir die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange betrachten ‚sub specie aeternitatis‘. Darum vermag der menschliche Geist nur dann Gott zu erkennen, wenn er seinen Körper und sich selbst im Lichte der Ewigkeit auffaßt. In diesem Lichte erkennt er nothwendig das Wesen Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Und der Geist ist die zureichende Ursache dieser Erkenntniß nur, sofern er selbst ein ewiges Wesen ausmacht.“ (Fischer 1865, 2, 520) Zum Titel erhebt N. Spinozas Ewigkeits-Formel in FW 262. Mit dem „Spinozistischen Dogma“ (585, 18 f.) des „Selbsterhaltungs-Trieb[s]“ (585, 16) setzt sich im Fünften Buch FW 349 kritisch auseinander; als philosophisches Vampiropfer erscheint Spinoza sodann in FW 372. Zu N.s (vor allem über Fischer vermittelte) Spinoza-Rezeption vgl. aus der neueren For-

schung Scandella 2012, Sommer 2012b u. Rotter 2019; zu Spinoza speziell in FW vgl. den älteren Beitrag von Wurzer 1975, 71–92.

38.

Die Explosiven.] Vgl. die im Wortlaut noch abweichende ‚Vorstufe‘ in M III 4, 144; die ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 106 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. Zur Titelmetapher vgl. Petri 1861, 308, der unter dem Lemma **„Explosion“** auflistet: „die Losplatzung, das Losknallen, der Ausbruch“. Metaphorische Verbindungen bestehen insbesondere zu FW 218, wo das sprechende Ich seine Abneigung gegen Menschen bekundet, die „zerplatzen müssen, gleich Bomben“, um „Wirkung“ zu erzielen (509, 13 f.). Auch die im vorliegenden Text erfolgende Reflexion auf jene menschlichen „Pulverfässer“ (406, 22), als die hier lebensalter- und geschlechtsspezifisch „junge[] Männer“ (406, 15) erscheinen, geht auf Distanz zu deren ‚Willen zur Explosion‘: Dieser sei „so unfein und so wenig wählerisch“ (406, 16), dass sich die jungen Männer von „feineren Verführer[n]“, die ihnen nur „die Explosion in Aussicht [...] stellen“, sofort für jede mögliche „Sache“ gewinnen lassen (406, 20–22). Vgl. dagegen die mit der Explosionsmetapher verwandte Eruptionsmetapher in FW 9, derer sich das dort sprechende Wir in identifikatorischer Weise und ohne expliziten Hinweis auf die möglicherweise destruktiven Konsequenzen eines entsprechenden ‚Ausbruchs‘ bedient.

Ausdrücklich verschränkt N. die Explosions- und Eruptionsmetaphorik, nicht ohne die Gefahr der Selbstzerstörung zu betonen, schon in UB III SE 3, und zwar mit Blick auf die „Einsamen und Freien im Geiste“ (KSA 1, 354, 13 f.), zu denen auch Schopenhauer zähle: „[D]ass das Scheinen Nothwendigkeit ist, hassen solche Naturen mehr als den Tod; und eine solche andauernde Erbitterung darüber macht sie vulkanisch und bedrohlich. Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sich-Verbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Thaten sind dann Explosionen, und es ist möglich, dass sie an sich selbst zu Grunde gehen.“ (KSA 1, 354, 21–28) Im späteren Schaffen N.s ist die Explosionsmetaphorik zunehmend positiv besetzt und dient auch der auktorialen Selbstinszenierung; insbesondere nach Josef Viktor Widmanns JGB-Rezension von 1886 (Widmann 1994), in der das besprochene Werk mit dem beim Bau der Gotthardbahn benutzten Dynamit verglichen wurde, bezeichnete sich N. gern selbst als einen solchen Sprengstoff. Vgl. NK KSA 5, 137, 10–15; NK KSA 6, 136, 17–21; NK KSA 6, 132, 17 u. NK KSA 6, 365, 7 f.

Im Entstehungsumfeld der Erstausgabe von FW thematisieren mehrere nachgelassene Aufzeichnungen „Explosionen“, die einerseits als Metapher für

Vorgänge auf molekularer und astronomischer Ebene fungieren (vgl. NL 1881, 11[247], KSA 9, 535, 21 f. u. NL 1881, 11[277], KSA 9, 548, 6–10), andererseits, wie in FW 38, zur Beschreibung menschlicher Wechselwirkungen dienen. Zwar ohne Einschränkung auf „junge[] Männer“, vielmehr in Erweiterung auf (welt)historische Wirkungsmechanismen argumentiert NL 1881, 11[135], KSA 9, 492, 10–16, dass große, ‚explosive‘ Wirkungen nicht immer auf großen Ursachen beruhen: „Wirkung.“ Der Reiz, den Einer ausübt, die Anregung, die er giebt, bei der Andere ihre Kräfte auslösen (z. B. der Religionsstifter) ist gewöhnlich mit der Wirkung verwechselt worden: man schließt aus großen Kraft-Auslösungen auf große ‚Ursachen‘. Falsch! Es können unbedeutende Reize und Menschen sein: aber die Kraft war angesammelt und lag zur Explosion bereit! – Blick auf die Weltgeschichte!“ Vgl. auch die erste Hälfte des ausführlicheren Notats NL 1881, 11[263], KSA 9, 541, 31–542, 12, das derart explosive Wirkungen als Leistung ‚großer Menschen‘ (hierzu NK FW 208) relativiert: „Tiefster Irrthum in der Beurtheilung der Menschen: wir schätzen sie ab nach ihren Wirkungen, mit dem Maaße effectus aequat causam. Aber der Mensch übt nur Reize auf andere Menschen aus, es kommt darauf (an), was in anderen Menschen vorhanden ist, daß das Pulver explodirt oder daß der Reiz fast nichts ausmacht. Wer würde ein Streichholz darnach abschätzen, daß es in seiner Nachwirkung eine Stadt zerstörte! So machen wir es aber! Die Wirkungen beweisen, welche Elemente in den anderen Menschen der Zeit da waren: daß er einen Reiz ausübte: und mit welchen Mitteln und mit was für eigentlichen Absichten, muß man noch fragen! – Es ist Teleologie zu glauben, daß der Große eben den vorhandenen zur Explosion bereiten Elementen zur Zeit kommen muß.“ Der Anfang von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44, KSA 6, 145, 2–9 kommt 1888 darauf zurück: „Grosse Männer sind wie grosse Zeiten Explosiv-Stoffe, in denen eine ungeheure Kraft aufgehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, dass lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, – dass lange keine Explosion stattfand. Ist die Spannung in der Masse zu gross geworden, so genügt der zufälligste Reiz, das ‚Genie‘, die ‚That‘, das grosse Schicksal in die Welt zu rufen.“ Siehe hierzu KSA 6/1, S. 526.

Interpretationsansätze zu FW 38 finden sich bei Métayer 2019, 199, dem zufolge N. hier zeigen wolle, „how the taste for violence is the true motivation for action“, und Fortier 2020, 14, in dessen Lesart der Text selbstreferentiell zu verstehen gibt, dass N. „was fairly candid about the fact that his often inflammatory rhetoric amounted to playing with fire – not only metaphorically, on the page, but also in practice, through politics“.

406, 14 f. *wie explosionsbedürftig die Kraft junger Männer daliegt*] Bereits in der Erzählung, die N. 1872 in seinem ersten Vortrag *Ueber die Zukunft unserer*

Bildungsanstalten (ZB) integrierte, spielt die ‚Explosionsbedürftigkeit‘ junger Männer eine – wenngleich handfestere – Rolle: Der Ich-Erzähler berichtet hier von einer in seiner Studentenzeit mit einem Freund abgehaltenen Pistolen-Schießübung, die durch die Ankunft eines alten Mannes und seines jüngeren Begleiters unterbrochen wird: „Inzwischen hatte aber mein Freund bereits wieder geladen und schoß von Neuem [...]. Dies sofortige Knattern hinter seinem Rücken machte den alten Mann wüthend; noch einmal kehrte er sich um, sah meinen Freund mit Haß an und sagte dann zu seinem jüngeren Begleiter mit weicherer Stimme: ‚Was sollen wir thun? Diese jungen Männer ruiniren mich durch ihre Explosionen.‘ / ‚Sie müssen nämlich wissen, hub der Jüngere zu uns gewendet an, dass Ihre explodirenden Vergnügungen in dem jetzigen Falle ein wahres Attentat gegen die Philosophie sind.‘“ (KSA 1, 658, 19–28) Löw 1984, 203 ist davon überzeugt, dass das Jugenalter der Explosiven in FW 38 „mit dem numerischen Alter wenig zu tun“ habe und „sich auch auf das Alter von Gruppen oder Völkern übertragen“ lasse. Überdies vertritt Löw (ähnlich wie noch Fortier 2020, 14) die Ansicht, N. lege hier sein eigenes Erziehungs- und Wirkungskonzept als ideeller ‚Sprengmeister‘ dar.

406, 17–19 *Das, was sie reizt, ist der Anblick des Eifers, der um eine Sache ist, und gleichsam der Anblick der brennenden Lunte, – nicht die Sache selber.*] Eine ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 empfiehlt gerade das Gegenteil dessen, was diese Explosiven reizt: „nicht den Eifer für eine Sache als die Sache selber nehmen!“ (N V 7, 121)

406, 20–23 *ihnen die Explosion in Aussicht zu stellen und von der Begründung ihrer Sache abzusehen: mit Gründen gewinnt man diese Pulverfässer nicht!]* In M III 6, 107 korrigiert aus: „sie nicht durch Gründe zu gewinnen. Gründe reizen sie eher zu Gegengründen und zur Gegnerschaft. –“ Zu einer anderen Aversion gegen Gründe siehe FW 209. Vgl. auch die explosionsbereite „Pulvertonne“ in FW 360 (607, 19).

39.

Veränderter Geschmack.] Eine ‚Vorstufe‘ zur ersten Texthälfte (406, 25–407, 2) von FW 39 findet sich in M III 1, 99, die schon titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit mehreren Textvarianten und Korrekturen in M III 6, 84 f. Anstatt die Eingangsthese, wonach eine „Veränderung des allgemeinen Geschmacks [...] wichtiger, als die der Meinungen“ sei (406, 25 f.), näher zu begründen oder mit Beispielen zu belegen, wirft der Sprecher im nächsten Schritt die Frage auf, wie es überhaupt zu einer allgemeinen Geschmacksveränderung (in der Beurteilung des Schönen und Schicklichen) kommen könne. Beantwortet wird diese

Frage durch den Hinweis auf „Einzelne, Mächtige, Einflussreiche“ (406, 31 f.), die sich zu Geschmacksrichtern aufschwingen, deren vom allgemeinen Geschmack abweichenden Urteilen die „Vielen“ (407, 3) sich jedoch fügen müssen, woran sie sich nach und nach gewöhnen, so dass sich schließlich eben ein neuer allgemeiner Geschmack etabliert. Im letzten Gedankenschritt ‚begründet‘ FW 39 die Abweichung jener „Einzelnen“ vom (zuvor) herrschenden Geschmack mit der Behauptung einer physiologischen Differenz, wonach sie sich etwa in „ihrer Lebensweise, Ernährung und Verdauung“ (407, 7) von den meisten Menschen unterscheiden. Letztlich werden damit alle „ästhetischen und moralischen Urtheile“ (407, 12) auf physiologische Prozesse im menschlichen Körper zurückgeführt. Zur Rekonstruktion der Argumentationsstruktur des Textes vgl. auch Rapior 1994, 78 f. FW 39 wird in der Forschung vergleichsweise häufig besprochen bzw. anzitiert; auf die These zur umwerterischen Relevanz des allgemeinen Geschmacks zu Beginn des Textes kaprizieren sich Girardi 1982, 69, Braatz 1988, 195 f., Poellner 1995, 18 u. 182, Poljakova 2013, 186 sowie Saarinen 2019, 166 f. Von den (ernährungs)physiologischen Überlegungen im Schlussteil gehen Mittasch 1952, 215, Visser 2005, 119, Lemke 2016, 524, Ure 2019, 69 und Verkerk 2019, 75 aus. Zum Geschmacksbegriff bei N. vgl. NK FW Vorspiel 57 und NK KSA 6, 292, 3 f.

406, 25 f. *Die Veränderung des allgemeinen Geschmackes ist wichtiger, als die der Meinungen*] So M III 6, 84 und (ohne Komma) GoA V, 76. Im Erstdruck steht hingegen: „Die Veränderung des allgemeinen Geschmackes ist mächtiger, als die der Meinungen“ (Nietzsche 1882/1887, 66).

406, 29 *ganz gewiss gerade Das nicht*] M III 6, 84: „am allerwenigsten gerade das ‘ganz gewiß gerade das nicht’“.

406, 32 *ihr*] Im Korrekturbogen noch nicht gesperrt; handschriftlich mit Unterstreichung versehen (vgl. Cb, 67).

406, 32–407, 2 *ihr hoc est ridiculum, hoc est absurdum, also das Urtheil ihres Geschmacks und Ekels, aussprechen*] M III 6, 84: „ihr hoc est ridiculum, absurdum aussprechen“. Die lateinische Redewendung bedeutet: „das ist lächerlich, (das ist) absurd“ und kommt in ähnlicher Weise bereits bei Thomas von Aquin zur Bezeichnung eines falschen Schlusses vor: „quod omnino ridiculum est et absurdum“ (Thomas von Aquin 1855, 584).

407, 2 f. *sie legen damit Vielen einen Zwang auf*] M III 6, 84: „sie legen ‘Vielen’ einen Zwang auf“.

407, 2–5 *sie legen damit Vielen einen Zwang auf, aus dem allmählich eine Gewöhnung noch Mehrerer und zuletzt ein Bedürfniss Aller wird*] Wie aus ei-

nem Zwang allmählich ein Bedürfnis werden kann, überlegt genereller NL 1881, 11[289], KSA 9, 552, 17–21: „Erst zwingt der Zwang etwas oft zu thun, und später entsteht das Bedürfnis, nachdem der Zwang einverleibt ist (z. B. zu gehen, wenn das Thier nicht mehr schwimmen kann, ist erst Zwang, und Gegensatz des Verlangens: später wird es Bedürfnis)“ (Handschrift in M III 1, 98).

407, 6 f. *einer Absonderlichkeit*] In M III 6, 84 korrigiert aus: „einer physiologischen Absonderlichkeit“.

407, 5–7 *Dass diese Einzelnen aber anders empfinden und „schmecken“, das hat gewöhnlich seinen Grund in einer Absonderlichkeit ihrer Lebensweise, Ernährung, Verdauung*] Systematische Forschungen über die „moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel“ (379, 5 f.) hatte dementsprechend bereits FW 7 programmatisch gefordert. Hierzu und zum zeitgenössischen Hintergrund der materialistischen Ernährungslehre, die in Ludwig Feuerbachs Diktum kristallisierte: „Der Mensch ist was er ißt.“ (Feuerbach 1850, 1083), vgl. NK 379, 5–7. Zum Einfluss von Ernährungsgewohnheiten auf „Denk- und Gefühlsweisen“ (491, 23) siehe auch FW 145.

407, 7–9 *vielleicht in einem Mehr oder Weniger der anorganischen Salze in ihrem Blute und Gehirn*] Vgl. NL 1881, 11[207], KSA 9, 524, 14–18: „Wie fremd und überlegen thun wir hinsichtlich des Todten, des Anorganischen, und inzwischen sind wir zu drei Viertel eine Wassersäule, und haben anorganische Salze in uns, die über unser Wohl und Wehe vielleicht mehr vermögen als die ganze lebendige Gesellschaft!“ Über Vorhandensein und Funktion „der anorganischen Salze“ im Körper konnte sich N. in verschiedenen medizinisch-physiologischen Werken informieren, die er besaß. So schreibt bspw. Bock 1870, 15 im einleitenden Abschnitt „Unorganische Verbindungen“ über das „**Kochsalz**“ (Chlornatrium): „auch für die organischen Körper ist dieses Salz einer der wichtigsten Stoffe. [...] Im menschlichen Körper scheint das Kochsalz die eiweißartigen Substanzen auflöslich erhalten und wesentlichen Einfluß auf die aufsaugende Kraft des Blutes ausüben zu können. Es ist ferner sehr wahrscheinlich, daß nur unter Mitwirkung des Kochsalzes die Bildung organischer Formen (der Zelle, Faser, Röhre) vor sich gehen kann.“ Zur Bedeutung „anorganischer Salze“ für den tierischen bzw. menschlichen Organismus vgl. aus N.s Büchern etwa auch das mit etlichen Lesespuren versehene *Lehrbuch der Physiologie* von Foster 1881, 207; ebd., 275 f.; ebd., 337 u. passim.

Die in FW 39 erfolgende Zurückführung der Geschmacksveränderung bei ‚mächtigen Einzelnen‘ auf abweichende Lebens- und Ernährungsgewohnheiten sowie auf eine „vielleicht“ andere Salz-Konzentration in Blut und Gehirn erinnert an eine Passage aus der zuerst 1850 erschienenen *Lehre der Nahrungsmittel* des materialistischen Physiologen Jakob Moleschott, den N. zumindest

vermittelt über andere Lektüren kannte. Moleschott führt zunächst die „phosphorsauren Alkalien und Erden“ als die „wichtigsten Blutsalze“ an, wie sie vor allem im „Erbsenstoff“ vorhanden seien (Moleschott 1850, 113), um kurz darauf die Bedeutung von Phosphor für das Gehirn zu betonen, wobei er eine abweichende (erhöhte) Konzentration bei „großen Denkern“ jedoch in Abrede stellt: „Das Gehirn [...] kann ohne phosphorhaltiges Fett nicht bestehen, das den Phosphor dem Eiweiß und Faserstoff des Bluts verdankt. [...] Darum ist es ein nothwendiger Schluß, daß Fleisch, Brod, Erbsen erforderlich sind, um die Ernährung des Gehirns zu erhalten [...]. Daher sagt man im Spaß, daß ein kluger Mann viel Phosphor im Gehirn habe. Denn im Ernste wird es kein Naturforscher meinen. Die Mischung eines Werkzeugs leidet unter dem Zuviel so gut, wie unter dem Zuwenig. Eine übermäßige Zufuhr eines einzelnen Bestandtheils lassen die Gesetze regelmäßiger Anziehung, welche die Ernährung der Gewebe bedingen, nicht so leicht befürchten, während die Verrichtung leidet, wenn der Stoff in zu geringem Verhältniß vorhanden ist. Deshalb läßt sich bei großen Denkern kein Ueberfluß an Phosphor annehmen. Und dennoch bleibt es wahr: ohne Phosphor kein Gedanke.“ (Ebd., 115 f.) Zur Kritik daran vgl. Liebig 1851, 598 f.; siehe die Replik in Moleschott 1857, 396 f. Die Frage, was „Phosphor u. Kali mit ‚Gedanken‘ zu thun“ haben, spricht N. in dem in NK FW 111 zitierten Nachlass-Notat aus M III 1, 112 an.

40.

Vom Mangel der vornehmen Form.] In M III 4, 158 ist folgende ‚Vorstufe‘ enthalten: „Soldaten und Führer haben ein viel höheres Verhalten zu einander als Arbeiter und Arbeitgeber. Alle militärische Cultur steht einstweilen noch über aller industriellen: letztere ist bisher die gemeinste Daseinsform (nicht einmal Überwältigung und Versclavung durch Eroberung bringt eine so niedrige Empfindung hervor: der Respekt vor dem Mächtigeren ist da) Aber hier wirkt einfach die Noth leben zu wollen – und Verachtung dessen, der diese Noth des Arbeiters ausnützt. Die furchterregende mächtige Person fehlt, es ist seltsam, daß die Erniedrigung und Unterwerfung unter die Person lange nicht so peinlich empfunden wird als hier die Erniedrigung vor einem Nothzustand – man sieht den Arbeitgeber als einen listigen aussaugenden Hund an, gleich dem Wucherer ehemals. Hätten die Fabrikanten die Vornehmheit des Adels, so gäbe es keinen Socialismus: aber die Abwesenheit der höheren Form bringt auf den Gedanken, daß nur Zufall und Glück hier den Einen über den Anderen erhebt: dagegen fühlt der gemeinste Mann, daß der Vornehme nicht zu improvisiren ist und daß er ein Geschöpf langer Zeiten ist. – Seit der französ[ischen]

Revolution glaubt man an die Improvisation von Staatsverhältnissen: man geht weiter.“ Der Druckfassung von FW 40 schon deutlich näher kommt die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 72 f., die freilich noch an einigen Stellen vom finalen Wortlaut abweicht.

In ‚Reinschrift‘ und Druckfassung fällt nicht nur die Zurückdatierung des politischen Improvisationsglaubens auf die Französische Revolution weg, um durch die fingierte Rede des ‚gemeinsten Mannes‘ (vgl. 408, 13 f.) ersetzt zu werden. Vielmehr erscheinen noch drei weitere Änderungen bzw. Überarbeitungstendenzen aufschlussreich: erstens die Bestimmung von Arbeiter und Arbeitgeber als Verkäufer und Käufer von Arbeitskraft in 407, 21–23, zweitens die noch stärkere, mehrfach wiederholte Betonung der Unvornehmheit der Arbeitgeber in Industrie und Handel (vgl. 407, 26–28; 407, 31–408, 2 u. 408, 10 f.), drittens die Einfügung der „Sclaverei jeder Art“, zu der die „Massen“ (408, 4 f.) dem Vornehmen gegenüber gerne bereit seien, nur nicht dem ‚vulgären Fabrikanten‘ gegenüber. Mit der Erwähnung der Sklaverei ergibt sich ein Rückbezug zu FW 18, wo ebenfalls schon ein ‚Mangel an Vornehmheit‘ in der Moderne beklagt wurde, der sich dort allerdings auf das ‚gefühlsmäßige‘ Fehlen des „antike[n] Slave[n]“ gründete (389, 17). Thematische Verbindungen bestehen darüber hinaus vor allem zu FW 24, wo bereits die europäischen „Nothstände“ (398, 26) und die Verbesserungsbestrebungen der „Socialisten“ (399, 3) zur Sprache kamen, sowie zu FW 31, wo eine zukünftige ‚Veredlung‘ des Handels in Erwägung gezogen wurde, die insofern als Gegenentwurf zur ‚Gemeinheit‘ desselben in FW 40 (vgl. die unvornehmen „Gross-Unternehmer[] des Handels“ in 407, 32) gelesen werden kann. Erneute (und andere Akzente setzende) Anknüpfungen an die „Arbeiter“- und „Noth“-Problematik folgen in FW 42, FW 48 u. FW 56.

FW 40 hat relativ viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen und durchaus unterschiedliche Bewertung erfahren, wobei mehrere Deutungen den Text auf Marx’ kritische Kapitalismustheorie beziehen. Vgl. Kim 1995, 147: „Nietzsche faßt wie K. Marx die Struktur der modernen kapitalistischen Gesellschaft ins Auge“. Fetscher 1999, 366 und Schweppenhäuser 2001, 191 f. konfrontieren N.s Text freilich als konservativistisches Plädoyer für einen neuartigen Feudalismus mit Marx’ progressivem Entwurf einer Emanzipation des Proletariats. Türcke 2017, 29 f. liest den Abschnitt dagegen als Beleg dafür, dass N. „die moderne Wirtschaftsordnung [...] zwar nicht wie Marx studiert, aber [...] sie ebenso schlecht ertragen“ habe wie dieser (vgl. auch schon Türcke 1989, 100 f.). Ähnlich erblickt Düsing 2006, 29 in FW 40 das Dokument einer „unverhohlenen Sympathie mit der schwer arbeitenden und leidenden Bevölkerung“; allerdings wolle N. das Problem „doch nicht durch eine *soziale Utopie*“ lösen. Eine „romantische Form des Anti-Kapitalismus“ sieht Horn 2011, 62 in FW 40. Zu weite-

ren Deutungsansätzen vgl. Appel 1999, 131 f. und Drochon 2016, 93 f., die auf die Sklaven-Thematik abstellen, sowie Dombowsky 2004, 31, für den sich hier N.s Verbindung „to the neo-Machiavellian elite theorists and founders of mass psychology“ zeigt.

407, 16 *immer noch*] Fehlt in M III 6, 72.

407, 17 *Arbeiter und Arbeitgeber*] Der erst im 19. Jahrhundert aufkommende, sich aber rasch etablierende ökonomische Terminus „Arbeitgeber“ (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 543: „der für sich arbeiten lässt, die arbeit bestellt und zahlt“) kommt bei N. sehr selten vor: außer an dieser Stelle laut eKGWB nur noch in UB II HL 7, KSA 1, 300, 30, wo sich bezeichnenderweise die Zusammenstellung „Sklavenhalter und Arbeitgeber“ findet, sowie in NL 1877, 25[1], KSA 8, 482, 4–7, wo unter der Überschrift „Socialismus“ unter anderem zu lesen ist: „In der That ist in den Staaten Europa's die Cultur des Arbeiters und des Arbeitgebers oft so nahegerückt, dass die noch längere Zumuthung aufreibender mechanischer Arbeit das Gefühl der Empörung hervorruft.“ Über die „Beziehungen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern“ (Mill 1869–1886, 12, 112) hat N. sich u. a. bei John Stuart Mill informiert, dessen Abhandlungen *Arbeiterfrage* und *Sozialismus* er in der 1880 im Rahmen von *Mill's Gesammelten Werken* erschienenen Übersetzung besaß und mit zahlreichen Lesespuren versah.

407, 17 f. *Arbeitgeber. Einstweilen wenigstens steht alle*] M III 6, 72: „Arbeitgeber; bis-jetzt 'einstweilen wenigstens' steht die alle“.

407, 17–19 *Einstweilen wenigstens steht alle militärisch begründete Cultur noch hoch über aller sogenannten industriellen Cultur*] Durch die temporale Einschränkung wird die Kritik an der „industriellen Cultur“ dahingehend abgeschwächt, dass sie lediglich deren gegenwärtige Form betrifft (entsprechend ist in 407, 19 f. die Rede von „ihrer jetzigen Gestalt“). Dasselbe gilt im Umkehrschluss für die „militärisch begründete Cultur“ als Domäne des Adels, der später im Text ausdrücklich genannt und auf den Titel des Abschnitts bezogen wird, wenn sich „die Vornehmheit des Geburts-Adels“ (408, 2) im irrealen Konjunktiv auf die „Fabricanten und Gross-Unternehmer[] des Handels“ (407, 31 f.) überträgt. Dies lässt den Schluss zu, FW 40 zielt auf eine künftige Aristokratisierung des Industrie- und Handelskapitalismus ab. Zumindest partiell passt dies zu der Erwägung aus FW 31, wonach eine Zukunft möglich ist, in welcher „der Handel Vornehmheit [bekäme], und die Adeligen [...] sich dann vielleicht ebenso gern mit dem Handel abgeben, wie bisher mit dem Kriege“ (403, 9–11). Schweppenhäuser 2001, 192 hält es für eine „historische Absurdität“, „daß die neuen Herren der Bourgeoisie [...] Adel haben sollten“. Allerdings fordert FW 40 dies gar nicht, sondern deutet nur indirekt die Möglichkeit an; gegen Ende des Textes spielt diese Zukunftsoption dann keine Rolle mehr.

407, 18 *noch*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

407, 19 f. *in ihrer jetzigen Gestalt*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

407, 20 f. *die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat*] Diese Verwendungsweise des Adjektivs ‚gemein‘ erscheint geeignet, um zu belegen, was Grimm 1854–1971, 5, 3169 zu dem Lemma voranschickt: „ein altes hochwichtiges und edles wort, nun aber übel heruntergekommen“. An der vorliegenden Stelle fungiert es – wie schon in FW 3 – geradezu als Gegenbegriff zu ‚edel‘ bzw. ‚vornehm‘. Vgl. auch ebd., 3202: „das herunterkommen des begriffes, auch in seinen gründen, wird besonders deutlich am gemeinen mann, gemeinen volk, gemeinen leuten“. Dass FW 40 an späterer Stelle nicht den Arbeitgeber, sondern den Arbeiter als den „gemeinste[n] Mann“ (408, 7) apostrophiert, entspricht dieser Wortbedeutung, birgt aber die Paradoxie, dass just der „gemeinste Mann“ gegen die „gemeinste Daseinsform“ aufbegehrt – und zwar deshalb, weil der Arbeitgeber ein nicht minder ‚gemeiner‘ Mann als der Arbeiter sei.

407, 21–23 *Hier wirkt einfach das Gesetz der Noth: man will leben und muss sich verkaufen, aber man verachtet Den, der diese Noth ausnützt und sich den Arbeiter kauft.*] Das „man“, aus dessen Perspektive dies formuliert ist, repräsentiert den Arbeiter, der den Arbeitgeber verachtet, dem er sich doch aus Not ‚verkaufen‘ muss. Über „die Theilung der Menschen in Capitalisten und gemietete Arbeiter und die Regulirung der Entlohnung der Arbeiter hauptsächlich durch Nachfrage und Angebot“ konnte N. bei Mill 1869–1886, 12, 14 lesen, dass „jede Art von nützlicher Arbeit [...] zum Preise, den sie einträgt, zu verkaufen“ sei. Vgl. auch die ähnlichen, aber noch drastischeren Formulierungen von Friedrich Engels in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, die auch im Hinblick auf das, was bei N. ‚Verachtung‘ heißt, aufschlussreich sind: „[D]er Arbeiter ist rechtlich und faktisch Sklave der besitzenden Klasse, der Bourgeoisie, so sehr ihr Sklave, daß er wie eine Waare verkauft wird, wie eine Waare im Preise steigt und fällt.“ (Engels 1845, 103) „Der Arbeitslohn ist ja bloß deßhalb von dem Verhältnisse von Nachfrage und Angebot, von der zufälligen Lage des Arbeitsmarktes abhängig, weil die Arbeiter sich bisher gefallen ließen, als Sache, die man kauft und verkauft, behandelt zu werden. [...] / Daß diese Verbindungen sehr dazu beitragen, den Haß und die Erbitterung der Arbeiter gegen die besitzende Klasse zu nähren, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden.“ (Ebd., 265)

407, 21 *das Gesetz der Noth*] In M III 6, 72 korrigiert aus: „die Noth“.

407, 22 *leben und muss sich verkaufen, aber man verachtet*] M III 6, 72: „leben, und ‚aber man‘ verachtet“.

407, 23 *sich den Arbeiter kauft*] M III 6, 72: „sø 'sich' den Arbeiter {schafft} 'kauft'“.

407, 24 f. *mächtige, furchterregende, ja schreckliche Personen*] M III 6, 72: „eine mächtige furchterregende 'ja schreckliche' Person“.

407, 26–28 *Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es alle Grössen der Industrie sind: in dem Arbeitgeber*] M III 6, 72: „Unterwerfung unter eine[n] 'unbekannte Person' {Zustand 'Gattung'}: im 'in dem' Arbeitsgeber“.

407, 28–30 *in dem Arbeitgeber sieht der Arbeiter gewöhnlich nur einen listigen, aussaugenden, auf alle Noth speculirenden Hund von Menschen*] „[S]peculiren“ hier im Sinne von „Handelsplane machen, auf Gewinn lauern“ (Petri 1861, 732). Die damit verbundene ‚vampirische‘ Metapher des Aussaugens bzw. Blutsaugens ist in der sozialistischen Literatur des 19. Jahrhunderts weit verbreitet. Vgl. abermals Engels 1845, 331: „Als ob dem Proletarier damit gedient wäre, daß Ihr ihn erst bis aufs Blut aussaugt, um nachher Euren selbstgefälligen, pharisäischen Wohlthätigkeitskitzel an ihm üben zu können [...], wenn Ihr dem Ausgesogenen den hundertsten Theil dessen wiedergebt, was ihm zukommt!“ Siehe auch Sigmund Engländer, der in seiner *Geschichte der französischen Arbeiter-Associationen* über die „Arbeiter“ schreibt: „Sie sehen in der Steuer die Tatze des Staats, welche sie festhielt, damit der Capitalist sie aussaugen könne“ (Engländer 1864, 326). Dieses negative Kapitalisten-Bild aus Arbeitersicht, das bei N. nachgezeichnet – und rhetorisch überzeichnet – wird, greift in der zeitgenössischen Literatur auch Gerhart Hauptmann mit seinem sozialkritischen Drama *Die Weber* von 1892 auf, in dem aus umgekehrter Perspektive der fiktive Parchentfabrikant Dreissiger über das schlechte Image seines Berufsstands lamentiert, wobei er sich doch keineswegs als einen „Hund von Menschen“, sondern selbst als Opfer von bisswütigen ‚menschlichen Hunden‘ versteht: „Auf wem bleibt's denn schließlich sitzen? Natürlich doch auf uns Fabrikanten. Wir sind an allem schuld. [...] Der Fabrikant muß ran, der Fabrikant is' der Sündenbock. Der [...] Fabrikant wird immer geprügelt: das is'n Mensch ohne Herz, 'n Stein, 'n gefährlicher Kerl, den jeder Preßhund in die Waden beißen darf.“ (Hauptmann 1892, 17)

407, 29 *gewöhnlich nur einen*] M III 6, 72: „eine Gattung von Wucherern; 'nur einen'“.

407, 30 f. *dessen Name, Gestalt, Sitte und Ruf ihm ganz gleichgültig sind*] Nachträglich in M III 6, 72 f. eingefügt. Dahinter steht noch der gestrichene Satzteil: „– auch der Wucherer ist ~~nur~~ 'wirkt als' Gattung, nicht 'als' Person“.

407, 31 *gleichgültig sind*] In Cb, 68 mit rotem Randstrich markiert: „gleichgültig ist“.

407, 31–408, 2 *Den Fabricanten und Gross-Unternehmern des Handels fehlten bisher wahrscheinlich allzusehr alle jene Formen und Abzeichen der höheren Rasse, welche erst die Personen interessant werden lassen*] M III 6, 72: „Den Fabricanten fehlte ‘nämlich bisher’, um es kurz zu sagen, das ‘alle jene’ Abzeichen der höheren Rasse, ‘welche erst die Person interessant machen’“.

407, 33–408, 1 *Formen und Abzeichen der höheren Rasse*] „Rasse“ ist hier offenkundig nicht im anthropogeographischen Sinn gemeint, wie er seit dem 18. Jahrhundert geläufig ist (vgl. Kaufmann 2020a, 309–356), sondern als Synonym für ‚Stand‘. Wenn im Folgenden die Angehörigen „der höheren Rasse“ mit dem „Geburts-Adel[]“ (408, 2) assoziiert werden, schwingt dabei gleichwohl eine biologische Bedeutung mit: ‚Vornehmheit‘ betrachtet der Sprecher als genetisch vererbbar. Zum Begriff der Rasse bei N. vgl. den Artikel von Günzel in NH 304 f. u. Kaufmann/Winkler 2021.

408, 2f. *des Geburts-Adels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen*] M III 6, 72: „des Adels im Blick und der Gebärde, so gäbe es keinen“.

408, 3 *Socialismus*] In Cb, 68 mit rotem Randstrich markiert: „Sozialismus“.

408, 4 *Massen [...] sind im Grunde bereit zur Sclaverei*] Noch stärker lautet die These im Dritten Buch, FW 149, 494, 9 f.: „wo Massen sind, da giebt es ein Bedürfniss nach Sclaverei“.

408, 5 *der Höhere*] M III 6, 72: „das Höhere“.

408, 5–7 *beständig als höher, als zum Befehlen geboren legitimiert – durch die vornehme Form*] M III 6, 72 f.: „beständig ‘als höher, als zum Befehlen geboren’ legitimiert – durch die ‘vornehme’ Form“.

408, 7 *Der gemeinste Mann*] Vgl. NK 407, 20 f.

408, 8f. *ist und dass er in ihr die Frucht langer Zeiten*] M III 6, 72: „ist, daß er in ihr das Geschöpf langer Zeiten“.

408, 10f. *die berüchtigte Fabricanten-Vulgarität mit rothen, feisten Händen*] Mit dieser Hypallage wird suggeriert, dass die schon im Titel des Abschnitts stehende mangelnde Vornehmheit der modernen Industrie- und Handelskapitalisten, die allein verantwortlich für das sozialistische Aufbegehren sei, ein allseits bekanntes und beklagtes Phänomen darstellt. Im Gegensatz zu den im bisherigen Textverlauf evozierten sozialistischen Topoi – wie dem Arbeiter als käuflicher Ware oder dem Arbeitgeber als Blutsauger – lässt sich die angeblich „berüchtigte Fabricanten-Vulgarität“ vor N. jedoch nicht so leicht belegen. Bei Emerson 1858, 343 konnte er etwa sogar umgekehrt über die ‚vornehme Zurückhaltung‘ spekulierender Kapitalisten lesen: „Der Capitalist läuft

nicht jede Stunde zum Bankier, um seinen Gewinn in Courantgeld vor sich zu sehen; er ist zufrieden, aus den täglichen Notirungen zu ersehen, daß seine Actien gestiegen sind.“ Vgl. aber die Ablehnung einer als vulgär charakterisierten Bourgeoisie im England-Bericht von Astolphe de Custines *Mémoires et voyages* (1830), den N. freilich erst 1884 exzerpierte. Marti 1993, 181 argumentiert, dass N. Custine als „aristokratischen Aussenseiter“ geschätzt habe, und resümiert: „Custines Abneigung gegen die englische Gesellschaft des frühen 19. Jahrhunderts ist motiviert durch das Elend der Arbeiter sowie durch den unvornehmen Geschmack, die konformistische und gewinnsüchtige Mentalität der Bourgeoisie.“

408, 10 f. *mit rothen, feisten Händen*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

408, 12 f. *erhoben habe*] M III 6, 72: „erhebt“.

408, 13 *schliesst er bei sich, versuchen*] M III 6, 72: „schließt er ‘bei sich’, machen ‘versuchen’“.

408, 14 f. *Werfen wir einmal die Würfel! – und der Socialismus beginnt.*] Da N. den Schlusssatz auf die für Korrekturen und Ergänzungen freigelassene rechte Manuskriptseite geschrieben hat, steht zu vermuten, dass er erst nachträglich hinzugefügt wurde, als der Platz unter dem Text schon durch die ‚Reinschrift‘ für FW 306 belegt war. Vgl. M III 6, 72 f.

408, 15 *Socialismus*] In Cb, 68 mit rotem Randstrich markiert: „Sozialismus“.

41.

Gegen die Reue.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 264 f. Gegen die – vom Christentum angesichts der menschlichen Sündhaftigkeit geforderte – Reue richten sich bereits mehrere Texte N.s seit Mitte der 1870er Jahre. Zu den „übeln Empfindungen“, von denen „die Philosophie erlösen“ kann, zählt sie z. B. NL 1876, 19[39], KSA 8, 339, 12–14. Selbstbezüglich heißt es in NL 1878, 30[130], KSA 8, 545, 12–14: „Das ganz eigentlich unphilosophische Gefühl, die Reue, ist mir ganz fremd geworden.“ In MA I 39 u. MA I 139 wird dieses Gefühl an die Vorstellung vom freien Willen bzw. der Verantwortung für das eigene Tun gebunden, mit deren Wegfall folglich auch die Reue verschwinde. Der in FW 41 in der dritten Person charakterisierte „Denker“ lehnt die Empfindung der Reue ab, weil er „in seinen eigenen Handlungen Versuche und Fragen“ sieht (408, 17 f.), also gleichsam das eigene Leben als Experiment begreift und auch aus einer misslungenen Handlung einen Erkenntnisgewinn zieht. Vgl. ähnlich schon M 501, KSA 3, 294, 20–

26: „Wir haben den guten Muth zum Irren, Versuchen, Vorläufig-nehmen wieder erobert [...] Wir dürfen mit uns selbst experimentiren!“ Zum Experiment NK 347, 20–23 u. NK 379, 33–380, 3. Siehe auch FW 51. Indem der zweite Teil von FW 41 die Reue denjenigen „überlässt [...], welche handeln, weil es ihnen befohlen wird“ (408, 21f.), erscheint der „Denker“ im Kontrast zu diesen Befehlsempfängern (vgl. die zur „Sclaverei jeder Art“ bereiten „Massen“ in FW 40, 408, 4f.) als souveränes Individuum, als unumschränkter Herr seiner selbst. Zur Interpretation von FW 41 vgl. Sonns 1955, 58, Borsche 1990, 62, Hingst 1998, 345 f. und Alfano 2019b, 163.

408, 18 *worüber Aufschluss*] M III 6, 264: „worüber {einen} Aufschluß“.

408, 20 *missräth, ärgern*] In M III 6, 264 korrigiert aus: „mißräth, zu ärgern“.

408, 22 *ihnen*] Nachträglich in M III 6, 264 eingefügt.

408, 22f. *Prügel zu erwarten haben*] In M III 6, 264 korrigiert aus: „Prügel erwarten“.

42.

Arbeit und Langeweile.] Vgl. die titellose, kürzere ‚Vorstufe‘ in M III 1, 84 sowie die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 68 f. und M III 6, 66. Mit der „Arbeit“ nimmt FW 42 das Thema von FW 40 wieder auf, wobei ebenfalls der Unterschied zwischen ‚vornehmen‘ und ‚gemeinen‘ Menschen – hier als „seltene Menschen“ (408, 31) und „geringere [] Naturen“ (409, 20) auseinandergehalten – erneut eine Rolle spielt, der nun auf zwei verschiedene Arten von Arbeit bezogen wird. Dabei geht es aber nicht mehr um das Verhältnis von „Arbeiter und Arbeitgeber“ (407, 17), sondern um den Unterschied zwischen ‚gemeiner‘ Arbeit zum bloßen Zweck des Gelderwerbs und ‚edler‘ Arbeit als lustvollem Selbstzweck, wie ihn ähnlich schon NL 1881, 11[176], KSA 9, 508, 1–5 formuliert: „Sklaven-Arbeit! Freien-Arbeit! Erstere Arbeit ist alle Arbeit, die nicht um unserer selbst willen gethan wird und die keine Befriedigung in sich hat. Es ist viel Geist noch zu finden, damit ein Jeder seine Arbeiten sich befriedigend gestalte.“ Zur Verbindung zwischen diesem Notat und FW 42 vgl. schon Djurić 1985, 168. Auch und gerade die „Arbeitgeber“ aus FW 40, die „Fabricanten und Gross-Unternehmer [] des Handels“ (407, 31 f.), ließen sich demnach der ‚gemeinen‘, gewinnorientierten Arbeit zuordnen, während die ‚feinere‘, intrinsisch motivierte Arbeit vor allem als die der „Künstler“ (409, 5) und „Denker“ (409, 15) bestimmt und mit produktivem Müßiggang assoziiert wird. Erst im zweiten Teil des Abschnitts

kommt die im Titel auf die „Arbeit“ bezogene „Langeweile“ (409, 13) ins Spiel, die durchaus positiv erscheint: Sie aushalten und schließlich schöpferisch fruchtbar machen zu können, zeichne eben jene ‚seltenen‘ Menschen aus, während das Vermeiden von Langeweile ebenso „gemein“ sei wie „arbeiten ohne Lust“ (409, 21 f.).

Von Künstlern und Literaten wurden diese Überlegungen durchaus zustimmend wahrgenommen. So zitiert der Komponist Hugo Wolf in seinem Brief an Erwin Kauffmann vom 22. Juni 1893 (mit geringfügigen Abweichungen) den Passus 408, 31–409, 5 sowie 409, 13–22 in Bezug auf die Schaffenskrise, in der er sich zu diesem Zeitpunkt befand. Wolf leitet das N.-Zitat mit den Worten ein: „Seit meinem Hiersein [im österreichischen Traunkirchen] wurde noch kein Takt aufgeschrieben, und mein Notenpapier ist immer noch so jungfräulich rein, wie ich es aus den Händen des Papierhändlers empfangen habe. Was will man thun? Abwarten und immer abwarten, wie denn auch Nietzsche richtig sagt“ (Wolf 1893, 1153). Nach dem Zitat heißt es weiter: „Ist das nicht reizend gesagt? Welcher Balsam auf meine Wunden! Nur fürchte ich, daß sich der erste Satz Nietzsche’s an mir bewähren wird, daß ich eben zu Grunde gehen werde.“ (Ebd., 1153 f.) Indes bezieht sich der erste von Wolf zitierte Satz über das Lieber-Zugrundegehen des „seltenere[n] Menschen“ gar nicht auf eine künstlerische Schaffenskrise, sondern auf die Alternative der lustlosen Lohnarbeit.

Auch Thomas Mann war auf FW 42 besonders aufmerksam geworden und hat sich den Abschnitt in seinem Handexemplar angestrichen. Im Kommentar zu Großen Frankfurter Ausgabe argumentiert Michael Neumann dafür, dass Mann ihn im *Zauberberg* (1924) literarisch verwertet habe (vgl. Neumann 2002, 140), wo der Erzähler über die Untätigkeit des Protagonisten Hans Castorp reflektiert: „Dem einzelnen Menschen mögen mancherlei persönliche Ziele, Zwecke, Hoffnungen, Aussichten vor Augen schweben, aus denen er den Impuls zu hoher Anstrengung und Tätigkeit schöpft; wenn das Unpersönliche um ihn her, die Zeit selbst der Hoffnungen und Aussichten bei aller äußeren Regsamkeit im Grunde entbehrt, wenn sie sich ihm als hoffnungslos, aussichtslos und ratlos heimlich zu erkennen gibt und der bewußt oder unbewußt gestellten, aber doch irgendwie gestellten Frage nach einem letzten, mehr als persönlichen, unbedingten Sinn aller Anstrengung und Tätigkeit ein hohles Schweigen entgegensetzt, so wird gerade in Fällen redlicheren Menschentums eine gewisse lähmende Wirkung solches Sachverhalts fast unausbleiblich sein, die sich auf dem Wege über das Seelisch-Sittliche geradezu auf das physische und organische Teil des Individuums erstrecken mag.“ (Mann 2001 ff., 5/1, 53 f.)

Zur Interpretation von FW 42 vgl. Pankoke 1990, 252, der den Text auf der Kontrastfolie von Paul Lafargues „Vison einer hedonistischen Konsumentenge-

sellschaft“ liest (gemeint ist Lafargues *Le droit à la paresse*, 1880/83) und fälschlicherweise meint, N. wolle zeigen, dass Arbeit „den gleichen Grund und die gleiche Wirkung habe“ wie Langeweile: „die Selbstentfremdung des Menschen und die Selbstverleugnung des Lebens“, während FW 42 doch viel eher ein Plädoyer für die Langeweile ist. Für Fetscher 1999, 366, der den Text „[i]n die Sprache des frühen Marx“ übersetzen will und die Langeweile ganz beiseitelässt, „stellt hier Nietzsche die unentfremdete, der Selbstverwirklichung und Vergegenständlichung dienende kreative Arbeit der entfremdeten Lohnarbeit der Massen gegenüber.“ Fetscher wirft N. vor, er übersehe „die Tatsache, daß die Lohnarbeiter in der zeitgenössischen Gesellschaft gar keine Wahl haben“ (ebd., 365). Gegen eine solche Lesart spricht freilich nicht nur die bei N. wiederholte Rede vom „reichlichen Gewinn“ (408, 30 f. u. 409, 3) als Bedingung der Arbeit, die eher an die Bourgeoisie als an das Proletariat (die „Massen“) denken lässt, sondern überdies die sehr wohl bei N. erwähnte Wahl, nämlich die zwischen lustlosem Arbeiten und Zugrundegehen. Zum Zusammenhang von Langeweile, Kreativität und Müßiggang in FW 42 vgl. Mattenklott 1997, 233, Schäfer 2013, 236 f., Carbone/Jung 2016, 327 u. Krause 2017, 418 f. Dass sich über diesen Begriffskomplex Querverbindungen zu FW 329 im Vierten Buch ergeben, wurde von einigen der angeführten Autoren schon zu Recht betont.

409, 1f. ohne Lust an der Arbeit arbeiten] Diese Figura etymologica deutet darauf hin, dass die Sprechinstanz ihrer Gedanken-Arbeit umgekehrt mit Lust (am Wortspiel) nachgeht. Vgl. auch das alsbald folgende Polyptoton „Gewinn aller Gewinne“ (409, 4). Schon auf der sprachlichen Ebene signalisiert der Text damit, dass der Sprecher selbst einer jener „Künstler“ (409, 5) und „erfindsamen Geister“ (409, 16) ist, die er den ‚gemeinen‘ Menschen entgegensetzt. Zum Zusammenhang von Lust und künstlerischer Arbeit in FW 42 vgl. die einigermaßen spekulativ anmutende Lesart von Schnödl 2013, 108, der hier ähnlich wie schon Fetscher 1999, 366 eine Parallele zu Marx’ Ideal einer unentfremdeten Arbeit zieht, hinter N.s Text jedoch die (darin unausgesprochene) Problematik eines abzuführenden Kraftüberschusses vermutet: „Ohne den äußeren Zwang des Lohnes wird die Kunst-Arbeit zu einem Relais, durch das überschüssige Kraft ohne Widerstand abgeführt und schon dadurch Lust erweckt werden kann.“

409, 2 arbeiten: jene] In Cb, 69 mit Randstrich markiert: „arbeiten! Jene“.

409, 6 jene Müssiggänger] In Cb, 69 korrigiert aus: „jene Müssigen“. Muße und Müßiggang im Verhältnis zur Arbeit sind ein Leitmotiv von FW, das vor allem in den Abschnitten FW 6, FW 21, FW 31, FW 188, FW 280 u. FW 329 zum Tragen kommt. Vgl. Krause 2021, 274–290. In FW 42 erscheinen die jagenden und reisenden Müßiggänger gleichsam als Verwandte der Künstler und Denker; wie

diese gehen auch sie einer durchaus mühevollen Tätigkeit nach, allerdings nicht aus Gewinnstreben, sondern aus Freude an dem, was sie tun.

409, 13–19 *Sie fürchten die Langeweile nicht so sehr, als die Arbeit ohne Lust: ja, sie haben viel Langeweile nöthig, wenn ihnen ihre Arbeit gelingen soll. Für den Denker und für alle erfindsamen Geister ist Langeweile jene unangenehme „Windstille“ der Seele, welche der glücklichen Fahrt und den lustigen Winden vorangeht; er muss sie ertragen, muss ihre Wirkung bei sich abwarten*] Vgl. die nachgelassene Werkdisposition NL 1888, 24[1] mit der Überschrift „**Ecce homo** / Oder: / warum ich Einiges mehr weiss. / Von / Friedrich Nietzsche“, in der es in der ersten Person heißt: „Die Langeweile gehört, wie mir scheint, nicht gerade zu den Leiden der Leidenden; wenigstens fehlt mir alle Erinnerung dafür. Umgekehrt war die böse Zeit meines Lebens reich für mich durch eine gewisse neue Erfindsamkeit“ (KSA 13, 615, 1–5 u. 618, 25–28). Kritisch angespielt ist damit auf Schopenhauers Theorie der Langeweile, der bereits FW 42 – zumindest hinsichtlich der in Rede stehenden ‚Ausnahme-Menschen‘ – widerspricht. In Schopenhauers pessimistischer Philosophie besetzt die Langeweile einen prominenten Platz unter den Leidensgründen der menschlichen Existenz. Vor allem in § 57 des ersten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung* kommt Schopenhauer auf die „Langeweile“ zu sprechen, die er dem „ursprünglich“ mit dem Leben verbundenen „Schmerz“ wie folgt zur Seite stellt: „Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er [der Mensch] folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objecten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und /368/ Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 367 f.)

Schopenhauer findet es „sehr bemerkenswerth [...], daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Daseyn. Mit dem Daseyn aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das Zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, ‚die Zeit zu tödten‘, d. h. der Langeweile zu entgegen.“ (Ebd., 369) Ähnlich wie FW 42 weist auch Schopenhauer die Langeweile vor allem ‚vornehmen Müßiggängern‘ zu, wobei er allerdings – im Gegensatz zu N.s Text – gerade unterstellt, dass sie darunter leiden: „Wie die Noth die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt.“ (Ebd., 370) Der leidvollen Pendelbewegung zwischen Schmerz und Langeweile

wenigstens partiell zu entkommen, ist nach Schopenhauer nur dem philosophischen und künstlerischen Genie im Zustand intellektueller Kontemplation möglich, der „uns aus dem realen Zustand heraushebt und uns in antheilslose Zuschauer desselben verwandelt“, namentlich durch „das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt“, und den „Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunst“, was aber, „weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst Wenigen und diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt“ ist (ebd.). Im Unterschied dazu findet bei N. eine starke Aufwertung der Langeweile statt, die gerade für „die Künstler und Contemplativen aller Art“ notwendig sei, welche auch hier als Angehörige einer „seltenen Gattung von Menschen“ figurieren (409, 5 f.). Zwar wird die Langeweile auch bei N. durchaus als „unangenehme“ Empfindung charakterisiert, auf der jedoch die künstlerische und denkerische Inspiration beruhe und die deshalb zugunsten der „Arbeit“ am Werk geduldig zu „ertragen“ sei. (Zur Auseinandersetzung mit Schopenhauers Konzeption der Langeweile vgl. auch Dühning 1865, 32–35; kritisch zu dieser Konzeption NL 1875, 9[1], KSA 8, 143, 28–144, 21.)

Bemerkenswert erscheint schließlich auch die nautische Metaphorik, in der die als Inspirationsquelle fungierende Langeweile gefasst wird. Zum traditionsreichen Bild der Seefahrt, das FW leitmotivisch durchzieht, siehe den Überblick in NK FW 124. Nach der selbstbewussten Aussage des lyrischen Ich gleich in FW Vorspiel 2, „mit allen Winden“ (353, 16) zu segeln, begegnet im Rahmen der Ausgabe von 1882 das Seefahrer-Motiv an der vorliegenden Stelle zum ersten Mal in einem Abschnitt des Ersten Buchs, bevor sich das sprechende Wir in FW 46 dann einem „Schiffbrüchigen“ (412, 7) vergleicht. Eine ähnliche Formulierung wie in FW 42 findet sich bereits im Briefentwurf N.s an Cosima Wagner vom April 1873, wo es über die „behutsame Stille“ von „Zeitungen und Litteraturblättern“ in Bezug auf GT heißt: „Ich halte mich, nach dieser Erfahrung hin, und allen andren für den beglücktesten Autor: denn gerade jene Windstille ist für die Fahrt meiner Schiffe das beste Anzeichen.“ (KSB 4/KGB II 3, Nr. 303, S. 144, Z. 17–22) Vgl. auch die folgende Wendung aus dem Brief an Franziska Nietzsche vom 18. Oktober 1875, mit der N. seinen Basler Professorenhaushalt beschreibt: „Es geht so ruhig zu, wie es im Hause eines geistigen Arbeiters zugehen muß: es giebt gleichsam fortwährende Windstille.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 491, S. 120, Z. 5–7)

Die Metapher „Windstille der Seele“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1212, S. 551, Z. 14 f.) findet sich schließlich noch kurz vor dem geistigen Zusammenbruch im Turiner Brief an Franz Overbeck vom 26. Dezember 1888. Zwar nicht in Bezug auf die Langeweile, aber auf die Seelenruhe hat das Bild der Windstille (altgr. γαλήνη) eine in die antike Philosophie zurückreichende Tradition (vgl. Nürnberger 2019, 168 f. u. 475 f.), mit der N. sicher vertraut war. Zur seelischen

Windstille von Plutarch bis Montaigne siehe Friedrich 1967, 124 u. 162f. Vgl. auch die auf Epikur gemünzte Meeresstille in FW 45 (hierzu NK 411, 12–17), die schon Nishigami 1993, 135 f. mit der Windstille in FW 42 parallelisiert und auf den Begriff des Halkyonischen bezieht, den N. aber erst seit 1885 benutzt (vgl. Stephan 2016). Rehm 1951, 16 wendet diese Begriffsverbindung in seiner Deutung von Stifters *Nachsommer* (1857) an, den N. bekanntlich als „etwas Reines und Gutes“ (an Heinrich Köselitz, 05. 11. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 900, S. 461, Z. 12f.) und als Teil des „Schatz[es] der deutschen Prosa“ (KSA 2, 599, 23 u. 29f.) gepriesen hat. In der Forschung wurde aus der Formulierung von Rehm die irreführende Behauptung, in Stifters Roman werde ebenfalls die „Windstille der Seele“ als „halkyonische[] Stille“ bezeichnet (vgl. Pieper 1990, 15, Nishigami 1993, 138, Anm. 309 u. Hödl 2009, 522).

Mit Blick auf Goethes Gedichtpaar *Meeresstille* und *Glückliche Fahrt*, das zuerst in Schillers *Musen-Almanach für das Jahr 1796* veröffentlicht wurde und eine Abfolge von bekümmender Flaute und günstigen Winden gestaltet, ist Vivarelli 2001, 77 von einem intertextuellen Bezug überzeugt: „Goethes Kunststück bestand darin, die entgegengesetzten Situaitionen insbesondere durch den Versrhythmus darzustellen. In Nietzsches Aphorismus *Arbeit und Langeweile* ist die Anspielung auf beide Gedichte, die unter anderem von Beethoven, Mendelssohn und Schubert vertont wurden, unüberhörbar.“

409, 21 *Langeweile auf jede Weise von sich scheuchen ist gemein.*] Als „gemein“ wären mithin auch jene in FW 123 angeführten Wissenschaftler zu zählen, die mittels ihrer lesenden, sammelnden und ordnenden Tätigkeit nur gegen „ihre Langeweile“ (479, 17) ankämpfen. Vgl. NK 479, 14–17. Die Formulierung „Langeweile [...] verscheuchen“ findet sich übrigens auch bei Schopenhauer 1873–1874, 2, 371.

409, 22–26 *Es zeichnet vielleicht die Asiaten vor den Europäern aus, dass sie einer längeren, tieferen Ruhe fähig sind, als diese; selbst ihre Narcotica wirken langsam und verlangen Geduld, im Gegensatz zu der widrigen Plötzlichkeit des europäischen Giftes, des Alkohols.*] Eine recht überraschende Wendung nimmt der Text mit diesem Schlusssatz, der den Unterschied zwischen den ‚seltenen‘ Menschen, die ihre Langeweile ertragen und produktiv machen, und den ‚niederen‘ Menschen, die lustlos ihrer Arbeit nachgehen, auf den Wirkungsunterschied zwischen den in Asien und Europa konsumierten Rauschmitteln bezieht. Liegt dabei eine Bevorzugung asiatischer „Narcotica“ – gemeint sein dürfte wohl „Opium“ (491, 20) – gegenüber dem Alkohol durchaus nahe, äußert sich FW 145 gegenüber beiden Drogen(-Kulturen) gleichermaßen distanziert. Vgl. NK 491, 19–24. Alkohol ist auch gleich im folgenden Abschnitt FW 43 wieder Thema, dort in Gestalt des Weinverbotes für Frauen in der römischen Antike, „als der Wein noch neu in Europa war“ (410, 20).

Als Vorarbeit zur Schlussüberlegung von FW 42 ist in NL 1880, 4[91] in Betracht zu ziehen. Das Notat reflektiert zwar noch nicht auf Rauschmittel, wohl aber auf den unterschiedlichen Umgang mit der Langeweile in Europa und im „Orient“: „B e s c h ä f t i g t wollen die Menschen noch mehr als glücklich sein. Also ist jeder, der sie beschäftigt, ein W o h l t h ä t e r. Die Flucht vor der Langeweile! Im Orient findet sich die Weisheit mit der Langeweile ab, das Kunststück, das den Europäern so schwer ist, daß sie die Weisheit als unmöglich verdächtigen.“ (KSA 9, 122, 12–17) Vgl. ähnlich gelagert noch die Übertragung auf die asiatische/orientalische vs. europäische Religion in AC 21, KSA 6, 187, 31–188, 7 wo es über den „Buddhismus“ heißt: „Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man e r r e i c h t sein Ziel.“ Gegen diese fernöstliche Gelassenheitsübung wird das Christentum als Beschäftigungsmaßnahme profiliert: „Hier wird als B e s c h ä f t i g u n g, als Mittel gegen die Langeweile, die Casuistik der Sünde, die Selbstkritik, die Gewissens-Inquisition geübt“ (vgl. NK 6/2, S. 116 f.).

409, 26 *des europäischen Giftes*] In Cb, 70 korrigiert aus: „des ‚europäischen Giftes‘“.

43.

Was die Gesetze verrathen.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in N V 7, 37 f. In der titelgleichen, stark überarbeiteten ‚Reinschrift‘ in M III 6, 66 f. und M III 6, 64 wurde zunächst noch die von der Druckfassung nicht unerheblich abweichende These vertreten, die Gesetze eines Volkes verrieten „das, was ihm fehlt – ‘also’ die Mängel seines Charakters“, namentlich aus der Sicht der „Mächtige[n] ‘und’ Herrschende[n]“ (M III 6, 66). Vgl. auch folgende Nachlass-Aufzeichnung: „Die Gesetze sind n i c h t der Ausdruck vom Charakter eines Volkes: ich meine, die F e h l e r im C h a r a k t e r, so wie sie den M ä c h t i g s t e n erscheinen (als Hindernisse ihrer Macht und Absichten) werden hervorgehoben. Zudem stehen sie f e s t und das Volk entwickelt sich: so daß sehr bald ein Mißverhältniß entsteht.“ (NL 1881, 11[280], KSA 9, 549; Handschrift in M III 1, 88.) Die überarbeitete ‚Reinschrift‘ bzw. die auf ihr basierende Druckfassung schlägt demgegenüber ab 409, 31 eine andere Argumentationsrichtung ein, indem hier anstatt einer Rückführung von Gesetzen auf Aversionen der Herrschenden die Gegenthese aufgestellt wird, die Gesetze eines Volkes richten vor allem gegen die jeweilige „Sitte des Nachbarvolkes“ (410, 2), wie ein ethnographisches und ein historiographisches Beispiel belegen sollen. Es geht hierbei also nicht einfach darum, in moralrelativistischer Absicht „discrepancies in moral practice across cultures and epochs“ aufzuzeigen, wie Berry 2011,

185 meint, sondern vielmehr um die Plausibilisierung einer innovativen These zum Ursprung von Rechtsnormen aus dem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem kulturell Fremden. Vgl. hierzu schon die differenziertere Darstellung von Orsucci 1996, 201–204, der von einem „Wille[n] zur Abgrenzung“ (ebd., 201) spricht. Bei genauerem Hinsehen ergibt sich freilich noch die Frage, ob bzw. inwiefern die beiden im Text vorgebrachten Beispiele – das Tabakverbot bei den Wahhabiten und das Weinverbot für Frauen in der römischen Republik – tatsächlich (gleichermaßen) als ‚Beweismaterial‘ für diese These taugen.

409, 28–30 *Man vergreift sich sehr, wenn man die Strafgesetze eines Volkes studirt, als ob sie ein Ausdruck seines Charakters wären*] In M III 6, 66 korrigiert aus: „Man vergreift sich sehr, wenn man die Gesetze eines Volkes studirt, um so den Charakter des Volkes kennen zu lernen“. Die eingangs als irrig verworfene Auffassung kann in der rechtsphilosophischen bzw. rechtswissenschaftlichen Literatur des 19. Jahrhunderts als herrschend betrachtet werden. Prominenter Gewährsmann hierfür ist Hegel, der in der Einleitung zu seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* formuliert, dass das positive Recht seine „Inhalte [...] durch den besonderen Nationalcharakter eines Volkes“ erhält (Hegel 1832–1845, 8, 26). Ausdrücklich daran anknüpfend befindet etwa Friedrich Purgold in seiner einschlägigen Schrift *Das nationale Element in der Gesetzgebung*, dass „das Naturrecht noch nicht den durch den concreten Volkscharakter gebotenen Ausdruck [...] gewinnt“, und er fordert daher: „das Gesetzbuch muß wesentlich den Boden in einem gegebenen Staate und Volke gewinnen und aus ihnen seinen Ausdruck erhalten.“ (Purgold 1860, 19) Auch noch Albert Hermann Post geht in seinen von N. gründlich studierten *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (vgl. ÜK 2) von dieser Vorstellung aus, wenn er schreibt: „Wo immer eine ethnische Individuenbildung vor sich geht, bildet sich auch eine Sitte und ein Recht als unmittelbarer Ausdruck des thätigen Gesamtlebens dieser Bildung.“ (Post 1880–1881, 1, 44) Und weiter heißt es bei Post: „Das Recht [...] fällt zum Theil mit der Volkssitte zusammen und ist als solche der Ausdruck des thätigen Gesamtlebens eines Geschlechts, Stammes oder Volkes“ (ebd., 49). Mit dem Begriff des Rechts bzw. mit den (Straf-)Gesetzen verbindet auch FW 43 im Fortgang den Begriff der „Sitte“, um indes gerade den Nachweis zu erbringen, dass das (Straf-)Recht eines Volkes nur als eine Abgrenzungsmaßnahme gegenüber den fremden Sitten der Nachbarn zu verstehen sei. Vgl. hierzu Stobbe 1964, 22.

410, 1 *Sittlichkeit der Sitte*] Bei diesem Polyptoton handelt es sich um eine stehende Formel, die in N.s Texten seit 1881 wiederholt begegnet, nachdem schon in den 1870er Jahren „Sitte“ und „Sittlichkeit“ mehrfach im selben Atemzug erwähnt wurden; zum ersten Mal kommt die „Sittlichkeit der Sitte“ in M 9 vor

(vgl. hierzu NK 3/1, S. 88 f.; weitere Nennungen in den Abschnitten M 14, M 18 u. M 33), zum letzten Mal – und im Gestus des Rückblicks auf die frühere Begriffsbildung – in GM (vgl. GM Vorrede 4, GM II 2 u. GM III 9). FW ist das einzige weitere Werk, in dem sich die Formel findet, die sonst nur noch von zwei nachgelassenen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1885 aufgegriffen wird (vgl. KGW IX 2, N VII 2, 166, 26 = NL 1885/86, 1[10], KSA 12, 13, 18; KGW IX 5, W I 8, 62, 6 = NL 1885/86, 2[170], KSA 12, 153, 6 f.). Bei den weiteren Nennungen in FW handelt es sich um die Abschnitte FW 46 (hier in umgekehrter Wortstellung: „Sitte der Sittlichkeit“), FW 143, FW 149 u. FW 296 aus dem Ersten, Dritten und Vierten Buch.

Zur forschersichen Auseinandersetzung mit N.s Formel „Sittlichkeit der Sitte“ vgl. v. a. Orsucci 1996, 192–198 und Brusotti 1997b, 252–255. Beide diskutieren die Formel insbesondere im Hinblick auf N.s ethno-anthropologische Lektüren (wie Bagehot 1874, Lubbock 1875 u. Roskoff 1880) und deren Reflexe in M sowie FW – auch der vorliegende Passus steht ja in einem ethnographischen Kontext. Darauf, dass jedoch weder bei den genannten noch bei den weiteren Autoren/Texten, die als mögliche Quellen für N.s Begriffsbildung betrachtet wurden, die Genitivformel „Sittlichkeit der Sitte“ vorkommt, macht Andreas Urs Sommer in NK KSA 5, 293, 8–10 aufmerksam. Die Formel kann deshalb als eigene Prägung N.s gelten; auch die in NK 5/2 angeführte Stelle aus Schöffle 1778, 184, wo es um das „von der Sittlichkeit der Sitte gegenüber Vorgeschiedene[n]“ geht, kommt bei genauerem Hinsehen kaum als mögliche Quelle für N.s Formel in Betracht, handelt es sich in dem Zitat doch nicht um einen Genitiv, sondern um einen Dativ: Gemeint ist das, was der Sitte durch die Sittlichkeit vorgeschrieben werde, womit die Sittlichkeit, anknüpfend an ältere moralphilosophische Konzepte wie Kants transzendente Sittenlehre, der Sitte übergeordnet wird, während in N.s Gebrauch der Genitivformel Sittlichkeit ganz mit Sitte gleichgesetzt werden kann. Vgl. den „Hauptsatz“ aus M 9: „Sittlichkeit ist nichts Anderes (also namentlich nicht mehr!), als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen.“ (KSA 3, 21, 29–22, 3)

410, 3–8 *So giebt es bei den Wahabiten nur zwei Todsünden: einen anderen Gott haben als den Wahabiten-Gott und – rauchen (es wird bei ihnen bezeichnet als „die schmachvolle Art des Trinkens“). „Und wie steht es mit Mord und Ehebruch?“ – fragte erstaunt der Engländer, der diese Dinge erfuhr. „Nun, Gott ist gnädig und barmherzig!“ – sagte der alte Häuptling.* Fornari 1998 hat hierfür eine Stelle aus Spencers *Einleitung in das Studium der Sociologie* als direkte Quelle geltend gemacht (und damit gegen Brobjer 1995, 146 ein Argument für N.s Lektüre dieser Schrift schon vor Herbst 1883 geliefert; vgl. auch Fornari 97, Anm. 20). Spencer zitiert dort aus dem Arabien-Reisebericht seines Lands-

manns William Gifford Palgrave (1826–1888) dessen zweibändiges Werk *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia* (1862–63) zuerst 1865/66 und sodann 1867/68 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Reise in Arabien* erschienen war. Spencer gibt in den Anmerkungen die entsprechende Stelle bei Palgrave an: „Journey through Central and Eastern Arabica [sic] II, 11.“ (Spencer 1875, 2, 263) Palgrave berichtet zu Beginn des zweiten Bandes seiner Reisebeschreibung (vgl. Palgrave 1865–1866, 2, 10–12; Palgrave 1867–1868, 2, 8 f.) von seinem Gespräch mit einem „Häuptling“ über die grundlegenden Verbote der (exonym so genannten) Wahhabiten, einer besonders strengen sunnitischen Glaubensgemeinschaft im Gebiet des heutigen Saudi-Arabien. Spencer zitiert aus dem Reisebericht, um zu illustrieren, wie „in den Anfangsstadien der Civilisation [...] eine nationale Theologie falsche Vorstellungen von Recht und Unrecht heiligt“ (Spencer 1875, 2, 117): „Nehmen wir Palgrave's Bericht von der Sittlichkeit der Wahabiten, wie dieselbe sich in Antworten auf seine Fragen kundgibt: ‚Die erste der grossen Sünden ist, einem Geschöpf göttliche Ehren zu erweisen.‘ ‚Natürlich‘, erwiderte ich, ‚die Ungeheuerlichkeit einer solchen Sünde ist über allem Zweifel. Aber wenn dies die erste ist, so muss es eine zweite geben; welches ist dieselbe?‘ ‚Das ‚schmähliche‘ Trinken, zu deutsch Tabackrauchen‘, war die schnellbereite Antwort. ‚Und Mord, Ehebruch und falsches Zeugniß?‘ warf ich ein. ‚Gott ist gnädig und barmherzig‘, versetzte mein Freund, ‚d. h. dies sind nur kleine Sünden.‘ ‚Also nur zwei Sünden sind gross, Polytheismus und Rauchen?‘ fuhr ich fort, obgleich kaum im Stande, das Lachen zu verbeissen. Und Abd-el-Latnef erwiderte mit der ernsthaftesten Bethuerung, ‚dass dies in der That der Fall sei.‘“ (Ebd., 118; geringfügige Abweichungen im Wortlaut gegenüber der deutschen Palgrave-Ausgabe.)

Eine eigene Lektüre von Palgraves Reisebericht durch N. ist zwar nicht bezeugt; doch zieht dieser selbst schon Schlüsse, die bei Spencer nicht mehr mitgeteilt werden, aber N.s Text weitgehend entsprechen, wie Orsucci 1996, 202 f. gezeigt hat. Spencer scheint damit zumindest nicht N.s einzige Informationsquelle gewesen zu sein. Dies wird insbesondere mit Blick auf das wahhabitische Rauchverbot deutlich, dass sich ohne Weiteres nicht so leicht aus einem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber benachbarten Völkern erklären lässt wie die Ablehnung anderer (polytheistischer) Gottheiten. Vor dem Hintergrund von Palgraves näheren Ausführungen über die strikte Ablehnung des Tabaks bei den Wahhabiten erhellt N.s Text jedoch merklich. Palgrave schreibt über die Wahhabiten, denen nach seinem Bericht „nicht allein die Bekehrung, sondern die Unterjochung ihrer Nachbarn“, mithin „die Idee von Aggression und Eroberung“ vor Augen stand: „Was aber, werden meine Leser fragen, ist nun das wirkliche Motiv zu dem scheinbar willkürlichen Banne, mit dem der Wahhabä-

ismus den Tabak belegt? Wir haben es nicht weit zu suchen; die Leidenschaft für Sektenunterschiede erklärt Alles vollständig. [...] Das Bekenntniss der Einheit Gottes, die regelmässige Verrichtung von Gebeten, die mit denen aller übrigen Mohammedaner beinahe identisch sind, etwas grössere Einfachheit der Kleidung, einige fromme Redensarten und niedergeschlagene Augen konnten [...] weder das Schwert rechtfertigen, noch die, welche es zogen, genügend von denen unterscheiden, gegen die es gezogen wurde. Die Mehrzahl der von den Wahhabiten angegriffenen Bevölkerungen konnte mit Recht entgegnen, ‚wir sind eben so gute Mohammedaner wie ihr selbst, es ist kein Unterschied zwischen uns; mit welchem Rechte, unter welchem Vorwande könnt ihr eure Brüder angreifen, tödten und zu Sklaven machen?‘ Man brauchte noch irgend etwas Anderes, und der Tabak gab dem Wahhabî einen passenden Vorwand [...]. /12/ [...] Die Wahhabiten sind daher konsequent und logisch in ihrer Antipathie gegen diesen Genuss, und wir müssen auch zugeben, dass wenige handgreiflichere Vorwände zur Einmischung und wenige hervorstechendere Unterscheidungszeichen in dem tabakrauchenden Orient gewählt werden konnten.“ (Palgrave 1867–1868, 2, 11 f.)

Auch bei Palgrave erscheint das wahhabitische Tabakverbot also schon ganz klar durch ein Abgrenzungsbedürfnis gegen die in N.s Text so genannte „Sitte des Nachbarvolkes“ motiviert. Was bei N. aber nicht weiter reflektiert wird, ist die (Ursache der) Aggressivität der Wahhabiten, die laut Palgrave eroberungsfreudiger und kriegertischer als ihre Nachbarn sind, von denen sie sich normativ abgrenzen müssen, um das „Schwert“ gegen sie erheben zu können.

410, 5 bei ihnen] Nachträglich in M III 6, 67 eingefügt.

410, 7 der Engländer] In der eingangs erwähnten ‚Vorstufe‘ wird der Name noch erwähnt: „der Engländer Palgrave“ (N V 7, 37).

410, 9–16 – *So gab es bei den alten Römern die Vorstellung, dass ein Weib sich nur auf zweierlei Art tödtlich versündigen könne: einmal durch Ehebruch, so dann – durch Weintrinken. Der alte Cato meinte, man habe das Küssen unter Verwandten nur deshalb zur Sitte gemacht, um die Weiber in diesem Punkte unter Controle zu halten; ein Kuss bedeute: riecht sie nach Wein? Man hat wirklich Frauen, die beim Weine ertappt wurden, mit dem Tode gestraft]* Stellt der Ehebruch für die zuvor erwähnten Wahhabiten kein großes Problem dar, so verhält es sich bei den antiken Römern umgekehrt, während mit dem bei ihnen (zumindest bis zur Spätphase der Römischen Republik) den Frauen verbotenen Weingenuss – parallel zum Tabakverbot der Wahhabiten – erneut ein Betäubungsmittelgesetz thematisiert wird. Diesmal allerdings ausdrücklich ein geschlechtsspezifisches. Das einleitende „So“ ist keineswegs als argumentations-

logischer Anschluss an das unmittelbar vor dem gliedernden Gedankenstrich Stehende zu lesen, sondern es steht auf derselben Ebene wie das exemplifizierende „So“ (410, 3) zu Beginn der Wahhabiten-Passage. Wie im Falle dieser lässt sich auch hier ein Prätext ausmachen. N. übernimmt dabei, wie abermals Orsucci 1996, 203 f. nachgewiesen hat, Ausführungen aus dem ersten Band von William Edward Hartpole Leckys *Sittengeschichte Europas* (um ihre Geltung schließlich aber einzuschränken und eine abweichende These zu formulieren; vgl. NK 410, 16–22). Bei Lecky 1879, 1, 84 f. werden beide römische ‚Todsünden‘ enggeführt – oder vielmehr: das Weinverbot wird auf das Ehebruchverbot zurückgeführt: „Zu den vielen Schutzwehren für die weibliche Reinheit gehörte in der römischen Republik eine Verordnung, welche den Frauen sogar das Kosten des Weines verbot, und weil man dieses Gesetz der Jugend mit der frühesten Erziehung einschärfte, verschmolz es zuletzt durch Gewohnheit und überlieferte Verehrung so innig mit den sittlichen Gefühlen des Volkes, dass seine Verletzung als ein ungeheueres Verbrechen bezeichnet wurde. Aulus Gellius hat uns eine Stelle aufbewahrt, worin Cato bemerkt: ‚Der Mann hat eine unumschränkte /85/ Gewalt über seine Frau, ihm steht es zu, sie zu verdammen und zu bestrafen, wenn sie sich einer schmachvollen Handlung, zum Beispiel des Weintrinkens oder des Ehebruches schuldig gemacht hat‘ [Anmerkung: Aulus Gellius, *Noctes*, X, 23]“ (N.s Unterstreichungen, überdies mehrere Randstriche, ein Kreuz neben dem letzten Satz des Zitats und eine Anmerkung: „{Wein / trinken bei / Frauen}“).

Wörtlich wird das Cato-Zitat in den *Noctes atticae*, X 23, 4 von Aulus Gellius wie folgt wiedergegeben: „Vir,‘ inquit, ‚cum divortium fecit, mulieri iudex pro censore est: imperium, quod videtur, habet: si quid perverse tetrequ factum est a muliere, mulctatur: si vinum bibit, si cum alieno viro probri quid fecit, condemnatur.“ (Aulus Gellius 1824, 593) – „Ein Mann, so lange er noch in der Scheidung liegt, d. h. noch nicht geschieden ist, vertritt als Richter bei seiner Frau Censorstelle, hat offenbar unumschränkte Gewalt (über sie), so z. B. wenn ein Weib sich eine ungebührliche und schimpfliche Handlung hat zu Schulden kommen lassen, darf er sie bestrafen; ferner, wenn sie Wein getrunken, oder mit einem andern Manne sich einer schimpflichen Handlungsweise schuldig gemacht hat, darf er sie (selbst) verurtheilen.“ (Aulus Gellius 1876, 83)

Darüber hinaus versammelt Lecky noch eine Reihe weiterer Nachweise, die N. zur Kenntnis nahm: „Das Gesetz wird von Dion[ysius] Halicarn[assensis] angeführt [und zwar in den *Antiquitates romanae* II 25, 6: ἀμαρτάνουσα δέ τι /146/ δικαστὴν τὸν ἀδικούμενον ἐλάμβανε καὶ τοῦ μεγέθους τῆς τιμωρίας κύριον. ταῦτα δὲ οἱ συγγενεῖς μετὰ τοῦ ἀνδρὸς ἐδίκαζον· ἐν οἷς ἦν φθορὰ σώματος καὶ, ὃ πάντων ἐλάχιστον ἀμαρτημάτων Ἑλλήσι δόξειεν ἂν ὑπάρχειν, εἴ τις οἶνον

εὐρεθείη πιούσα γυνή. ἀμφοτέρα γὰρ ταῦτα θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος, ὡς ἀμαρτημάτων γυναικείων ἔσχατα, φθορὰν μὲν ἀπονοίας ἀρχὴν νομίσας, μέθην δὲ φθορᾶς.‘, Dionysios von Halikarnassos 1860, 145 f. – ‚Hatte eine Frau etwas böses gethan, und sich gegen ihren Mann vergangen, so konnte ihr der Mann, jedoch mit Zuziehung der Anverwandten, nach der Größe ihres Verbrechens, eine Strafe auferlegen. Unter dergleichen Verbrechen rechnete man den Ehebruch, und das Weintrinken, welches letztere die Griechen wohl für eine Kleinigkeit halten werden. Romulus aber sahe diese beyden Stücke, als die größten weiblichen Verbrechen an, und wollte daher, daß sie beyde auf gleiche Weise bestraft werden sollten. Denn er hielt den Ehebruch für die Quelle der allerschändlichsten Ausschweifungen, die Trunkenheit aber für die Quelle des Ehebruchs.‘, Dionysios von Halikarnassos 1771, 182], Valerius Maximus sagt: ‚Vini usus olim Romanis feminis ignotus fuit, ne scilicet in aliquod dedecus prolaberentur: quia proximus a Libero patre intemperantiae gradus ad inconcessam Venerem esse consuevit.‘ (Val. Max., II., 1. §. 5. [– ‚Der Gebrauch des Weins war den Römischen Frauen früher völlig unbekannt: sie sollten dadurch vor der Versuchung zu irgend einer Unzartheit bewahrt werden: denn der Wein, dieser Vater der bösen Lust, verführt leicht genug zu sinnlichen Ausschweifungen.‘, Valerius Maximus 1828, 1, 83]) Auch Plinius [Maior] erwähnt dieses Verbots (*Hist. Nat.*, XIV., 14) und führt zwei Fälle an, in welchen Frauen wegen dieses Vergehens mit dem Tode und einen dritten, wo sie mit dem Verluste der Mitgift bestraft wurden [vgl. Plinius 1854–1865, 2, 268 / Plinius 1840–1877, 13, 1585]. Cato schreibt: die Verwandten geben desshalb den Weibern einen Kuss, um zu erfahren, ob sie nach Wein röchen. Die Bona Dea soll ursprünglich eine wegen ihrer Bescheidenheit und Treue gegen ihren Mann berühmte Frau, mit Namen Fatua gewesen, nachher aber von dem Manne zu Tode gezeißelt worden sein, weil sie unglücklicher Weise sich einmal am Weine betrunken hatte. Der Mann bereuete später seine That, zollte ihrem Andenken göttliche Verehrung, und zu ihrer Erinnerung wurde während der Riten ein Weinfässchen auf den Altar gestellt (Lactantius, *Div. Instit.* I., 22 [vgl. Laktanz 2005–2011, 1, 100–106]). Auch bei den Milesiern und den Bewohnern von Marseille soll das Weintrinken den Frauen gesetzlich verboten gewesen sein (Aelian, *Hist. Var.*, II., 38 [vgl. Aelianus 1866, 34 / Aelianus 1839, 67 f.]). Zu Tertullian’s Zeit war das Verbot des Weines bei den römischen Frauen veraltet, und der heiligen Monica [der Mutter des Augustinus; vgl. *Confessiones IX* 17 f. = Augustinus 1856, 152] war ein Trunk zur grossen Versuchung geworden“ (Lecky 1879, 1, 84 f.; N.s Exemplar weist neben den angezeigten Unterstreichungen weitere Randstriche und Markierungen an dieser Stelle auf).

Zur Auffassung, das Küssen diene bei den Römern der Alkoholkontrolle, vgl. außerdem auch Plutarchs *Quaestiones romanae* 6; hier wird aber den

„Meisten“ – und nicht Cato – diese Meinung zugeschrieben: „πότερον ὡς οἱ πλείστοι νομίζουσιν ἀπειρημένον ἦν πίνειν οἶνον ταῖς γυναῖξιν, ὅπως οὖν πιοῦσαι μὴ λανθάνωσιν ἀλλ’ ἐλέγχωνται περιτυγχάνουσαι τοῖς οἰκείοις, ἐνομίσθη καταφιλεῖν“ (Plutarch 1888–1896, 2, 254). – „Liegt die Einführung dieser Sitte darin, wie die Meisten glauben, weil es den Weibern untersagt war, Wein zu trinken; damit nun die Dawiderhandelnden nicht verborgen bleiben, sondern von ihren Anverwandten beim Zusammentreffen entdeckt werden sollten, wurde gesetzlich eingeführt, daß man sie küssen sollte.“ (Plutarch 1827–1861, 26, 812; Hinweis in KSA 14, 243.)

410, 15 *beim Weine*] M III 6, 64: „dabei“.

410, 16–22 *und gewiss nicht nur, weil die Weiber mitunter unter der Einwirkung des Weines alles Nein-Sagen verlernen; die Römer fürchteten vor Allem das orgiastische und dionysische Wesen, von dem die Weiber des europäischen Südens damals, als der Wein noch neu in Europa war, von Zeit zu Zeit heimgesucht wurden, als eine ungeheuerliche Ausländerei*] Die bei Lecky vertretene These, das römische Weinverbot für „die Weiber“ beruhe darauf, dass man deren sexuelle Enthemmung und damit eine gesteigerte Ehebruchgefahr durch Alkoholgenuss befürchtete, erfährt hier zwar keine grundsätzliche Ablehnung, aber doch eine für die Argumentation des Textes entscheidende Einschränkung („nicht nur“). Vielmehr sei der Hauptgrund („vor Allem“) in der Angst vor dem durch den Wein begünstigten orgiastisch-dionysischen „Wesen“ der „Weiber“, das sich auf den antiken griechischen Dionysoskult bezieht, wie er in N.s Frühwerk GT mit im Zentrum der Betrachtung steht (zum Dionysischen im Fünften Buch vgl. auch NK FW 370). Vor allem ist an die u. a. in GT 5, KSA 1, 44, 19 erwähnten „Mänaden“ („Bacchantinnen“) als Anhängerinnen des Dionysos zu denken. Der N. wohlbekannte Johann Jakob Bachofen schreibt in seinem klassischen Werk *Das Mutterrecht* über diese: „An die Stelle gewaltsamer Unterdrückung der weiblichen Natur trat eine vollkommene Entfesselung derselben, getragen und befördert durch das bacchische Gebot der Hingabe an des jugendlichen Gebieters [sc. Dionysos] unerschöpfliche, in allen Erscheinungen der Natur sich offenbarende Männlichkeit. Dadurch wurde dem weiblichen Dasein eine mehr und mehr stofflich-sinnliche Richtung und /237/ dieser selbst das Gepräge religiösen Verdienstes gegeben. Der durch Dionysos erregte Sinnenrausch schöpfte aus dem Kulte immer neue Nahrung, und fand in ihm seine Weihe. Das Weib, dem die Hingabe an den Gott der männlichen Kraft als Bedingung seines Heils erscheint, wird nothwendig zu jener Stimula, in welcher wir den bezeichnenden Ausdruck einer dionysischen Frau erkennen.“ (Bachofen 1861, 236 f.)

Vor diesem Hintergrund ließen sich freilich verschiedene Rückfragen an den zu kommentierenden Passus stellen. Zum einen zeigt sich ja, dass das mit

dem Wein assoziierte orgiastisch-dionysische „Wesen“ der bacchantischen „Weiber“ keineswegs von der sexuellen Enthemmung unterschieden ist, sondern sie vielmehr einschließt, dass der in N.s Text angeführte Hauptgrund also durchaus eng mit der hier eingeschränkten Begründung Leckys zusammenhängt. Zum anderen wäre in Bezug auf die Beweisabsicht, das Weinverbot sei als Gesetz kein Ausdruck des römischen Volkscharakters, sondern lediglich – analog zum Tabakverbot der Wahhabiten – eine Abgrenzungsmaßnahme gegen fremde Nachbarn, die Frage aufzuwerfen, weshalb denn überhaupt die Römer den Orgiasmus der dionysischen Frauen Griechenlands als etwas Furchteinflößend-Fremdes, „als eine ungeheuerliche Ausländerei“ empfinden. Etwa aufgrund des spezifisch verschiedenen Charakters des römischen Volkes? Aber damit wäre ja das römische Weinverbot letztlich doch wieder als ein Ausdruck ebendieses Charakters gedeutet.

Andere Texte N.s aus verschiedenen Schaffensphasen beschränken übrigens das Orgiastische keineswegs auf die dionysischen Frauen der griechischen Antike, sondern verknüpfen es mit dem weiblichen Geschlecht schlechthin. So werden etwa schon in GT 9, KSA 1, 69, 26 f. „die Verführbarkeit, die Lüsternheit“ generell als „vornehmlich weibliche[] Affektionen“ gekennzeichnet, und noch in dem Notat KGW IX 2, N VII 2, 92, 22 (NL 1885/86, 1[162], KSA 12, 47, 8) ist allgemein von der „orgiastische[n] Seele des Weibes“ zu lesen. Von hier aus ließe sich vielleicht die weitere Frage beantworten, weshalb man denn eine Anfälligkeit der römischen Frauen für den ‚ausländischen‘ dionysischen Orgiasmus zu befürchten hatte. So oder so zeigt sich bei näherem Hinsehen schließlich, dass das Weinverbot für Frauen in der Römischen Republik unter ganz anderen Voraussetzungen steht und ganz andere Fragen aufwirft als das zuvor angeführte wahhabitische Tabakverbot, mit dem es doch in N.s Text auf eine Ebene gestellt wird, um beispielhaft ein und dieselbe These über die Funktion der „Strafgesetze eines Volkes“ (409, 29) zu illustrieren. Speziell zum Weinverbotsbeispiel in FW 43 siehe Hudgens 2016, 181, für die sich darin „Nietzsche’s recognition“ zeigt, „that laws about women are not laws about women’s behaviors but rather laws about male fears“.

410, 20 , als der Wein noch neu in Europa war,] Dieser historisch fragwürdige Einschub – selbst in den Anfangszeiten der Römischen Republik wurde in Europa schon jahrhundertlang Weinbau betrieben – fehlt in M III 6, 64 noch. Über die *Geschichte der Weine der alten [...] Zeiten* hätte sich N. etwa bei Henderson 1833 informieren können. Zu den Trinksitten der Griechen und Römer und der unterschiedlichen Rolle, die Frauen dabei zukam, vgl. ebd., 118 f.

410, 23 f. *Einverleibung des Auslandes*] Auf den Einverleibungsbegriff (vgl. NK 370, 21) in FW 43 weist Saarinen 2019, 147 hin. Während an vorliegender

Stelle die „ungeheuerliche Ausländerei“ (410, 21 f.) des dionysischen Griechentums der Römischen Republik einverleibt wird (oder dies zumindest zu befürchten steht), enthält MA I 223 die Schilderung einer umgekehrten, aber nicht minder aversiv empfundenen „Einverleibung“ des römischen „Auslandes“ durch die griechische Kultur. So wird dort „an jene griechische Stadt [gemeint ist wohl Poseidonia/Paestum] in Unteritalien“ erinnert, „welche an Einem Tage des Jahres noch ihre griechischen Feste feierte, unter Wehmuth und Thränen darüber, dass immer mehr die ausländische Barbarei über ihre mitgebrachten Sitten triumphire“ (KSA 2, 186, 13–16).

44.

Die geglaubten Motive.] KSA 14, 244 führt als ‚Vorstufe‘ folgendes Satzfragment an: „Nach was für Motiven sie – –“. Vgl. auch die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 64, die im Wortlaut geringfügig von der Druckfassung abweicht und vor allem den Schlusssatz derselben (411, 2 f.: „Alles diess Letztere hat ein Interesse zweiten Ranges“) noch nicht enthält: „So wichtig es sein mag, die Motive zu wissen, nach denen wirklich die M[enschen] gehandelt haben, vielleicht ist der Glaube an diese oder jene Motive, also was die M. sich selber als die angebl[ichen] Hebel ihres Thuns untergeschoben und eingebildet haben, etwas noch Wesentlicheres für den Erkennenden. Inneres Glück und Unglück ist den M[enschen] nämlich je nach ihrem Glauben über ihre Motive, nicht aber durch die Motive selber zu Theil geworden.“ Wortidentisch mit der Druckfassung ist schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 132 f.

Die Frage nach den Motiven menschlicher Handlungen taucht bei N. seit Ende der 1870er Jahre wiederholt auf; die Unterscheidung zwischen verborgenen wahren und fälschlicherweise geglaubten Motiv findet sich bereits in MA I 68: „Denn die Motive und Absichten sind selten deutlich und einfach genug, und mitunter scheint selbst das Gedächtniss durch den Erfolg der That getrübt, so dass man seiner That selber falsche Motive unterschiebt oder die unwesentlichen Motive als wesentliche behandelt.“ (KSA 2, 80, 16–20) FW 44 setzt nun zwar diese Motiv-Differenz voraus, leitet daraus aber nicht etwa, wie man erwarten könnte, die Forderung nach einer Enthüllung der wahren Motive ab. Stattdessen wird zunächst noch hypothetisch in Erwägung gezogen („vielleicht“, 410, 28), gleich darauf aber auch schon nachdrücklich versichert, dass die bloß geglaubten Motive viel interessantere, aufschlussreichere Erkenntnisobjekte darstellen. Der Begründungsansatz zu dieser These, den der vorletzte Satz liefert, verschiebt den Fokus auf das Glück bzw. Unglück der Menschen, für welches die geglaubten Motive wichtiger als die wahren seien. Als wegwei-

sender Text wurde FW 44 für organisationssoziologische Überlegungen zum Begriff der „Schattenmotivation“ von Hennen 1990, 128 herangezogen. Aus der N.-Forschung vgl. Strobel 2000, 55, Poellner 2011, 126, Poellner 2015, 199, und Katsafanas 2016, 126 f., Anm. 6.

410, 32 *Elend*] In M III 6, 132 korrigiert aus: „Unglück“.

45.

Epikur.] Vgl. die geringfügig von der Druckfassung abweichende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 58; den Titel „*Epikur*“ notierte N. auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 59. Eine etwas früher entstandene ‚Vorstufe‘ fällt noch knapper und stichpunktartiger aus, um am Ende, anders als die Druckfassung, ins Kulinarisch-Poetologische abzubiegen: „Ich bin stolz darauf, vom Charakter Epicurs anders zu denken als irgend jemand – und bei allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Alterthums zu genießen – ein weites weißliches Meer und Felsen, auf denen die Sonne liegt u. alle Thiere sicher und glücklich spielend. So ein Glück hat nur ein fortwährend – Leiden – gefunden. – Wie verstehe ich es, daß er bei Tische sich die ästhet[ischen] Gespräche verbat – er dachte zu gut vom Essen und von den Dichtern, als daß er die Einen zur Zukost der Anderen machen wollte!“ (M III 4, 186 f.) Vgl. auch die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in N V 7, 19 f.

N. kannte Epikur, der wiederholt in seinen Texten eine Rolle spielt, wahrscheinlich auch direkt aus dessen Schriften, obwohl er sie nicht in seiner persönlichen Bibliothek hatte. Jedenfalls war ihm Epikur durch einschlägige philosophiegeschichtliche Werke seiner Zeit vertraut: aus Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (vgl. Ueberweg 1866–1867, 1, 202–214), aus Eduard Zellers *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (vgl. Zeller 1869, passim), aber auch aus Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (Lange 1873–1875, 1, 70–79 = Lange 1887, 70–97). Schon durch seine 1868–1870 intensiv betriebenen philologischen Studien zu Diogenes Laertius war N. mit wichtigen Texten und Lehrmeinungen Epikurs bekannt geworden. Diogenes Laertius stellt im zehnten Buch seines Werks *De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum* Epikurs Leben und Lehre umfangreich dar (vgl. Diogenes Laertius 1833–1870, 2, 183–248 bzw. Diogenes Laertius 1807, 2, 233–308; weitere Literaturhinweise zu Epikur liefert NK 3/1, S. 232). In FW findet Epikur bzw. der Epikureismus noch in vier weiteren Texten Erwähnung, zweimal im Vierten Buch – in FW 277 (522, 15–20) und FW 306 – und zweimal in der Neuauflage von 1887 im Fünften Buch: in FW 370 (621, 7–10) und FW 375 (627, 30–33).

Die Beurteilung Epikurs in N.s Texten fällt schwankend aus, wobei im späteren Schaffen tendenziell kritischere Töne laut werden. Die große Wertschätzung in der ‚mittleren‘ Phase wird etwa schon in MA II WS 227 deutlich, wo Epikur als überzeitlicher, aber verkannter Denker gefeiert wird: „Epikur hat zu allen Zeiten gelebt und lebt noch, unbekannt Denen, welche sich Epikureer nannten und nennen, und ohne Ruf bei den Philosophen.“ (KSA 2, 656, 13–15). Später, in AC 30, wird Epikur hingegen mit Jesus verglichen und mit den Worten gebrandmarkt: „Epicur ein typischer *décadent*: zuerst von mir als solcher erkannt.“ (KSA 6, 201, 15 f.) In gewisser Weise kann FW 45 als das *missing link* zwischen diesen beiden Äußerungen gelten. Das sprechende Ich schreibt sich nicht nur ein exklusives Verständnis Epikurs zu, sondern erklärt in psychologisierender Perspektive das persönliche Leiden zum Motiv für die anspruchslose Glückslehre Epikurs, mit dem es sich jedoch gerade darin zu identifizieren scheint (in seinem Brief an N. vom 21.08.1883 nimmt Heinrich Köselitz darauf Bezug; vgl. KGB III 2, Nr. 204, S. 390 f., Z. 8–49 u. KGB III 7/1, 744). In der Betonung des Leidens sieht Bornmann 1984, 180 einen Beleg dafür, dass die Perspektive auf Epikur in FW 45 noch durch Schopenhauer geprägt sei. Eine Anspielung auf „die Euthanasie des Willens“ bei Schopenhauer erkennt darin auch Ottmann 1999, 155. Zur Epikur-Darstellung in FW 45 vgl. ferner Behler 1985, 106, Taureck 1991, 175, Langer 2010, 65–67, Wienand 2010, 303 f., Ansell-Pearson 2018a, 36 u. 2018b, 320 f. u. 325, Ure 2019, 49–51 sowie Testa 2020, 99 f. Allgemein zu N. und Epikur/Epikureismus siehe u. a. Barkuras 1962, Roos 1980, Lampert 1992, Vincenzo 1994, Choulet 1998, Milkowski 1998, Caygill 1999, Orsucci in NH 378, Ebersbach 2001, Bett 2005, Bertino 2006, Bertino 2007, 96–110, Müller 2010a, 318 f., García Gual 2011, Shearin 2014, Rocha Santos 2016, Ansell-Pearson 2013, 2017a u. 2017b, Marsden 2017, Verkerk 2017 und Acharya/Johnson 2020.

411, 5–12 *Ja, ich bin stolz darauf, den Charakter Epikur's anders zu empfinden, als irgend Jemand vielleicht, und bei Allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Alterthums zu geniessen: – ich sehe sein Auge auf ein weites weissliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt, während grosses und kleines Gethier in ihrem Lichte spielt, sicher und ruhig wie diess Licht und jenes Auge selber.*] Das sprechende Ich, das selbstbewusst sein anderes – und gemeint ist damit wohl: besseres – Empfinden für den Charakter Epikurs hervorhebt und dessen Philosophie als Genuss erlebt, scheint sich dadurch geradezu mit dem antiken Denker zu identifizieren. Der visuell-ästhetische Aspekt, der durch die Beschreibung des weißen Meeres (zu diesem Bild vgl. NK KSA 3, 335, 7) und der sonnenbeschienenen Felsen bereits in der zitierten ‚Vorstufe‘ angelegt ist (vgl. M III 4, 186 f.), tritt in der Druckfassung noch markanter hervor. Die Imagination, wonach der Sprecher das seinerseits

auf das im Sonnenlicht liegende Meer blickende Auge Epikurs vor sich sieht, spiegelt buchstäblich die ästhetische Sicht auf die Natur-Szenerie, deren metaphorische Bedeutung durch die folgende Wendung vom „Meer des Daseins“ (411, 13 f.) deutlich wird. Mit der Vision des „sicher und ruhig“ in die mediterrane Küstenlandschaft hinausschauenden Epikur ist zugleich auf dessen zurückgezogenes, beschauliches Leben in einem Garten – hier: mit Meerblick – angespielt, das er laut Plutarch (*Moralia*, 1128d, *De latenter vivendo*, II) nach dem Motto „Ἀθροβίωσας“, „Lebe im Verborgenen“ im kleinen Kreis seiner Schüler führte (Plutarch 1888–1896, 6, 480; Plutarch 1827–1861, 50, 3263). Vgl. hierzu NK 568, 9 f. Bereits in NL 1878, 30[31], KSA 8, 527, 10 f. notierte N.: „Wellen – an ruhigem Sommertage am Ufer schlürfen – Epicur’s Garten-Glück.“ Vgl. hierzu auch die Gegenüberstellung von Stoikern und Epikureern in FW 306, bes. NK 544, 12–15.

411, 6 *Jemand vielleicht*,] M III 6, 58: „jemand –“.

411, 8–10 : – *ich sehe sein Auge auf ein weites weissliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt*] In M III 6, 58 fehlt noch die vermittelte Visualität eines Sehens, das nicht auf etwa auf die maritime Landschaft selbst, sondern auf das sie erst erblickende Auge Epikurs gerichtet ist. Hier dagegen wird einfach eine Ansicht evoziert: „–: ein weites weißliches Meer und Uferfelsen, auf denen die Sonne liegt“.

411, 11 f. *diess Licht und jenes Auge selber*] M III 6, 58: „dies Licht selber“.

411, 12 *Solch*] M III 6, 58: „so“.

411, 12–17 *Solch ein Glück hat nur ein fortwährend Leidender erfinden können, das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schaudernden Meeres-Haut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust.*] Eine in KSA 14, 244 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ enthält bereits das Bild der Meeres-Haut: „Nur ein Viel-Leidender kann an diesem Schauspiel das Glück des Glückes genießen: und sein Auge versteht sich auf die Wollust, einem Windhauche gleich über die Oberfläche des Daseins hinzulaufen und seine Haut nur zu berühren – diese weiße zarte schaudernde Meeres-Haut!“ (Vgl. N V 7, 19 f.) Der gedruckte Text nutzt diese maritime Metaphorik, um das epikureische „Glück“ als eine ästhetisch-kontemplative Betrachtung der schönen Oberfläche der Welt zu schildern, die deren – vielleicht weniger schöne – Tiefendimension damit ausblendet. Mit der These, es handle sich dabei um die Glückserfindung eines fortwährend Leidenden, ist allerdings angedeutet, dass das betrachtende Verharren vor der schönen Oberfläche sehr wohl um jene Tiefendimension weiß. Auch die abschließende Rede von der „Bescheidenheit der Wollust“ weist darauf hin.

Der eingangs so stolz erhobene Anspruch des sprechenden Ich, Epikurs Charakter anders und besser als jeder Andere zu verstehen, soll mit dieser Rückführung des epikureischen Glücks auf das Leiden anscheinend unter Beweis gestellt werden. Laut Bertino 2007, 100 ist damit auf „Epikurs ‚erbärmliche‘ Gesundheit“ angespielt, über die N. in Diogenes Laertius' *De vitis* X 7 und 16 lesen konnte. Allerdings ist jene Rückführung nicht gar so originell, wie das Text-Ich insinuiert. In Léon Dumonts Werk über *Vergnügen und Schmerz* von 1876 zum Beispiel, das N. besaß und gründlich durcharbeitete, wird die epikureische Eudaimonologie zwar nicht auf ein persönliches Leiden Epikurs zurückgeführt, wohl aber die fundierende Funktion von Schmerz und Unlust im Denken Epikurs und seiner Schüler herausgestrichen: „Folglich hat [für die Schule Epikurs] nur der Schmerz einen positiven Charakter, die Lust ist nur reine Negation, ein Entziehen des Schmerzes. Der Zielpunkt unsers Thuns müsste demzufolge nicht darin bestehen, die Lust zu suchen, was vergeblich sein würde, sondern darin den Schmerz zu meiden, *nihil dolere*. Es gibt, nach dieser Doctrin, keine Lust, die nicht eine frühere Unlust voraussetzt. Das Glück, das oberste Gut, das *summum bonum*, ist also nicht in der Lust enthalten, sondern in der einfachen Abwesenheit alles Schmerzes.“ (Dumont 1876, 31) In dem in Diogenes Laertius' *De vitis* X 10 wiedergegebenen Brief Epikurs an Menoikeus ist dementsprechend über den Zusammenhang von Glück und Wollust („Vergnügen“) zu lesen: „Wir haben ein Vergnügen nöthig wenn wir über das Nichtdaseyn /295/ des Vergnügens bekümmert sind, wenn wir aber nicht bekümmert sind, so bedürfen wir des Vergnügens nie, und daher nennen wir das Vergnügen des seligen Lebens Anfang und Ende. [...] Und weil dies das erste und angeborne Gut ist, so erwählen wir deswegen doch nicht jedes Vergnügen, sondern gehen oft über viele Vergnügungen hinweg, wenn uns daraus mehr unangenehmes zuwachsen sollte“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 294 f.).

Dass sich die dergestalt von Epikur zum Ziel alles menschlichen Tuns und Lassens erklärte „Wollust“ als „bescheiden[]“ erweist, wie FW 45 formuliert, geht wohl am deutlichsten aus ihrer Abgrenzung gegen die gewöhnliche Wollust und aus ihrer Identifizierung mit bloßer Schmerzfreiheit und Seelenruhe hervor: „Wenn wir also sagen, die Vergnügungen sind das Endziel, so nennen wir damit nicht die Lüste der Schwelger, und solche, die bloß im Genuß bestehen [...], sondern wir verbinden miteinander, keinen körperlichen Schmerz, und keine Unruhe der Seele haben.“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 296) Vgl. auch NK 544, 2–10. Nach Diogenes Laertius: *De vitis* X 136 hat Epikur die Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*) und die Leidlosigkeit (*ἀπονία*) als Lustempfindungen der Ruhe hochgeschätzt (Diogenes Laertius 1807, 2, 298). Epikur selbst benutzt dafür schon das Bild einer „Meeresstille“ (*γαλήνη/γαληνιά*); vgl. Epicurea, ed. Usener, Fragment 425 (hierzu Schmid 1962, 805 f.). Aber ebenfalls die Stoiker und Pyrrhoneer umschreiben mit dieser Metapher gerne die Seelenruhe. Auch Schopen-

hauer 1873–1874, 2, 486 greift noch darauf zurück, wenn er den Zustand der Willenslosigkeit unter anderem als „Meeresstille des Gemüths“ beschreibt. Zur verwandten Metapher „Windstille“ der Seele“, die in FW 42 allerdings nicht zur Umschreibung der Seelenruhe, sondern der produktivmachenden Langeweile genutzt wird, siehe NK 409, 13–19. Vgl. wiederum anders auch schon GT 15, KSA 1, 101, 3–5: „jene schwer zu erringende Meeresstille der Seele, die der apollinische Griechen Sophrosyne nannte“ (hierzu NK 1/1, S. 307 f.).

Die in FW 45 der ‚bescheidenen Wollust‘ unterlegte ästhetische Betrachtung des Daseins als schönes Oberflächenphänomen aus der Tiefenerfahrung eines Leidensgrundes ist in FW mehrfach anzutreffen; vgl. FW Vorrede 4 sowie FW 256. Dass die epikureisch zu goutierende „Meeres-Haut“ auch ungemütlich aufbrechen kann, wenn der „Ocean [...] brüllt“ (480, 13), und „dass es nichts Furchtbarerers giebt“ als seine „Unendlichkeit“ (480, 16), mahnt wiederum FW 124 an. Gerade deshalb wendet jedoch Blumenberg 1979, 25 gegen das Epikur-Verständnis von FW 45 ein, dass es „dem Griechen fremd“ bleibe: „Es ist nicht die Stille und Heiterkeit des Meeres, die über das Auge den Zuschauer befriedet, vielmehr ganz im Stile des idealistischen Subjekts die Macht des Leidenden, das Glück seines Auges, vor denen ein metaphorisches ‚Meer des Daseins‘ *stille geworden* ist.“ Im Kontext dieser maritimen Metaphorik begegnet Epikur übrigens auch auf N.s Postkarte an Heinrich Köselitz vom 08. 12. 1881, wo er nicht nur davon berichtet, „wie auf den Wellenspitzen des Daseins“ zu leben, sondern im vorangehenden Satz auch explizit einen Bezug zwischen sich und Epikur herstellt, indem er ausruft: „Eine lateinische Abhandlung über **Epicur** will mir gewidmet sein: bravo!“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 177, S. 147, Z. 15 f.) Hierbei handelt es sich um Hermann Pachnicks 1882 erschienene Studie *De philosophia Epicuri*, die tatsächlich die gedruckte Widmung erhielt: „Prof. Dr. Friderico Nietzsche has primitas dat dicat dedicat auctor“ (NPB 430; vgl. auch KGB III 2, Nr. 42, S. 101, Z. 19–21 u. KGB III 7/1, 580).

411, 13–17 *das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schauernden Meeres-Haut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust.*] M III 6, 58: „das Glück eines ~~still gewordenen Meeres und eines~~ Auges, das ~~über seine Oberfläche hinläuft und sich an seiner~~ ‚Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten zarten‘ schauernden ‚Meeres-‘Haut ‘sich‘ wollüstig ergötzt.“

46.

Unser Erstaunen.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit mehreren Textvarianten in M III 6, 178 f. Das in FW 46 mehrfach wiederkehrende Titelwort „Erstaunen“

spielt in transformierender Begriffsverwendung auf Platon und Aristoteles an, die das „Erstaunen“ (θαυμάζειν) zum Anfang des Philosophierens erklärten. In Platons Dialog *Theaitetos* (155d 2–4), den N. gut kannte, heißt es: „μᾶλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη“ (Platon 1852–1864, 1, 256) – „Denn das ist gerade der rechte Zustand eines Philosophen – das Sichverwundern. Denn es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen“ (Platon 1853–1874, III/2, 182). Und Aristoteles definiert im ersten Buch seiner *Metaphysik* das Staunen als eine Neugier und Wissenwollen verursachende Verwunderung über etwas zunächst noch nicht dem Erkennen Zugängliches. Darin liegt für ihn der Beginn der Weisheit, der Philosophie und der Wissenschaft: „ἄρχονται μὲν γὰρ, ὥσπερ εἶπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει“ (*Metaphysik* I, 983a 12f. = Aristoteles 1848, 9) – „Denn bei allem ist, wie gesagt, der Ausgangspunkt die Verwunderung daß etwas sich so verhalte“ (Aristoteles 1833–1862, V/1, 25). In M 207 wird – in kritischer Stoßrichtung – Schopenhauers lateinische Formulierung dieses platonisch-aristotelischen Zusammenhangs von Staunen bzw. Sich-Wundern und Philosophieren zitiert: Schopenhauer „geht so weit [...] zu sagen: admirari id est philosophari.“ (KSA 3, 188, 21f.)

Das im Titel von FW 46 dem Erstaunen vorangestellte Possessivpronomen in der ersten Person Plural signalisiert schon, dass es im vorliegenden Text um ein anderes Erstaunen geht. Zwar wird dieses mit der „Wissenschaft“ (411, 20) verknüpft, aber nicht etwa als deren Grundstimmung, sondern als Reaktion auf deren „Ergebnisse“ (411, 26). Damit schließt der vorliegende Text die (heterogene) Reihe der ‚wissenschaftstheoretischen‘ Abschnitte im Ersten Buch ab, zu der vor allem FW 7, FW 12, FW 33 und FW 37 gehören (entsprechende Abschnitte über ‚die Wissenschaft‘ finden sich freilich auch in allen folgenden Büchern von FW). Die Wissenschaft erscheint hier zunächst, anders als am Beginn von FW 12, sehr positiv, gilt das titelgebende Erstaunen doch gerade einem von ihr ausgehenden „Glück“ (411, 20). Dieses bestehe darin, dauerhaftes, feststehendes Wissen zu generieren, was jedoch insofern erstaunlich sei, als „wir“ (411, 22) eigentlich von der „Wandelbarkeit alles Menschlichen“ (411, 27f.) ausgehen. Obwohl „die Wissenschaft“ nicht weiter spezifiziert wird, macht der Text doch deutlich, dass es sich um die ‚heutige‘ Wissenschaft handelt, indem die Sprechinstanz ihre Gegenwart von einem „Früher“ (411, 27) abgrenzt, in dem man von jener „Wandelbarkeit“ noch nichts wusste und deshalb viel aufgeschlossener für das „Wunderbare“ (412, 3) war. So liegt die – zumal mit dem Wissenschaftsverständnis im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 (vgl. 464, 11–15) kompatible – Vermutung nahe, gerade die moderne Wissenschaft habe den Menschen derart skeptisch gemacht, dass ihn nun die Dauerhaftigkeit ihrer eigenen Resultate in Erstaunen versetzt. Hierfür

spricht denn auch das Schlussbild vom „Schiffbrüchigen“ (412, 7), der „stauend“ (412, 9) wieder festen Boden unter den Füßen gewinnt. Von hier aus ließe sich FW 46 also doch mit FW 12 in Einklang bringen: Wurde dort ohne nähere Erläuterung mit der Vermutung geschlossen, die Wissenschaft vermöge Schmerz- und Lustbringerin zugleich zu sein (vgl. 384, 13–16), so kann man FW 46 als Konkretisierung dieser Zwiespältigkeit lesen.

Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881, die zwar die Keimzelle von FW 46 bildet, aber statt des wieder Land betretenden Schiffbrüchigen noch in der ersten Person Plural schwebende Himmelskörper an den Schluss stellt: „Welche Wollust daß die Wissenschaft Dinge ermittelt, die Stand halten! Zeitalter mit festem Glauben empfanden wohl ähnlich beim Hören von Feereien und Märchen; die Unsicherheit und das Schwanken war ihnen so reizvoll! weil so ungewohnt! Wir aber sind die Schwebenden! Wir Planeten und Kometen!“ (N V 7, 164) Eine weitere, ausführlichere ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 5, 4 f. Deutungsansätze zu FW 46 bieten u. a. Grau 1984, 273, Jurist 2000, 48, Ridley 2007, 69 und Ure 2019, 45.

411, 19–22 *Es liegt ein tiefes und gründliches Glück darin, dass die Wissenschaft Dinge ermittelt, die Stand halten und die immer wieder den Grund zu neuen Ermittlungen abgeben: – es könnte ja anders sein!]* Vgl. den ähnlichen Anfang des folgenden, während der Arbeit an der Erstausgabe von FW entstandenen Nachlass-Notats, das allerdings den Begriff des Individuums fokussiert, der in FW 46 keine Rolle spielt: „Herrliche Entdeckung: es ist nicht alles unberechenbar, unbestimmt! Es giebt Gesetze, die über das Maaß des **Individuums** hinaus wahr bleiben! Es hätte ja ein anderes Resultat sich ergeben **können!**“ (NL 1881, 11[72], KSA 9, 469, 3–6)

411, 19 f. *ein tiefes und gründliches Glück]* M III 6, 178: „eine Wollust“.

411, 22–25 *wir sind so sehr von all der Unsicherheit und Phantasterei unserer Urtheile und von dem ewigen Wandel aller menschlichen Gesetze und Begriffe überzeugt]* M III 6, 178: „wir sind so tief von all der Unsicherheit und Phantastik unserer Urtheile und ‚von‘ dem stäten Wandel aller ‚menschlichen‘ Gesetze und Begriffe überzeugt“. Mit den hier zum Ausdruck kommenden – wissenschaftlich generierten? – Überzeugungen, die das Erstaunen des Sprechenden „wir“ angesichts der dann doch vergleichsweise stabilen Ergebnisse der Wissenschaft erklären sollen, sind Positionen angedeutet, die in der Erstfassung von FW in mehreren Abschnitten vertreten werden. Zur „Phantasterei“ des menschlichen Erkennens vgl. etwa FW 54 u. FW 57–59; zum „ewigen Wandel“ der moralischen bzw. rechtlichen Normen z. B. FW 116.

411, 27–412, 7 *Früher wusste man Nichts von dieser Wandelbarkeit alles Menschlichen, die Sitte der Sittlichkeit hielt den Glauben aufrecht, dass das gan-*

ze innere Leben des Menschen mit ewigen Klammern an die eherne Nothwendigkeit geheftet sei: vielleicht empfand man damals eine ähnliche Wollust des Erstaunens, wenn man sich Märchen und Feengeschichten erzählen liess. Das Wunderbare that jenen Menschen so wohl, die der Regel und der Ewigkeit mitunter wohl müde werden mochten. Einmal den Boden verlieren! Schweben! Irren! Toll sein! – das gehörte zum Paradies und zur Schwelgerei früherer Zeiten] Eine thematisch verwandte, bereits 1880 entstandene nachgelassene Aufzeichnung, die ebenfalls nach dem Früher-heute-Schema strukturiert ist, geht hingegen davon aus, dass gerade aufgrund der – nur scheinbar – größeren Sicherheit der ‚heutigen‘ Welt die modernen Menschen viel „phantastischer“, träumerischer seien als die früheren: „Scheinbar ist alles jetzt viel sicherer, die Welt viel fester (wegen der vielen streng bewiesenen Wahrheiten) Aber ehemals glaubte man mehr an den Irrthum als jetzt an die Wahrheit: wir sind unendlich vorsichtiger, skeptischer und folglich unter Umständen phantastischer als ehemals. Wir können ganz andere Träume träumen als die früheren!“ (NL 1880, 7[78], KSA 9, 333, 1–6)

411, 28 *die Sitte der Sittlichkeit]* Umkehrung der vom ‚mittleren‘ N. häufiger benutzten Formel „Sittlichkeit der Sitte“, die gerade erst in FW 43 vorkam (410, 1).

411, 29 f. *mit ewigen Klammern an die eherne Nothwendigkeit geheftet]* M III 6, 178: „mit ewigen Schriftzügen in das Buch des Daseins eingegraben“; so auch noch im Korrekturbogen, wo die Änderung erst handschriftlich vorgenommen wurde (vgl. Cb, 72).

412, 4 f. *wohl müde werden mochten]* M III 6, 178: „so müde wurden“.

412, 7–10 *während unsere Glückseligkeit der des Schiffbrüchigen gleicht, der an's Land gestiegen ist und mit beiden Füßen sich auf die alte feste Erde stellt – staunend, dass sie nicht schwankt.]* Zum Bild des Schiffbruchs, der zur maritimen bzw. nautischen Leitmotivik von FW gehört (siehe hierzu NK FW 124), vgl. Blumenberg 1979, 14, der in einem Überblick über zentrale Stationen der Motivtradition in Antike und Neuzeit (Zenon von Kition, Aristipp und Montaigne) feststellt: „Der Schiffbruch, als überstandener betrachtet, ist die Figur einer philosophischen Ausgangserfahrung.“ FW 46 verbindet diese philosophische Ausgangserfahrung mit der anderen des – schon im Titel genannten – Erstaunens und bezieht beides zusammen auf die ‚heutige‘ Wissenschaft. Insofern geht es hier gerade nicht, wie Blumenberg ebd., 22 meint, um eine universalanthropologische Metapher dafür, dass die Menschen „immer schon [...] Schiffbrüchige sind“; vielmehr wird dies im ausdrücklichen Gegensatz zu den Menschen früherer Zeiten nur für die der Sprechgegenwart behauptet. Wäh-

rend das Schiffbruch-Motiv bei N. vom Früh- bis zum Spätwerk, in Briefen, nachgelassenen und veröffentlichten Texten, häufiger begegnet, findet sich der Schiffbrüchige, der wieder Land erreicht, nur noch in einigen nachgelassenen Notaten aus dem Umkreis von Za. Im Unterschied zu dem unglückseligen „Schiffbrüchige[n] der das Land sieht und an Land zu sein sehr schätzen würde, aber nicht schwimmen kann“, aus NL 1880, 4[156], KSA 9, 140, 18 f., ist gleich in mehreren Aufzeichnungen aus den Jahren 1883 und 1884 von einem ‚ans Land gespienen‘ Schiffbrüchigen zu lesen, der an einer Stelle als Zarathustra selbst kenntlich wird, wobei sich ebenfalls, wenngleich in anderer Hinsicht, Schiffbruch und Erstaunen bzw. Verwunderung paaren: „Als Zarathustra einst durch einen Schiffbruch ans Land gespien wurde und einst auf einer Welle ritt, wunderte er sich: ‚wo bleibt mein Schicksal? Ich weiß nicht, wo hinaus ich soll. Ich verliere mich selber.‘“ (NL 1883, 18[2], KSA 10, 568, 2–5)

Dass N. selbst schließlich Schiffbruch erlitten habe, ohne je wieder festen Boden unter den Füßen zu gewinnen, schreibt Franz Overbeck, nicht ohne sich aus der Position des „glücklicheren Meerfahrer[s]“ trotzdem oder gerade deshalb mit seinem alten Freund zu identifizieren: „Wie wer einen Hafen erreicht hat, seinen schiffbrüchigen Vorgänger als einen Schicksalsgenossen anzuerkennen sich am allerwenigsten weigern wird, so auch nicht die glücklicheren Meerfahrer, die sich auf ihrer ziellosen Fahrt wenigstens mit ihrem Fahrzeug zu behaupten vermocht haben, mit Beziehung auf Nietzsche.“ (Overbeck 1919, 136)

412, 9 *staunend*] In M III 6, 178 mit Bleistift korrigiert aus: „erstaunt“.

47.

Von der Unterdrückung der Leidenschaften.] Vgl. die etwas kürzeren ‚Vorstufen‘ in N V 5, 14 u. M III 5, 32 f. sowie die bereits titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Textvarianten und Korrekturen in M III 6, 166 f. Um die Eingangsthese zu illustrieren, dass die Empfindung von Leidenschaften von deren soziokulturell normierten Ausdrucksformen abhängig sei, wird in FW 47 zunächst auf die französische Hofgesellschaft im Zeitalter Ludwigs XIV. hingewiesen, deren ‚vornehme‘ Unterdrückung des sozialen Ausdrucks von Leidenschaften aller Art schließlich zur Unterdrückung oder Abschwächung der Leidenschaften selbst in der darauf folgenden Epoche geführt habe. Umgekehrt verhalte es sich demgegenüber in der Sprechgegenwart, mit deren Reflexion sich die Sprechinstanz als ein Ich ins Spiel bringt (vgl. 412, 29), das seinen Eindruck schildert, dass ‚heute‘ überall der direkte, ja grobe Ausdruck der Leidenschaft gefragt sei. Zwar wolle man dabei auf keinen Fall die Leidenschaft selbst hervorrufen,

doch werde sie, so die nachdrückliche Prognose des Sprechers am Ende des Textes, aufgrund der Rückkopplung zwischen Ausdruck und Leidenschaft genau dadurch unfreiwillig gestärkt und in künftigen Generationen geradezu eruptiv ausbrechen. Die abschließende Ankündigung der „ächte[n] Wildheit“ „unsere[r] Nachkommen“ (413, 2) scheint einen Prozess der Dezivilisation zu antizipieren, der die (westliche) Menschheit in einen archaischen Zustand zurück katapultiert. Vgl. das thematisch verwandte Nachlass-Notat NL 1881, 14[21], KSA 9, 629, 29–630, 26 (Handschrift in M III 5, 24). Punktuell zu FW 47 siehe Schoeck 1948, 51, Morel 1971, 127, Röttges 1972, 143, Thiel 1980, 686, Althaus 1985, 389, Dixon 1999, 268 und Piazzesi 2011, 145.

412, 20 f. *wie diess zum belehrendsten Beispiele der Hof Ludwig's des Vierzehnten und Alles, was von ihm abhängig war, erlebt hat]* Über die Unterdrückung des Gefühlausdrucks im höfischen Absolutismus Frankreichs vermerkt bereits NL 1880, 3[55], KSA 9, 62, 17–21: „Die feine höfische Cultur unter Ludwig XIV hatte in vielen Stücken den Stoicismus nöthig; viele Empfindungstürme mußte man in's Herz verschließen, viele Müdigkeit verhehlen, vielen Schmerz mit Heiterkeit bedecken. Unsern bequemen Mitmenschen würde diese Lebensart zu streng sein.“ Wenig später kommt M 201, KSA 3, 175, 19–23 darauf zurück: „Eine vornehme Cultur kann in Absicht der Leidenschaften [...] dem Reiter gleichen, der Wonne empfindet, ein leidenschaftliches stolzes Thier im spanischen Tritt gehen zu lassen – man stelle sich das Zeitalter Ludwig's des Vierzehnten vor Augen“. In FW 136 wird die höfische Gesellschaft dieser Zeit mit dem jüdischen Volk verglichen, dem wiederum FW 139 einen „Drang“ zur „Vernichtung der Leidenschaften“ nachsagt (489, 1 f.). Laut FW 47 will der französische Adel in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allerdings gar „nicht die Leidenschaften selber unterdrücken“, sondern eben nur deren Ausdruck, „ihre Sprache und Gebärde“ (412, 15–17), was isoliert aber nicht dauerhaft funktioniere.

412, 22–24 *Das Zeitalter d a r a u f, erzogen in der Unterdrückung des Ausdrucks, hatte die Leidenschaften selber nicht mehr und ein anmuthiges, flaches, spielendes Wesen an ihrer Stelle]* Dass das auf die Herrschaft Ludwigs XIV. folgende Zeitalter völlig frei von Leidenschaften war, erscheint keineswegs so klar, wie hier vorausgesetzt wird. Im Gegenteil setzte nach dem Tod Ludwigs XIV. in Frankreich (wie in England und etwas später auch in Deutschland) die aufklärerische Strömung der Empfindsamkeit ein, die einen regelrechten Kult des Gefühls etablierte. Selbst von Voltaire, dessen Name im Französischen für das ganze 18. Jahrhundert steht („le siècle de Voltaire“) und den FW 101 als letzten Vertreter des höfischen Geschmacks bezeichnet, konnte N. in der Paraphrase von Hettner 1860, 196 lesen: „Wir können unsere Leidenschaften unterdrücken; aber in dieser Unterdrückung sind wir um kein Haarbret freier als wenn

ihr ihnen willfahren.“ Gerade auch mit Blick auf die am Ende von FW 47 im Kontrast zu dem vorgeblich leidenschaftslosen Zeitalter der Aufklärung prognostizierte „ächte Wildheit“ „unsere[r] Nachkommen“ (413, 2) kommen erhebliche Zweifel an der Epochencharakteristik dieses Abschnitts auf. Denn bekanntlich war es der bei N. wiederholt als ‚Gegenspieler‘ Voltaires – meist abfällig – aufgerufene Rousseau, der nicht nur mit seinem Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) zu einer Galionsfigur der europäischen Empfindsamkeit wurde, sondern schon in seinem 1755 erschienenen zivilisationskritischen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* die ‚Wildheit‘ des ‚Naturmenschen‘ zum anthropologischen Ideal erhob, woraufhin Voltaire ironisch in einem Brief an Rousseau schrieb (abermals Paraphrase Hettner 1860, 421): „Noch niemals habe Jemand so viel Geist aufgewendet, um uns zu Bestien zu machen; man bekomme förmlich Lust, auf allen Vieren zu laufen.“

412, 25–27 *war, unartig zu sein: sodass selbst eine Beleidigung nicht anders als mit verbindlichen Worten angenommen und zurückgegeben wurde*] M III 6, 166: „war, selbst eine Beleidigung anders als mit Artigkeiten anzunehmen und zurückzugeben“.

412, 29–32 *ich sehe überall, im Leben und auf dem Theater, und nicht am wenigsten in Allem, was geschrieben wird, das Wohlbehagen an allen größeren Ausbrüchen und Gebärden der Leidenschaft*] Eine von KSA 14, 244 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ zur ersten Hälfte dieses Passus lautet: „ich sehe mit Erstaunen auf dem deutschen und italiänischen Theater dasselbe Abzeichen der Zeit“. Vgl. auch den Anfang von NL 1881, 14[21], wo über das deutsche Theater der Sprechgegenwart ausgerufen wird: „Oh über diesen neuen Ehrgeiz der Gegenwartigen! Es ist unter ihren Künstlern das Zeitalter der nachgeahmten Originalität und namentlich der nachgeahmten Leidenschaften: sie haben nämlich die alte Furcht vor dem Auslande, man möchte ihnen nicht genug Leidenschaft und überhaupt nicht die Leidenschaften zutrauen, deshalb machen sie sofort Grimassen und Ausschweifungen in Ton und Gebärde, nicht aus der Stärke ihres Affektes heraus, sondern um sich Glauben an (die) Stärke ihres Affektes zu schaffen. Ihre Theaterfiguren wie die Gestalten auf ihren Gemälden laufen den Leidenschaften so nach, daß man Jeden für toll halten würde, der es so im Leben machte.“ (KSA 9, 629, 29–630, 8) Wohlwollender formuliert mit Blick auf die zukünftige Leidenschaftlichkeit der Deutschen – ähnlich wie FW 47 hinsichtlich ‚unserer‘ künftigen Wildheit – NL 1880/81, 8[29], KSA 9, 389, 13–18 (Handschrift in N V 5, 12): „Die Deutschen möchten gar zu gern große Leidenschaften haben – nun, es thut nichts, wenn sie dieselben ohne Grimassen nicht darzustellen wissen, auf die Dauer werden sie sie haben! Dann wer-

den sie auch erkennen, daß zwar Kraft das Erste ist, daß es aber Arten der Kraft giebt, welche ohne Grimassen sind.“ Vgl. thematisch verwandt auch FW 105 (462, 31–33).

413, 1 *damit zuletzt*] In M III 6, 166 korrigiert aus: „einst“.

413, 2 f. *unsere Nachkommen werden eine ächte Wildheit haben und nicht nur eine Wildheit und Ungebärdigkeit der Formen*] Damit wird in modifizierter Form ein Gedanke aufgegriffen, der schon im Argumentationszentrum von FW 9 stand, wo es über „die Enkel und Enkelkinder“ hieß: „sie bringen das Innere ihrer Grossväter an die Sonne, jenes Innere, von dem die Grossväter selbst noch Nichts wussten.“ (381, 11–14) Insbesondere die metaphorische Bezeichnung dieses Vorgangs als „Eruption“ (381, 18) passt gut zu der nunmehr angekündigten „Wildheit“ ‚unserer‘ Nachfahren. Anders verhält es sich in FW 47 allerdings insofern, als hier nicht, wie in dem früheren Abschnitt, das Hervortreten eines in früheren Generationen verborgenen Inneren, sondern umgekehrt ein Verinnerlichungsprozess beschrieben wird, bei dem die ‚wilde‘ Außen- oder Ausdrucksseite (der Leidenschaften) schließlich ins Innere, in ‚Fleisch und Blut‘ übergeht. Dazu, dass die „ächte Wildheit“ schon ein Ideal der Rationalitäts- und Zivilisationskritik im 18. Jahrhundert war, vgl. NK 412, 22–24.

413, 3 *Ungebärdigkeit*] In M III 6, 166 korrigiert aus: „Ungebührlichkeit“.

48.

Kenntniss der Noth.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit etlichen Textvarianten und Korrekturen in M III 6, 50 f. Eine im Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ enthält in knapperer Form bereits die zentralen Thesen: „ich sehe mir den M[enschen] darauf an, ob ihm die Noth der Seele nur aus Beschreibung bekannt ist – ob er ihre Kenntniß zu erheucheln für gebildet und für auszeichnend hält / selbst der große physische Schmerz ist den Meisten unbekannt, sie denken an ihre Zahn- und Kopfschmerzen dabei. Diese Unwissenheit und diese Ungeübtheit im Schmerz läßt ihn weit unerträglicher erscheinen als früheren M[enschen] – so sind die Philosophien des Pessi[mi]sm[us] das Zeichen großer Verfeinerung, welche sich bemüht, quälende Vorstellungen schon als das Leid höchster Gattung empfinden zu lassen. M[enschen] mit Leibes- und Seelennoth u. guter Übung darin sind nicht Pessimisten gewesen.“ (N V 7, 121 f.) Vgl. ferner die stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 130 f. Die Bejahung des Leidens zieht sich leitmotivisch durch N.s Schriften, wobei allerdings immer wieder zwischen verschiedenen – z. B. authentischen vs. falschen, starken vs. schwa-

chen – Formen des Leidens bzw. der Leidensbejahung unterschieden wird, die nicht gleichermaßen begrüßenswert erscheinen. FW 48 empfiehlt schließlich das Wiedererlangen einer echten „Noth“ (414, 20) als Mittel zur Überwindung des zeittypischen philosophischen Pessimismus, der gerade nicht auf einer originären Leiderfahrung, sondern auf der allgemeinen Unkenntnis wahrer physischer wie psychischer Nöte in einer behaglichen, abgesicherten Moderne beruht.

Die sekundärliterarischen Rekurse auf FW 48 sind überschaubar und eher flüchtiger Natur. Während etwa Kang 2003, 12 die in 414, 9 f. diagnostizierte „Verfeinerung und Erleichterung des Daseins“ mit der „allgemeine[n] Abnahme der Vitalität“ aus GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 137, 16 f. parallelisiert, bezieht Stegmaier 2012b, 146 f. FW 48 zusammen mit FW 56, dem Schlussabschnitt des Ersten Buchs, auf eine „Heuristik der Not“, wie er sie im Fünften Buch in FW 349 dargestellt sieht. Zittel 2015, 64 führt den Abschnitt kursorisch zusammen mit FW 12, FW 13 und ebenfalls FW 56 als Beleg für seine These an, der zufolge FW – zumindest im Ersten Buch – „auch eine Philosophie des Schmerzes“ sei. Tatsächlich ergibt sich, wie ansatzweise schon Thiel 1980, 429 erkannt hat, vor allem ein Bezug zur „Noth“-Problematik in FW 56, wo ebenfalls eine „selbsteigene Noth“ (419, 2) anempfohlen wird, um das Klagen über vermeintliche „Nothstände“ (418, 25) hinter sich zu lassen und zu einem glücklicheren, freudvolleren Weltverhältnis zu gelangen, wie es ähnlich in einer pathetischen Hypothese auch schon am Ende von FW 12 als mögliches Resultat einer ‚wissenschaftlich‘ vermittelten Schmerzverursachung angekündigt wurde (vgl. NK 384, 9–16). Thematisch vernetzt ist FW 48 überdies mit einigen algesiologischen Abschnitten im Vierten Buch, v. a. FW 318, wo eine „Apologie“ (550, 24) des Schmerzes gefordert wird, und FW 325, wo der Wille zum Zufügen von Schmerzen als Zeichen der Größe erscheint.

413, 7 *verschiedenen*] M III 6, 50: „verschiednen“.

413, 8 *der Seele wie des Leibes*] M III 6, 50: „der Seele und ‚sowohl wie‘ des Leibes“.

413, 9 *unserer*] M III 6, 50: „unsrer“.

413, 11–22 *im Vergleich zu einem Zeitalter der Furcht – dem längsten aller Zeitalter –, wo der Einzelne sich selber gegen Gewalt zu schützen hatte und um dieses Zieles willen selber Gewaltmensch sein musste. Damals machte ein Mann seine reiche Schule körperlicher Qualen und Entbehrungen durch und begriff selbst in einer gewissen Grausamkeit gegen sich, in einer freiwilligen Uebung des Schmerzes, ein ihm nothwendiges Mittel seiner Erhaltung; damals erzog man seine Umgebung zum Ertragen des Schmerzes, damals fügte man gern Schmerz zu*

und sah das Furchtbarste dieser Art über Andere ergehen, ohne ein anderes Gefühl, als das der eigenen Sicherheit.] Auf menscheitsgeschichtliche Ur- und Frühzustände berufen sich N.s Texte gerne und entsprechend häufig (vgl. etwa FW 31, 402, 27–30; FW 110, 469, 6–10), um damit die Gegenwart und/oder Zukunft zu vergleichen. Die Gewalttätigkeit prähistorischer Menschen im Überlebenskampf ist ein alter Topos, der noch im 19. Jahrhundert aktuell war. In Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit*, einer seiner diesbezüglichen Quellen, konnte N. beispielsweise in prinzipieller Übereinstimmung mit dem in FW 48 vorausgesetzten *hard primitivism*-Modell lesen: „daß in der allerfrühesten Urzeit das wilde Naturell des Raubthiers bei weitem im Menschen überwog; denn im steten Umgange mit Höhlenbären und Höhlentigern hatte er offen gegen dieselben den Kampf aufzunehmen, und wollte er sich entwickeln, so durfte er diesen Erbfeinden nicht ausweichen, und eben nur deswegen, weil er ihnen nicht auswich wie die kletternden Affen und scheuen Nager, gewann er Aussicht, den Kampf ums Dasein so überaus siegreich bestehen zu können.“ (Caspari 1877, 1, 77) Anklänge an Hobbes' aggressiven ‚Wolfsmenschen‘ im Naturzustand (hierzu NK 591, 24–33) sind nicht zu überhören, wenn Caspari ebd. weiter schreibt: „unter die Wölfe gestellt, mußte der Urmensch anfänglich mit ihnen heulen, und das Leben und Treiben der Menschen der Urzeit lehrt uns in der That, wie sehr er mit ihnen geheult hat“.

Wie schon der bei N. verwendete Terminus „Zeitalter“ vermuten lässt, stand ihm für diese Darstellung der „Furcht“ und „Gewalt“ in der Vergangenheit wohl auch das antike Zeitalter-Mythologem vor Augen, genauer: Hesiods „Fabel von den Menschenaltern“ (KSA 3, 162, 20), auf deren Darstellung des ‚ehernen Zeitalters‘ (vgl. Hesiod 1865, 44) M 189 mit bemerkenswert ähnlicher Wortwahl wie FW 48 zu sprechen kommt, wenn dort von „dem ehernen, entsetzlichen Druck dieser abenteuernden Gewaltmenschen“ (KSA 3, 162, 23 f.) die Rede ist. Den ebenfalls im hier zu kommentierenden Passus vorkommenden Ausdruck „Gewaltmenschen“ hatte sich N. bei Burckhardt 1869b, 110 unterstrichen und dann selbst zwischen 1881 und 1888 mehrfach benutzt. Vgl. NK FW Vorspiel 17. Ähnlich wie M 189 beschreibt noch GM I 11 „das ehernen Zeitalter“ Hesiods, das deutliche Überschneidungen mit dem „Zeitalter der Furcht“ bzw. der „Gewalt“ aus FW 48 aufweist und das, zumindest aus der Perspektive „der Niedergetretenen, Beraubten, Misshandelten, Weggeschleppten, Verkauften“, negativ erscheint: „als ein Zeitalter von Erz, wie gesagt, hart, kalt, grausam, gefühl- und gewissenlos, Alles zermalmend und mit Blut übertünchend“ (KSA 5, 276, 15–19; hierzu NK 5/2, S. 171 f.). Das Gerne-Schmerzen-Zufügen, das in FW 48 als Charakteristikum eines längst vergangenen Zeitalters gilt, scheint freilich der „Denkweise“ des in FW 32 sprechenden (modernen?) Philosophen zu entsprechen, der sich „eine kriegerrische Seele, ein Wehethun-Wollen“ zuschreibt (403, 25 f.).

413, 11f. *Zeitalter der Furcht – dem längsten aller Zeitalter –*] M III 6, 50: „Zeitalter – dem längsten aller Zeitalter –“.

413, 15 *ein Mann seine reiche Schule*] M III 6, 50: „man ‘ein Mann’ seine ‘reiche’ Schule“.

413, 16 *begriff selbst*] M III 6, 50: „sah ‘selbst’“.

413, 18 *ein ihm nothwendiges Mittel seiner Erhaltung*] M III 6, 50: „ein nothwendiges Mittel der Erhaltung“.

413, 19 *seine Umgebung*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 20 *gern*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 21 *über Andere ergehen*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 23 *jetzt*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 29f. *wobei ihm seine Zahn- und Magenschmerzen einfallen*] M III 6, 50: „dabei fallen ihm seine Zahn- und Magenschmerzen ein“.

413, 31f. *Ungeübtheit im Schmerz beiderlei Gestalt*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „Ungeübtheit beiderlei Gestalt“ (Cb, 74).

414, 6f. *Das Auftauchen pessimistischer Philosophien ist durchaus nicht das Merkmal grosser, furchtbarer Nothstände*] Als Paradigma „pessimistischer Philosophien“ stand N. das im frühen 19. Jahrhundert geschaffene Werk Schopenhauers vor Augen, in dessen Bann er selbst um 1870 vorübergehend geraten war. N.s philosophisches ‚Erstlingswerk‘ GT bekennt sich denn auch offen zu einem Pessimismus, der bis in die griechische Antike zurückprojiziert wird, worauf der „Versuch einer Selbstkritik“ zur Neuauflage von 1886 eigens reflektiert (vgl. hierzu NK 414, 8). Den „Fundamentalunterschied“, der für Schopenhauer darin besteht, ob die Welt „optimistisch oder pessimistisch“ betrachtet wird, erläutert dieser im zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* dahingehend, dass die Vertreter des Optimismus „das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen“, während es die Pessimisten – wie Schopenhauer selbst – umgekehrt „betrachten als etwas, /188/ das [...] eigentlich nicht seyn sollte“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 187 f.). Sekundärliterarisch vermittelte Bekanntschaft mit Schopenhauers Pessimismus machte N. bereits während seiner Leipziger Studienzeit, als er 1866 das frisch erschienene Büchlein *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers* von Victor Kiy zur Kenntnis nahm – missbilligend allerdings, wie aus seinem Brief an Hermann Mushacke vom 27. April 1866 hervorgeht (vgl. KSB 2/KGB I 2, Nr. 504, S. 128, 52–56).

Wenn N. im Plural „pessimistische[] Philosophien“ schreibt, so ist damit aber nicht nur diejenige Schopenhauers und vielleicht noch im selbstkritischen Rückblick das eigene frühere Denken gemeint, sondern darüber hinaus der nachschopenhauerische Pessimismus als breitere philosophische Strömung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dazu ist als wohl prominentester Vertreter Eduard von Hartmann zu rechnen, der in seiner 1869 in erster Auflage erschienenen *Philosophie des Unbewussten* mit Schopenhauer – bei aller Kritik, die er sonst an ihm äußert – vom grundlegenden „Elend des Daseins“ ausgeht (Hartmann 1869, 540). 1880 veröffentlichte Hartmann dann sein Werk *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Hartmanns neuer Pessimismus wurde in den 1870er und 1880er Jahren breit rezipiert und kontrovers diskutiert; vgl. hierzu auch *Der Pessimismus und seine Gegner* von Hartmanns Ehefrau Agnes Taubert (1873) sowie Olga Plümachers *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (1884, NPB 467 f.). Nicht zuletzt gegen Hartmann, der eine „zukünftige Erlösung der Welt [...] in der Hingabe an's Leben“ anstrebt (Hartmann 1869, 609), dürfte die in FW 48 aufgestellte These gemünzt sein, wonach der philosophische Pessimismus gar nicht ein Symptom „furchtbarer Nothstände“, sondern vielmehr weitgehender Schmerz- und Notlosigkeit sei. Passend dazu notiert N. später in NL 1884, 26[326], KSA 11, 236, 9–11, dass Hartmann den „Pessimismus durch Teleologie vermanscht und eine Behaglichkeits-Philosophie daraus machen will“.

In der Neuausgabe von 1887 kommt FW 357 *expressis verbis* auf den „Nach-Schopenhauerischen Pessimismus“ (601, 15 f.) in Deutschland und Hartmann zu sprechen, über den es dort ironisch heißt, „dass er als arger Schalk von Anbeginn sich vielleicht nicht nur über den deutschen Pessimismus lustig gemacht hat“ (601, 21 f.). Außer Hartmann erwähnt FW 357 als zeitgenössische Vertreter der pessimistischen Philosophie in Deutschland noch „den alten Brummkreisel [Julius] Bahnsen“ (601, 26) und „den süsslichen Virginitäts-Apostel [Philipp] Mainländer“ (601, 34–602, 1).

414, 8 *Fragezeichen am Werthe alles Lebens*] „Lebens“ in M III 6, 50 korrigiert aus: „Daseins“. Mit den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beliebten Formeln „Werth des Lebens“ (vgl. das gleichnamige Werk von Dühring 1865) und „Werth des Daseins“ wird bei N. des Öfteren die Zentralproblematik des Pessimismus benannt. So heißt es etwa in FW 357: „Schopenhauer mit seinem Pessimismus, das heisst dem Problem vom Werth des Daseins“ (599, 17 f.). In Julius Frauenstädt's *Schopenhauer-Lexikon* hätte N. lesen können, „daß das Dasein an sich selbst keinen Werth hat“ (Frauenstädt 1871, 2, 35). Ähnlich wie im zu kommentierenden Passus heißt es 1886 auch im „Versuch einer Selbstkritik“ zu GT über die in diesem Frühwerk vollzogene Engführung von „Griechen und [...] Pessimismus“: „Man erräth, an welche Stelle hiermit

das grosse Fragezeichen vom Werth des Daseins gesetzt war.“ (KSA 1, 11, 1 u. 12, 7 f.) Allerdings kommt es hier gerade auf diese „Stelle“ an, wie die folgenden rhetorischen Fragen zeigen, die auf die Unterscheidung zwischen einem „Pessimismus der Stärke“ und einem ‚Pessimismus der Schwäche‘ zulaufen: „Ist Pessimismus nothwendig das Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Misrathenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte? – wie er es bei den Indern war, wie er es, allem Anschein nach, bei uns, den ‚modernen‘ Menschen und Europäern ist? Giebt es einen Pessimismus der Stärke? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins? Giebt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst?“ (KSA 1, 12, 8–16) Wollte man die so erfragte Differenz der Pessimismen auf FW 48 übertragen, so ließe sich der hier erörterte Pessimismus recht eindeutig der ‚schwachen‘ Form zuordnen.

Dass man die Frage nach dem „Werth des Daseins“ freilich auch bejahen kann, verdeutlicht sich an den Befürwortern des Lebenswertes in FW 1, die einen – wenngleich transzendenten – positiven Zweck des Daseins lehren und auf eigenwillige Weise trotzdem mit der „Zeit der Tragödie“ (370, 27) in Verbindung gebracht werden. Hierzu siehe NK 371, 3–10.

414, 10 f. *Mückenstiche der Seele und des Leibes als gar zu blutig*] M III 6, 50 f.: „Mückenstiche ‚der Seele und des Leibes‘ zu blutig“.

414, 12 f. *quälende allgemeine Vorstellungen*] M III 6, 51: „die quälende ‚allgemeine‘ Vorstellungen“.

414, 13–15 *als das Leid höchster Gattung erscheinen lassen möchte. – Es gäbe schon ein Recept gegen pessimistische Philosophien*] Eine in KSA 14, 244 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ lautet: „als das Leid höchster Gattung erscheinen lassen möchte: etwas Faustische oder Hamletische Vor(stellungen) zumal aber bei der socialistischen Darstellung der jetzigen ‚Noth‘ ich wüßte nicht, ob die Stümperei oder die Phantasterei oder die Heuchelei der Darsteller überwiegt – aber etwas von allen diesen dreien finde ich immer daran. Es gäbe schon ein Recept gegen pessimistische Philosophien“.

414, 16 f. *Empfindlichkeit, welche mir die eigentliche „Noth der Gegenwart“ zu sein scheint: – aber vielleicht klingt diess*] M III 6, 51: „Empfindlichkeit – dies wenigstens allein scheint mir eigentliche ‚Noth der Gegenwart –: aber vielleicht klingt auch dies“.

414, 19 f. *„Das Dasein ist etwas Böses“*] Vgl. Schopenhauers Kontrafaktur der Leibniz’schen Theodizee-Formel von der besten aller möglichen Welten: „Die Welt ist [...] so schlecht, wie sie möglicherweise seyn kann, wenn sie überhaupt

noch seyn soll.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 671) Schopenhauer meint damit, dass „Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten“ seien (ebd.; N.s Unterstreichungen, am Seitenrand noch mit Ausrufezeichen markiert).

414, 20 *Das Recept gegen „die Noth“ lautet: Noth.*] Der scheinbare Widerspruch des paradoxalen Schlusssatzes löst sich auf, wenn man die beiden Not-Begriffe unterscheidet, die schon interpunktorisch (distanzierende Anführungszeichen) bzw. typographisch (Sperrdruck) auseinandergehalten werden: Als Remedium gegen das falsche Not-Verständnis der auf zivilisatorischer Verfeinerung basierenden pessimistischen Philosophien des 19. Jahrhunderts soll die (Wieder-)Entdeckung einer ‚echten‘ Not dienen. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht ergeben sich von hier aus – bislang kaum beachtete – Bezüge zu der bei Martin Heidegger in den 1930er Jahren, also in der Zeit seiner intensivierten Auseinandersetzung mit N. (vgl. Kaufmann 2018c, bes. 272–300), häufig begegnende Rede von der „Not der Notlosigkeit“, die eine „Not“ darstelle, die erst „als Not erwirkt werden“ muss (HGA 65, 119). Die Formel „Not der Notlosigkeit“ findet sich denn auch mehrfach in Heideggers zweitem *Nietzsche*-Band (z. B. HGA 6/2, 391 f., 394, 396 f.).

49.

Grossmuth und Verwandtes.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen in M III 6, 262 f. „Grossmuth“/„Großmuth“ (zur historischen Semantik siehe NK 374, 4–16) ist ein Thema, das bei N. zum ersten Mal in UB II HL 6 u. 8 angesprochen und seit der mittleren Schaffensphase dann häufiger in den Werken (so in MA I 91, MA I 414, MA I 421, MA I 435, MA II VM 170, MA II VM 211, in M 199, M 207, M 270, M 315, M 393, M 551, aber auch in Za II Von den Erhabenen, in JGB 40, in GM I 1 und in AC 38) sowie im Nachlass der 1880er Jahre traktiert bzw. gestreift wird. Dabei erfährt die Großmut nicht selten eine positive Bewertung als ‚vornehme‘, denkerische Tugend. In FW begegnet die „Grossmuth“ bzw. der „Grossmüthige“ außer im vorliegenden Abschnitt auch in FW 3, in FW 283 und FW 340; vermittelt über die in FW 3 mit der Großmut assoziierten Begriffe der Aufopferung, der Leidenschaft und des Edlen sind überdies noch die Abschnitte FW 21 und FW 55 mit in die locker gefügte ‚Aphorismenkette‘ einzubeziehen, die diesem Motivkomplex im Ersten Buch gewidmet ist.

Im Unterschied zu FW 3, wo der „Grossmüthige“ als der sich für seine (Erkenntnis-)Leidenschaft aufopfernde „Edle“ seinen Auftritt hat (374, 26), will FW 49 die – gewöhnliche, nicht-intellektuelle – Großmut als letztlich egoisti-

sche, triebgesteuerte Gefühlsregung enthüllen. Sie komme dadurch zustande, dass „ein Mensch des äussersten Rachedurstes“ (415, 4 f.) plötzlich „Ekel“ (415, 8) vor der imaginär schon voll ausgekosteten Rache empfindet und darauf mit Unterdrückung seines „Rachetriebes“ (415, 12) reagiert. Dasselbe Erklärungsmuster eines dialektischen Umschlags eines Affekts in sein Gegenteil wendet FW 49 ebenfalls auf die unerwartete „Kälte [...] des Gemüthsmenschen“ und den „Humor des Melancholikers“ an (414, 23 f.), die deshalb im Titel als „Verwandtes“ bezeichnet werden – so wenig verwandt miteinander auf den ersten Blick Gefühlskälte, Humor und Großmut auch erscheinen mögen. Interpretatorisch aus verschiedenen Richtungen gestreift wird FW 49 von Just 1998, 89 f., der den Abschnitt mit GM I 10 und dem Verhältnis von „Herren-“ und „Sklavenmoral“ in Verbindung bringt, von Cortina 2005, 96, die in systematischer Hinsicht „eine empfindungs-psychologische und eine ethische Version“ der in FW 49 dargelegten Auffassung von „Wohlwollen [...] als eine Sonderform des Egoismus“ unterscheidet, sowie von Rauen 2015, 41 f., die den Text als Beispiel dafür heranzieht, dass „Nietzsche das asketische Ideal des Verzichts ablehnt“. Vgl. ferner die ausschnittshaft paraphrasierenden Bezugnahmen auf FW 49 bei Franco 2011, 118 und Verkerk 2019, 28.

414, 22–26 *Jene paradoxen Erscheinungen, wie [...] vor Allem die Grossmuth, als eine plötzliche Verzichtleistung auf Rache oder Befriedigung des Neides*] KSA 14, 244 teilt hierzu folgende ‚Vorstufe‘ mit, die exemplarisch noch konkrete historische Persönlichkeiten anführt: „Paradoxe Triebe wie Großmuth (Verzichten auf Rache und Neid-Befriedigung, Talleyrand und Napoleon)“. Vgl. auch schon NL 1880, 6[113], KSA 9, 222, 26–223, 2, wo ebenfalls die Paradoxität der Großmut hervorgehoben wird: „Die paradoxe Tugend z. B. Großmuth als ein Wunder angestaunt und sehr verehrt! / Anders jene, die den Zwang eines Triebes fühlen und deren Herrschsucht stolz sich gegen ihn wehrt, die deshalb ins Gegentheil umschlagen.“ Vgl. auch die Variante in N V 4, 33. Weshalb die Großmut als paradox angesprochen wird, erhellt nicht nur aus diesem dialektischen Umschlag eines Triebes (zur Rache) in sein Gegenteil, sondern vor allem auch aus dem Schlusssatz, der in der Großmut dasselbe Quantum Egoismus wie in der Rache ausmacht (vgl. NK 415, 17 f.).

414, 23 f. *des Gemüthsmenschen*] In M III 6, 262 korrigiert aus: „von Gemüthsmenschen“.

414, 26 *oder Befriedigung*] In M III 6, 262 korrigiert aus: „und Befriedigung“.

414, 27 *innere*] Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

414, 27 *Schleuderkraft*] Bei N. ein Hapax legomenon; zum Wortgebrauch im 19. Jahrhundert vgl. Dieckmann 1842, 207: „Daher nennt man bei der Kreisbewegung eines Körpers [...] die forttreibende Schleuderkraft [...] Centrifugalkraft.“

414, 29 f. *dass diesen sofort Ueberdruss]* M III 6, 262: „daß ~~‘jenen’~~ diesen’ sofort ein Überdruß“.

415, 2–5 *Mir erscheint der Grossmüthige – wenigstens jene Art des Grossmüthigen, die immer am meisten Eindruck gemacht hat – als ein Mensch des äussersten Rachedurstes]* Die Engführung von Großmut und Rachedurst ist weniger originell, als man zunächst vermuten mag. Sogar in den populären Erbauungssprüchen von Eder 1860, 15 ist schon zu lesen: „Großmuth, Rache, strömt aus hohem stolzen Blut.“

415, 3 f. – *wenigstens jene Art des Grossmüthigen, die immer am meisten Eindruck gemacht hat –]* Diese Parenthese hat N. in der ‚Reinschrift‘ nachträglich auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite eingefügt (vgl. M III 6, 263).

415, 5 f. *Befriedigung sich in der Nähe zeigt]* In M III 6, 262 korrigiert aus: „Befriedigung zu Theil wird“.

415, 7 *schon in der Vorstellung]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 8 *ungeheurer schneller Ekel]* M III 6, 262: „ungeheurer ~~‘schneller’~~ Ekel“.

415, 9 *nunmehr]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 12 *noch]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 13 *neuen]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 15 *Freude an der Rache]* In M III 6, 262 korrigiert aus: „Befriedigung der Rache“.

415, 17 f. *Es ist in der Grossmuth der selbe Grad von Egoismus wie in der Rache, aber eine andere Qualität des Egoismus.]* Die Rückführung von Großmut auf Egoismus, die sich im Schlusssatz von FW 49 aus der vorangehenden Beschreibung großmütiger Handlungen als Triebbefriedigungen ergibt, findet sich ebenso wie die Engführung von Großmut und Rachedurst (vgl. NK 415, 2–5) schon vor N. in der Literatur. Bereits der von ihm gelesene und geschätzte Moralist François de La Rochefoucauld (1613–1680) erblickt hinter dem „Edelmuth“ als einem „Mittel, Lob zu erwerben“, den „Verstand des Stolzes“ (La Rochefoucauld 1793, 57). Diesen Gedanken weiter ausführend, schreibt N.s (von ihm allerdings nie erwähnter) Zeitgenosse Eduard Löwenthal in seinem Buch *Die sociale und geistige Reformation des 19. Jahrhunderts*: „Die Grossmut [...] ist scheinbar der Gegensatz des Egoismus, während sie im Grunde doppelter Egoismus, doppelte Selbstgenüge ist. [...] /45/ Sieh’, ich könnte mich rächen an dir, sagt der Grossmütige, und du an meiner Stelle würdest es thun; – aber ich – ich bin besser, ich thue es nicht.“ (Löwenthal 1860, 44 f.) Während

FW 49 mit Blick auf den plötzlichen Ekel am Rachedurst anders argumentiert, charakterisiert eine nachgelassene Aufzeichnung N.s vom Herbst 1883, ähnlich wie Löwenthal, die Großmut als eine sublime Form der Rache selbst, die besonders intensiven Genuss gewähre: „Der Genuß im Wehethun, weil es eine Steigerung des Machtgefühls mit sich bringt: am größten, wenn eine Verminderung vorherging – also in der Rache. / Der Genuß im Wohltun ist auf ganz gleicher Basis erwachsen – und Großmuth ist eine sublimirte Rache und daher ein sehr großer Genuß.“ (NL 1883, 16[25], KSA 10, 507, 17–22)

50.

Das Argument der Vereinsamung.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 112 f. Die Schlusspointe des Textes, der die Furcht vor einer gesellschaftlichen Missbilligung des eigenen Verhaltens auf die ‚herdeninstinktive‘ Furcht des Menschen vor der Vereinsamung zurückführt (so auch schon in M III 4, 136 f.), fehlt noch in folgender ‚Vorstufe‘: „man fürchtet den kalten Blick des kleinen Kreises, der Gesellschaft zu dem wir gehören mehr als irgend einen Vorwurf des Gewissens: einem dieses Kreises etwas Unangenehmes anthun! die Furcht vor ihrem Spott wirkt als Bändigung der stärksten Naturen.“ (N V 7, 122) Die hier schon wie in der Druckfassung markierte Differenz zwischen dem „Vorwurf des Gewissens“ (415, 21) und dem gefühlsmäßig internalisierten ‚Vorwurf der Gesellschaft‘ führt jenen also gerade nicht auf diesen zurück (siehe NK 415, 20–23), sondern scheint von einer inneren Unabhängigkeit des Gewissens auszugehen, wie sie bereits FW 2 unter dem Titel „Das intellectuelle Gewissen“ konzipierte, allerdings als etwas, was den Meisten fehle.

Vor diesem Hintergrund könnte man FW 50 dahingehend im Sinne einer (Selbst-)Ermahnung verstehen, dass der isolophobe ‚Herdeninstinkt‘ auch bei dem intellektuell Gewissenhaftesten – mit dem sich das sprechende Wir zu identifizieren scheint – noch stärker ausgeprägt sei als sein (isolierendes) intellektuelles Gewissen. Vgl. auch den thematisch verwandten Abschnitt FW 52, in dem zwischen dem „schlechten Gewissen“ und dem „schlechten Rufe“ unterschieden wird (416, 11 f.). Zur forschersichen Auseinandersetzung mit FW 50 vgl. Hubbard 1958, 119, für den sich der Text „höhnend“ anhört, während ihn Meyer 1978, 106 für eine typologische Unterscheidung zwischen „la solitude de l’isolement [...], ou de l’abandon“ heranzieht und Higgins 2006, 409 ihn als Ausdruck von N.s „admonitions that would-be creators of values should go into solitude“ liest. Bertino 2011, 145 wiederum entnimmt dem Abschnitt, „dass die Unterwerfung unter die Moral“ der „Ausdruck“ einer „Ureinsamkeit“ sei;

Burnham 2015, 306 meint, hier zeige sich die ‚Unzeitgemäßheit‘ der „free spirits and new philosophers“, und Alfano 2019b, 247 f. zitiert FW 50 im Rahmen seiner doppelspurigen These, Einsamkeit stelle bei N. „both a virtue and a danger for its bearer“ dar.

415, 20–23 *Der Vorwurf des Gewissens ist auch beim Gewissenhaftesten schwach gegen das Gefühl: „Diess und Jenes ist wider die gute Sitte deiner Gesellschaft.“*] Anders als später bei Sigmund Freud, der in seiner Theorie des Gewissens davon ausgeht, dass dieses durch eine Verinnerlichung der sozialen Instanz des ‚Über-Ich‘ entsteht (zum Gewissen bei N. und Freud siehe Gasser 1997, 295–312), werden Gewissen und Gesellschaft hier offensichtlich strikt getrennt. Vgl. dagegen Abschnitt FW 117 im Dritten Buch, der unter der Überschrift „Heerden - Gewissensbiss“ das Verhältnis von Gewissen und Gesellschaft (‚Herde‘) ganz anders modelliert: nämlich mit Blick auf menscheitsgeschichtlich frühe Zustände, in denen sich gerade im schlechten Gewissen selbst der ‚Herdeninstinkt‘ zu Wort gemeldet und mit Vereinsamung gedroht habe (vgl. NK 475, 12–23). Dass man es „heut zu Tage“ mit einem „ganz anderen Gewissensbiss“ als mit dem der Herde – nämlich mit dem des eigenen „Stolz[es]“ – zu tun bekomme (475, 13–16), deutet eingangs freilich auch FW 117 an.

415, 24 *und für die]* Nachträglich in M III 6, 112 eingefügt.

415, 26–28 *das Argument, welches auch die besten Argumente für eine Person oder Sache niederschlägt]* M III 6, 112: „das Argument aller“, das auch gegen die besten Argumente gegen eine Sache und Person für eine Person oder Sache niederschlägt“.

415, 28 *So redet der Heerden-Instinct aus uns.]* Als Herdentier mit entsprechendem Instinkt charakterisierte beiläufig bereits FW 1 den Menschen (vgl. NK 369, 10 f.). Zum Titelwort avanciert der „Heerden-Instinct“ dann in Abschnitt FW 116 aus dem Dritten Buch, der generell die „Moralität“ zum „Heerden-Instinct“ des Individuums erklärt (475, 10).

51.

Wahrheitssinn.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet: „Der nächste Antrieb wird unter allen Umständen sein: ‚Versuchen wir’s!‘“ (N V 7, 77) Die ‚Reinschrift‘ zu FW 51 in M III 6, 214 weist noch Korrekturen auf: „Ich lobe mir ~~„nur eine jede“~~ jede Skepsis, ~~welche die Antwort bereit hält:~~ auf welche mir erlaubt ist zu antworten: ‚versuchen wir’s!‘ – ich aber ich mag ich von allen Dingen und allen Fragen, welche mich als das Experiment nicht zulassen,

nichts mehr hören. Dies ist die Grenze meines ‚Wahrheitssinnes‘: denn dort ist hat die Tapferkeit ihr Recht verloren.“ (Titel mit Bleistift auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 215 hinzugefügt.) Vgl. auch NL 1880, 6[356], KSA 9, 287, 19 f., wo ein „Scepticismus der Experimente“ anempfohlen wird (Handschrift in N V 4, 107). Zum Erkenntnis- bzw. Lebens-„Experiment“ siehe ebenfalls FW Vorrede 2, 347, 20–23 (vgl. den Stellenkommentar mit allgemeineren Hinweisen zur Bedeutung des Experiments bei N. und zur einschlägigen Forschungsliteratur); FW 7, 379, 33–380, 3; FW 110, 471, 15–19; FW 319, 551, 14 f.; FW 324, 552, 25–27. Die im zu kommentierenden Abschnitt gezogene Verbindungslinie zwischen „Experiment“ und „Tapferkeit“ weist zurück auf den Konnex von „Experiment“ und „Heroismus“ in FW 7 (379, 34), und die Engführung mit dem titelgebenden „Wahrheitssinn“ deutet voraus auf die Experimentalfrage am Schluss von FW 110: „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung?“ (471, 17 f.)

Bei dem Kompositum „Wahrheitssinn“, das nicht nur in der Überschrift, sondern auch im Text selbst – dort in Anführungszeichen (vgl. 416, 3) – genannt wird, handelt es sich um einen in der deutschen Philosophie seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert geläufigen Begriff. Bereits Kant (*Was heißt sich im Denken orientiren?*, 1786) und Fichte (*Anweisung zum seligen Leben*, 1806) gebrauchen ihn, allerdings in je unterschiedlicher Bedeutung. N. greift verhältnismäßig oft auf diesen Ausdruck zurück (die eKGWB liefert Fundstellen in 20 Texteinheiten zwischen 1872 und 1886), so gleich im ersten Abschnitt von FW (vgl. 370, 18). Zur konventionellen Semantik vgl. beispielsweise die Definition, die Johann Michael Sailer 1830 im Kapitel „Vom Wahrheitssinne“ seiner *Vernunftlehre* gibt: „Der gesunde Menschenverstand, den Uebung und Wahrheitsliebe zum Erkennen der Wahrheit tüchtig gemacht haben, heißt Wahrheitssinn [...]. Wie ich dem, was ich sehe oder fühle, das Seyn nicht ablügen kann: so kann ich gewissen Wahrheiten nicht widersprechen, die ich mit dem Wahrheitssinn sehe, fühle.“ (Sailer 1830, 132) N. setzt den Begriff in FW 51 wie gleichfalls an einigen anderen Stellen wohl in distanzierende Anführungszeichen, um die Abweichung des hier affirmativ aufgerufenen „Wahrheitssinnes“ von dem ‚Sinn‘ für die landläufigen „Wahrheiten“ abzugrenzen. Bei den gar nicht so seltenen sekundärliterarischen Rekursen auf FW 51 steht meist der Experiment-Begriff im Zentrum; siehe u. a. Greiner 1972, 60, Kaufmann 1982, 104 f., Hunt 1991, 107, Taureck 1991, 276, Stack 1992, 69, Heinen 1998, 133, Hollingdale 1999, 77, Kriens 2014, 37 und Stegmaier 2016c, 2. Eine wirkungsgeschichtliche Spur, die von FW 51 zur Pluralisierung des Wahrheitsbegriffs bei Robert Musil führt, verfolgt Gies 2003, 121.

415, 30 *Skepsis*] Zum philosophischen Begriff der Skepsis vgl. NK 470, 18–26.

52.

Was Andere von uns wissen.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 248 f. FW 52 kommt auf die Bedeutung der sozialen Außenperspektive auf die Handlungen einer Person zurück, die bereits in FW 50 Thema war. Ähnlich wie dort, wo die Furcht vor der Meinung der Mitmenschen größer als die vor dem eigenen (intellektuellen?) Gewissen erschien, wird auch hier zwischen dem „schlechten Gewissen“ und dem „schlechten Rufe“ unterschieden, wobei sich letzterer abermals als „das Mächtigere“ (416, 11 f.) erweist. Das schlechte Gewissen wird also erneut nicht – wie hinsichtlich seiner menschheitsgeschichtlich ältesten Form als ‚Herdengewissen‘ dann allerdings in FW 117 – als internalisierte soziale Norm gedeutet, sondern erscheint als davon irgendwie unabhängige Instanz. Zumindest unterscheidet es sich in seinem (vergleichsweise schwachen) Innenbezug auf das ‚gewissenhafte‘ Selbst deutlich vom Außenbezug des sozialen Rufs, dessen größere Macht freilich gerade bezeugen könnte, dass der Mensch ein ‚Herdentier‘ ist. Vgl. dagegen die andersartige Assoziation von „schlechte[m] Gewissen“ und „grossen Denker[n]“ im folgenden Abschnitt FW 53 (416, 23 f.). Zur Interpretation von FW 52 vgl. u. a. Jaspers 1936, 113, für den der Text eine mangelnde Authentizität des Selbstseins beschreibt, Braatz 1988, der den „Ruf“ in FW 52 mit dem „Ruhm“ in FW Vorspiel 43 verbindet, Jeczorski 1990, 165, der von hier aus eine Parallele zur Gesellschaftskritik in Luigi Pirandellos früher Erzählung *L’Esclusa* (1893) zieht, Bleckmann 1994, 38, der Robert Walsers Diktum „Man ist, was man vorstellt“ (Walser 1966–1975, 10, 104) in N.s Text vorgeprägt findet, und Alfano 2019b, 121, der die Macht des schlechten Rufs auf die „zur Sclaverei jeder Art“ bereiten „Massen“ (408, 4 f.) aus FW 40 zurückbezieht; einen sklavenmoralischen Willen zum Gehorsam sieht ähnlich bereits Flemming 1914, 31 in FW 52 thematisiert.

416, 11 f. *Man wird mit seinem schlechten Gewissen leichter fertig, als mit seinem schlechten Rufe.*] Anders als in diesem Passus werden schlechtes Gewissen und schlechter Ruf in NL 1881, 11[332], KSA 9, 571, 15–17 auf eine Ebene gestellt, wo es heißt, mittels der Vorstellung eines „heiligen Gott[es]“ habe man dem Menschen „einen schlechten Ruf und ein schlechtes Gewissen“ gemacht. Den schlechten Ruf thematisieren mehrere Texte N.s seit der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW, in denen aber durchaus offensiv damit umgegangen, der schlechte Ruf billigend in Kauf genommen wird. Vgl. z. B. NL 1882/83, 4[59], KSA 10, 128, 1–3: „Sobald die Klugheit sagt: ‚thue das nicht, es wird dir übel ausgelegt‘ – habe ich ihr immer entgegengehandelt. / Ein schlechter Ruf“. Im Brief an Franz Overbeck vom 20. Januar 1883 trotz N. seinem vermeintlich schlechten Ruf mit den Worten: „ich will noch etwas von mir und darf mich

durch schlechtes Wetter und schlechten Ruf daran nicht hindern lassen. / Deutschland ist jetzt für mich eine üble Gegend: gerade die Art Menschen, welche ich dort achte, ist mir äußerst abgeneigt; und die Deutschen sind so ungeschickt in ihren Abneigungen, daß sie immer gleich auch taktlos-unhöflich werden. Ich bin als Student achtungsvoller behandelt worden als im letzten Jahre.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 369, S. 319, Z. 33–40) Das in NL 1883, 10[33], KSA 10, 374, 5 f. sprechende „Ich“ ruft sogar aus: „Ich liebe das Brausen des schlechten Rufes, wie das Schiff die von ihm aufgeregte Welle.“ Bis 1888 wird der schlechte Ruf bei N. immer mal wieder thematisiert; noch der letzte Text, in dem dies geschieht, verkündet, dass „man“ den schlechten Ruf „nicht fürchten“ soll (KGW IX 9, W II 6, 24, 56 u. 25, 10–12 = NL 1888, 15[117], KSA 13, 476, 23 u. 32 f.). Im Brief an Heinrich Köselitz vom 26.08.1883 artikulierte N. gleichwohl noch seine „Wuth“ über „die Herabsetzung meines Rufs, meines Charakters, meiner Absichten“, die ihm „das Vertrauen und damit die Möglichkeit von Schülern“ genommen hätte (KSB 6/KGB III 1, Nr. 457, S. 436, Z. 53–56).

53.

Wo das Gute beginnt.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 258 f. KSA 14, 245 verzeichnet diese zwar nicht, präsentiert aber eine ‚Vorstufe‘, die noch weiter als die Druckfassung geht, indem sie nicht nur, wie diese, das Gute als Folge einer naiv-gutgläubigen ‚Sehschwäche‘ für das Böse versteht, sondern auf eine „Leugnung“ des Guten und Bösen überhaupt hinausläuft: „Wo das stumpfe Auge den bösen Trieb wegen seiner Sublimierung nicht mehr erkennt, da setzt es das Reich des Guten an: und die Empfindung, daß man jetzt im Guten sei, bringt alle entgegengesetzten Triebe in Miterregung: keine Furcht, keine List usw. – aber Sicherheit, Behagen, Wohlwollen, Sichgehenlassen usw. Je stumpfer das Auge, um so weiter reicht das Gute: daher die ewige Heiterkeit des Volkes. Die feinsten Köpfe haben darum am meisten daran gelitten und waren düster – ‚das schlechte Gewissen‘. Bisher fehlte der allgemeine Pardon für das sogenannte Böse und die Leugnung des Guten. – Umgekehrt: alles Böse ist nur ein vergrößertes Gutes – Leugnung des Bösen.“ (Handschrift in N V 4, 44) Zu FW 53 vgl. die interpretatorischen Streiflichter von Just 1998, 67 f., Düsing 2006, 162 und Stegmaier 2012b, 99.

416, 14–17 *Wo die geringe Sehkraft des Auges den bösen Trieb wegen seiner Verfeinerung nicht mehr als solchen zu sehen vermag, da setzt der Mensch das Reich des Guten an*] Man könnte diese These auf FW 49 zurückbeziehen, wo umgekehrt mit großer „Sehkraft“ eine spezifische „Qualität des Egoismus“ in

„der Grossmuth“ dekuviert wurde (415, 17 f.) – vorausgesetzt, dass man den „Egoismus“ mit dem „bösen Trieb“ und die „Grossmuth“ mit dem „Guten“ assoziieren darf. Eine 1881 entstandene Aufzeichnung aus dem Nachlass erprobt eine etwas andere, historische Perspektive auf das Ineinanderübergehen der moralischen Gegensätze, indem sie behauptet, das zu einer bestimmten Zeit als böse Erachtete sei in einer früheren Phase etwas Gutes gewesen. Die in der oben zitierten ‚Vorstufe‘ enthaltene Fassung des Bösen als ‚gröberes Gutes‘ findet sich auch hier: „Ich sehe in dem, was eine Zeit als böse empfindet, das was ihrem Ideale widerspricht, also einen Atavismus des ehemaligen Guten: z. B. eine gröbere Art von Grausamkeit Mordlust als heute vertragen wird. Irgendwann war die Handlung jedes Verbrechers eine Tugend.“ (NL 1881, 11[101], KSA 9, 477, 21–25)

416, 16 *der Mensch*] In M III 6, 258 korrigiert aus: „er“.

416, 17 f. *in's Reich des Guten übergetreten zu sein*] In M III 6, 258 korrigiert aus: „im Reich des Guten zu sein“.

416, 20 f. *waren, wie das Gefühl der Sicherheit, des Behagens, des Wohlwollens*] In M III 6, 258 korrigiert aus: „sind, Sicherheit, Behagen, Wohlwollen“.

416, 22 *und der Kinder*] Nachträglich in M III 6, 258 eingefügt.

416, 23 f. *Daher die Dürsterkeit und der dem schlechten Gewissen verwandte Gram der grossen Denker!*] An welche „grossen Denker“ hier konkret zu denken sein soll, lässt der Text offen. Man mag sich insbesondere an den Pessimisten Schopenhauer erinnern fühlen, dem zufolge wir in der ‚schlechtesten aller möglichen Welten‘ leben (vgl. NK 414, 19 f.). Indes ist N.s Formulierung bewusst weit gefasst und scheint damit zu unterstellen, dass *alle* „grossen Denker“ düstere, gramerfüllte Melancholiker und Misanthropen gewesen seien, da sie hinter dem scheinbaren Guten stets scharfsichtig das verfeinerte Böse erblickt hätten. Die Frage ist, wie der Sprecher dazu steht. Spricht er aus eigener Erfahrung? In der Vorrede zur 1887 erschienenen Neuausgabe von FW distanziert sich jedenfalls der vorgeblich von seiner „krankhaft hellseherisch geworden[n] Menschenverachtung“ (346, 13 f.) genesene „Herr Nietzsche“ (347, 3) selbst ausdrücklich von denkerischer „Dürsterkeit“: „Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dürsterling geworden sei!“ (350, 28 f.) Dass diese Gefahr für den Denker als ‚Erkennenden‘ durchaus bestehe, geht auch aus dem mit FW 53 thematisch verwandten Abschnitt FW 296 im Vierten Buch hervor, in dem unter anderem Gesichtswinkel und dem Titel „Der feste Ruf“ am Ende den ‚großen Denkern‘ der Vergangenheit nicht nur ein dem schlechten Gewissen verwandtes Gramgefühl, sondern selbst ein schlechtes Gewissen vermutungsweise zugeschrieben wird: „Es ist wahrscheinlich, dass

viele Jahrtausende die Erkenntnis mit dem schlechten Gewissen behaftet war, und dass viel Selbstverachtung und geheimes Elend in der Geschichte der grössten Geister gewesen sein muss.“ (537, 16–19) Insofern würde ein Denker ohne schlechtes Gewissen und Düsterei ein echtes Novum darstellen.

54.

Das Bewusstsein vom Scheine.] Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 150 f. und M III 6, 148 enthält mehrere Korrekturen und Varianten und erweckt überdies den Eindruck, als habe N. sie zunächst nahtlos – bzw. verbunden durch einen Gedankenstrich – an die ‚Reinschrift‘ zu FW 58 anschließen wollen. Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ zu FW 54 in M III 5, 22 f., die hier ebenfalls direkt unter einer ‚Vorstufe‘ zu FW 58 steht. Während der erste Teil von FW 54 (416, 26–417, 6) ein ‚Erweckungserlebnis‘ des sprechenden Ich schildert, das zum Bewusstsein eines traumartigen Zusammenhangs der eigenen Existenz mit der ganzen phylogenetischen Vorgeschichte führt, schwenkt der zweite Teil (417, 7–23) zu einer Reflexion auf den ontologischen bzw. erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen Schein und Wesen über, der vor dem Hintergrund jenes ‚Traum-Bewusstseins‘ nachdrücklich verworfen wird. Die Begriffe Traum und Schein, Wachen und Wesen gehen dabei ineinander über: Wie ein vollständiges Erwachen aus dem Traum des Lebens nicht möglich sei, gebe es auch keine reine Wesenserkenntnis, frei von Schein, sondern dieser sei selbst das Wesentliche.

Bertram 1918, 273 zitiert FW 54 als repräsentativ für eine „köstlich und gefährlich verwirrende Magie des Halbtraums“, wie sie aus N.s Gesamtwerk ‚ausströme‘. Zumindest weisen Thematik und Metaphorik von FW 54 auf den Beginn des Zweiten Buchs voraus (FW 57–59), wie auch Brusotti 1997b, 432–434, Vivarelli 2015, 74 f., Meyer 2019a, 196 f. und Ure 2019, 81–85 bemerken. Deutungsangebote zu FW 54 stammen u. a. schon von Picht 1988, 311–317, der Shakespeares Komödie *The Tempest* als möglichen Prätext anführt (vgl. NK 417, 3 f.), von Clark 1990, 100–102, die FW 54 als „[t]he best explanation“ in N.s veröffentlichtem Werk für die Selbstwidersprüchlichkeit des „thing-in-itself“ einstuft (ebd., 100; auf Clark reagiert Huskinson 2004, 181, Anm. 5; zur Ding-an-sich-Problematik vgl. noch Doyle 2018, 77), und von Figal 1999, 252, der „die Vorstellung, man selbst sei alles, und alles was ist, sei wie man selbst“, zu den Leitvorstellungen N.s zählt und sie im vorliegenden Text wie bereits in UB II HL 1, KSA 1, 251, 19–24 vorfindet. Eine Ähnlichkeit mit dem erkenntnistheoretischen ‚Traumargument‘ in Descartes’ *Meditationes* betont Higgins 2000, 52 f. (vgl. NK 417, 3 f.). Bereits Foucault hatte in seiner *Vorlesung über*

Nietzsche (1971) eine ‚erkenntnistheoretische‘ Lesart von FW 54 entwickelt, der zufolge „Erkenntnis [...] immer wieder die Neuheit des Scheins in der Durchdringung des Scheins“ konstituiert und „auch der Erkennende selbst stets nur Schein ist.“ (Foucault 2012, 262)

416, 27 *schauerlich*] In M III 6, 150: „schauderhaft“; so auch noch im Korrekturbogen, hier mit Randstrich als Korrigendum markiert (Cb, 78).

416, 29–417, 4 *Ich habe für mich entdeckt, dass die alte Mensch- und Thierheit, ja die gesammte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortverdichtet, fortzieht, forthatst, fortschliesst, – ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume*] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Neue Stellung zum Dasein! Ich entdeckte daß die alte M[ensch]h[eit] in mir forträumt, fortleidet, forthandelt – ich erwache im Traume aus dem Traum!“ (N V 7, 169 f.) Zu dem Gedanken der überindividuellen Kontinuität des Menschseins, der bis in wörtliche Übereinstimmungen hinein ähnlich in FW 57 (422, 1–3) wiederholt wird, wurde N. höchstwahrscheinlich, wie Baumgarten 1956, 116 gezeigt hat, durch eine Reihe von Stellen aus Emersons *Essays* angeregt, die er Anfang 1882 zu folgendem Satz zusammenzog: „In jeder Handlung ist die abgekürzte Geschichte alles Werdens. ego.“ (NL 1882, 17[1], KSA 9, 666; Handschrift in M III 7, 32.) (Den Namen „Emerson“ notiert N. denn auch auf der zitierten Manuskriptseite N V 7, 170.)

In Emersons Essay „Geschichte“ heißt es: „Im Menschen ist die ganze Enzyklopädie aller Thatsachen enthalten. [...] Egypten, Griechenland, Rom, Gallien, Britannien, Amerika sind schon im ersten Menschen begründet. [...] Dieser menschliche Geist schrieb Geschichte und der nämliche liest sie. Die Sphinx muß ihr eigenes Räthsel lösen. Wenn die ganze Geschichte in einem Menschen enthalten ist, so läßt sich Alles aus individueller Erfahrung erklären. Die Stunden unsres Lebens stehen mit allen Jahren in Verbindung. [...] Bei jedem Schritt vorwärts, den er durch eigene Erfahrung macht, geht ihm ein neues Licht auf über die Thaten ganzer Völkerstämme und die Krisis seines Lebens steht in Beziehung zu jeder nationalen Krisis.“ (Emerson 1858, 2; N.s. Unterstreichungen; der letzte Satz wurde von N. mit Randstrich versehen.) Und ebd., 5 steht: „Die Welt ist da zur Erziehung jedes einzelnen Menschen. Es giebt kein Zeitalter oder irgend einen Standpunkt in der Gesellschaft, oder eine Art und Weise des Handelns in der Geschichte, dem nicht etwas in seinem eigenen Leben entspräche. Alles pflegt sich auf die wunderbarste Art und Weise zu abbreviren und seinen ganzen Werth auf ihn zu übertragen. Er würde sehen, daß er die ganze Geschichte in eigner Person durchleben kann.“ (N.s. Unterstreichungen, außerdem mit Randstrich versehen.) Den letzten Satz exzerpierte N. auch gesondert: „Ich will die ganze Geschichte in eigner Person durchleben und alle

Macht und Gewalt mir zu eigen machen, mich weder vor Königen noch irgend einer Größe beugen.“ (NL 1882, 17[4], KSA 9, 666; Handschrift in M III 7, 32; siehe hierzu auch Brusotti 1997b, 348 f., Anm. 77.) Vgl. ferner die auf ein benachbartes Emerson-Exzerpt zurückgehende Geschichtsreflexion im Dritten Buch in FW 233 sowie die in FW 242 und FW 249 sich artikulierende ‚Erkenntnis-Habsucht‘.

Zum Traum-Motiv vgl. bereits GT 1, wo nicht nur in strukturell ähnlicher Weise der Traum mit dem „gemeinsame[n] Untergrund von uns allen“ verknüpft wird, sondern auch schon ein Sichbewusstwerden des Träumens zum Ausdruck kommt: „Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!“ Wie man mir auch von Personen erzählt hat, die die Causalität eines und desselben Traumes über drei und mehr aufeinanderfolgende Nächte hin fortzusetzen im Stande waren: Thatsachen, welche deutlich Zeugnis dafür abgeben, dass unser innerstes Wesen, der gemeinsame Untergrund von uns allen, mit tiefer Lust und freudiger Nothwendigkeit den Traum an sich erfährt.“ (KSA 1, 27, 17–23) Auch der im Fortgang von FW 54 dann ins Zentrum rückende Begriff des „Scheines“ (417, 9) wird in GT 1 bereits mit dem des „Traumes“ verbunden. Allerdings findet hier, im Unterschied zu FW 54, noch eine dezidiert kunsttheoretische Ästhetisierung des anthropologischen Traum-Schein-Komplexes unter dem Namen des Apollinischen statt: „Der schöne Schein der Traumwelten, in deren Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist, ist die Voraussetzung aller bildenden Kunst, ja auch, wie wir sehen werden, einer wichtigen Hälfte der Poësie. [...] Wie nun der Philosoph zur Wirklichkeit des Daseins, so verhält sich der künstlerisch erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben.“ (KSA 1, 26, 21–24 u. 27, 2–6) Das in FW 54 sprechende Ich reflektiert zwar nicht explizit auf die Bedeutung von Traum und Schein für die Kunst, deutet aber selbst als ‚Erkennender‘ das „Dasein“ im wörtlichen Sinne aus Traum- und Schein-Bildern.

417, 2 f. *fortdichtet, fortliebt, forthasst, fortschliesst*] Im Korrekturbogen heißt es noch (wie in M III 6, 150): „fortträumt, fortdichtet, forthandelt, fortempfindet“; die beiden letzten Wörter sind rot unterstrichen, am Seitenrand steht mit Tinte „schließt“ und darunter mit rotem Buntstift „[liebt]“ (Cb, 78).

417, 3 f. *ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume*] Picht 1988, 316 vermutet ausgehend von dieser Stelle, N. sei durch die berühmten Worte des Zauberers Prospero in der Ersten Szene des Vierten Akts aus Shakespeares *Sturm* „zum Aphorismus 54 [...] angeregt“ worden: „Wir sind solcher Zeug / Wie der zu Träumen, und dieß kleine Leben / Umfaßt ein Schlaf.“ (Shakespeare 1853–1855, 4, 303) Picht weist mit Blick auf weitere Motivähnlichkeiten (siehe 417, 14–18) darauf hin, dass diese

Worte auf einen von Prospero heraufbeschworenen „Tanz“ von „Geistern“ folgen, der ebenfalls als „Fest“ bezeichnet wird (vgl. Shakespeare 1853–1855, 4, 301 f.). Higgins 2000, 52 f. verweist stattdessen auf Descartes' *Meditationes*, in denen zu lesen ist: „[A]ber bin ich nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt und Alles dies im Träume erfährt? Ja mitunter noch Unwahrscheinlicheres als das, was Jenen im Wachen begegnet? Wie oft kommt es nicht vor, das der nächtliche Traum mir sagt, ich sei hier, mit dem Rock bekleidet, sitze am Kamin, während ich doch mit abgeleiten Kleidern im Bette liege! – Aber jetzt schaue ich sicher mit wachen Augen auf das Papier; das Haupt, das ich bewege, ist nicht eingeschlüfert; ich strecke wissentlich und absichtlich diese Hand aus und fühle, dass dies so bestimmt einem Träumenden nicht begegnen könnte. – Aber entsinne ich mich nicht, dass ich von ähnlichen Gedanken auch schon im Traume getäuscht worden bin? – Indem ich dies aufmerksamer bedenke, bemerke ich deutlich, dass das Wachen durch kein sicheres Kennzeichen von dem Traume unterschieden werden kann, so dass ich erschrecke, und dieses Staunen mich beinahe in der Meinung bestärkt, dass ich träume.“ (Descartes 1870, 21)

Es könnte sich bei dem zu kommentierenden Passus aber auch um eine Anspielung auf das N. wohlbekannte Drama Calderóns *Das Leben ein Traum* (*La vida es sueño*, 1634/35) handeln, in dem die Figur des Prinzen Sigismund verkündet: „Daß vielleicht / Ich träume, und daß recht zu handeln ich / Gedenke, auch im Traum.“ (Calderón 1868, 44) Eine philosophische Ununterscheidbarkeit von Träumen und Wachen behauptet wiederum in analoger Weise Diderot in seinem *Salon von 1767* anlässlich der Gemälde Claude Joseph Vernets: „Aucun philosophe que je connaisse n'a encore assigné la vraie différence de la veille et du rêve. Veillai-je, quand je crois rêver? rêvai-je, quand je crois veiller? Qui m'a dit que le voile ne se déchirerait pas un jour, et que je ne resterais pas convaincu que j'ai rêvé tout ce que j'ai fait, et fait réellement tout ce que j'ai rêvé?“ (Diderot 1821, 232) – „Kein Philosoph, den ich kenne, hat bisher den wahren Unterschied zwischen Wachen und Träumen angegeben. Bin ich wach, wenn ich zu träumen glaube? Träume ich, wenn ich wach zu sein glaube? Wer sagt mir, daß der Schleier nicht eines Tages zerreißen wird und daß ich dann nicht mehr wissen werde, ob ich alles, was ich getan, nur geträumt habe und alles, was ich geträumt, in Wirklichkeit getan habe.“ (Diderot 1968, 118) Vgl. auch den Anspruch von Goethes Romanfigur Wilhelm Meister, „den Traum des Lebens als ein Wachender“ zu träumen (Goethe 1853–1858, 16, 93). Das paradoxale Erwachen „zum Bewusstsein, dass ich eben träume“, erinnert überdies strukturell an das Sokrates zugeschriebene Diktum „Ich weiß, dass ich nichts weiß“, das N. in JGB 208 zitiert (vgl. NK KSA 5, 137, 32). Wenn im Fortgang von FW 54 das sprechende Ich sich selbst in distanzieren-

den Anführungszeichen als „der ‚Erkennende‘“ bezeichnet (417, 15), dann deutet dies ebenfalls auf eine Verschränkung von Wissen und Nicht-Wissen, Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis hin.

In der Vorrede zur Neuausgabe von FW gibt sich das sprechende Philosophen-Wir in Bezug auf das Erwachen bzw. die damit verbildlichte (Selbst-)Erkenntnis zuversichtlicher, indem es zu „wissen“ meint, „dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird“ (347, 30 f.). Das Thema ‚Träumen und Erwachen‘ wird bereits in FW 22 behandelt; diese Traumerzählung versetzt das träumende Ich in das Frankreich des 16. Jahrhunderts und führt so auf ihre Weise vor, inwiefern „die alte Mensch[]heit“ in ihm „fortdichtet“. Vgl. auch FW 60, 425, 1. Allgemein zur philosophischen Metaphorik von Schlafen und Träumen seit der Antike vgl. Macho 2014.

417, 4–6 *dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen.*] Der Passus ruft die zu N.s Zeit schon längst topische Vorstellung vom Nacht- oder Schlafwandler auf, der im Wachtraum völlig sicher auf einem Dach zu gehen vermag, seine Sicherheit beim plötzlichen Erwachen jedoch einbüßt. So ist beispielsweise bereits in Georg Friedrich Meiers *Versuch einer Erklärung des Nachtwandelns* von 1758 von derartigen „gefährlichen Handlungen eines Nachtwandlers“ zu lesen, „welche weder er selbst noch wenige andere im Wachen verrichten können. Z. E. ein Nachtwandler geht auf einem Dache ohne schwindlicht zu werden, und herunter zu fallen, er klettert an steilen Mauren in die Höhe, und was dergleichen mehr ist. Daher gibt man auch mit gutem Grunde den Rath, daß, wenn man einen Nachtwandler auf dem Dache, oder sonst an einem gefährlichen Orte, antreffen sollte, man ihn ja nicht rufen solle: widrigenfalls erwacht er völlig, und thut ohnfehlbar einen gefährlichen Fall. Läßt man ihn aber in seinem Schlummer, so kommt er gewiß wieder glücklich vom Dache herunter, und nimmt keinen Schaden.“ (Meier 1758, 71) In Eduard Reichs *System der Hygieine*, das N. (zumindest zeitweise) besaß, konnte er die witzige Formulierung lesen: „Was sagt die Hygieine zu den Nachtwandlern? Zunächst gar nichts: denn sonst vielen sie vom Dache.“ (Reich 1870–1871, 2, 236)

N. greift diesen somnologischen Topos, der zum Schluss von FW 59 (423, 27–424, 2) erneut bemüht wird, zum ersten Mal in einer nachgelassenen Aufzeichnung von Ende 1880 auf, in der es in selbstbezüglicher Wendung heißt: „Dieser Gang ist so gefährlich! Ich darf mich selber nicht anrufen, wie ein Nachtwandler, der auf den Dächern lustwandelt, ein heiliges Anrecht hat, nicht bei Namen genannt zu werden.“ (NL 1880, 7[126], KSA 9, 344, 5–7) Die „Regel, daß man einen Nachtwandler nicht anreden darf“, erwähnt N. auch im Brief an seine Mutter vom 2. September 1884, und zwar als Vergleichsbild dafür, dass „man einem so Tief-beschäftigten und ebenso Tief-Verborgenen Men-

schen, wie ich bin, mit der größten und schonendsten **Vorsicht** begegnen müsse“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 530, S. 527, 23–27). Zum Motiv des Nachtwandeln vgl. ebenfalls Za IV Das Nachtwandler-Lied. Speziell zum „somnambulist waking“ in FW 54 siehe Schaeffer 2000, 318.

417, 7–9 *Was ist mir jetzt „Schein“! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines!*] Zu den zentralen Traditionsbeständen der europäischen Philosophie gehört der Schein-Wesen- bzw. Schein-Wahrheit-Gegensatz, wie er sich grundlegend bereits in Platons Unterscheidung zwischen den ewigen, wahrhaft seienden Ideen und den vergänglichen Dingen als deren unvollkommenen Abbildern ausprägt und wie er noch den Versuch einer *Neuen Grundlegung der Metaphysik* bestimmt, den Gustav Teichmüller in seinem – wie die Erstausgabe von FW – 1882 erschienenen Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* unternimmt, auf welches N. später anspielte, als er in GD schrieb: „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur hinzugelegen ...“ (KSA 6, 75, 23 f.; vgl. NK 6/1, S. 292). Bereits im hier zu kommentierenden Passus wird der Schein von seinem Gegensatz, dem Wesen (als dem Wahren), entkoppelt – bzw. genauer: das Wesen wird gänzlich im Schein aufgelöst oder aufgehoben, insofern vom „Wesen [...] nur die Prädicate seines Scheines“ aussagbar seien. Insofern dadurch der „Schein“ seine geläufige Bedeutung als das ‚Unwahre‘, ‚Unwesentliche‘ verliert, ist er in distanzierende Anführungszeichen gesetzt.

Aufhebungsfiguren des traditionellen Schein-Wesen-Gegensatzes finden sich bereits in der klassischen deutschen Dichtung und Philosophie um 1800, namentlich bei Goethe, in dessen Drama *Die natürliche Tochter* (1803) die Heldin Eugenie rhetorisch fragend die Zusammengehörigkeit, ja Identität von Schein und Wesen betont: „Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt? / Das Wesen, wär’ es, wenn es nicht erschiene?“ (Goethe 1853–1858, 13, 275) Hegel konstruiert in seiner ‚Wesenslogik‘ ebenfalls eine dialektische Einheit von Schein und Wesen. In einem „Zusatz“ zu Abschnitt 112 seiner *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* referiert er zunächst zwar eine konventionelle Auffassung der Philosophie als ‚Wesenswissenschaft‘: „Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philosophie so aufzufassen, daß das Wesen der Dinge erkannt werden soll, und versteht darunter eben nur so viel, daß die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit gelassen, sondern als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewiesen werden sollen. Das unmittelbare Seyn der Dinge wird hier gleichsam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist. – Wenn dann ferner gesagt wird: Alle Dinge haben ein Wesen, so wird damit ausgesprochen, daß sie wahrhaft nicht das sind, als was sie sich unmittelbar erweisen.“ (Hegel 1832–1845, 224 f.) In

der *Encyklopädie*-Ausgabe, die N. vorübergehend besaß (laut Buchhändlerrechnung verkaufte er sie 1875), merkt Hegel jedoch – gemäß dem gleich zu Beginn der „Lehre vom Wesen“ aufgestellten Grundsatz „Das Wesen ist [...] das Sein als Scheinen in sich selbst.“ (Hegel 1870, 126) – kritisch gegen eine solche einseitige Auffassung des Wesens als bloßen Gegensatz des Scheins an: „Aber das Wesen ist In-sich-sein, es ist wesentlich, nur in sofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eignen Schein in sich.“ (Hegel 1870, 127) In Karl Rosenkranz' *Erläuterungen zu Hegels Encyklopädie*, die N. wohl ebenfalls zeitweise besaß, konnte er außerdem lesen: „Was erscheint denn in der Erscheinung, wenn es nicht das Wesen ist? Ohne zu erscheinen würde das Wesen gar nicht Wesen sein. Sein Wesen ist, sich zu manifestiren.“ (Rosenkranz 1870, 32) Vgl. auch den ersten Band von Kuno Fischers Werk *Hegels Leben, Werke und Lehre* (wo übrigens schon explizit der Bezug zu Goethes oben zitierten Versen hergestellt wird). Fischer erläutert Hegels Wesen-Schein-Dialektik wie folgt: „Zwischen Wesen und Erscheinung besteht kein Dualismus, das Wesen behält in sich nichts zurück, was nicht erschiene“ (Fischer 1901, 490).

Den Dualismus von Wesen und Schein hebt die Formulierung in FW 54 freilich noch radikaler auf, insofern hier nicht mehr nur im Rahmen einer (onto)logischen ‚Wesenslehre‘ der Schein in das Wesen eingebaut, als ihm zugehörig begriffen wird. Vielmehr avanciert der von seiner alten Bedeutung als „das Unwesentliche“ befreite Schein in N.s Text zum exklusiven ‚Seinsprinzip‘, wenn es im Fortgang heißt: „Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber“ (417, 11 f.). Ähnlich positioniert sich das ‚trunkene‘ Sprecher-Wir in FW 57 gegen den Realismus: „Es giebt für uns keine ‚Wirklichkeit‘“ (422, 3).

417, 10 *einem unbekannten X aufsetzen*] Das „X“ fehlt im Erstdruck (vgl. Nietzsche 1882/1887, 78: „einem unbekannten aufsetzen“) und wurde erst in N.s Handexemplaren von FW 1882 (C 4607) sowie von FW 1887 (C 4610) hinzugefügt. In der ‚Reinschrift‘ steht aber eindeutig: „einem unbekannten x aufsetzen“ ~~gesetzt hat und die man ihm~~“ (M III 6, 148). Im Korrekturbogen fehlt das „X“ auch schon, allerdings ist hier im Unterschied zum Erstdruck „Unbekannten“ (Cb, 78) großgeschrieben.

417, 12 f. *Selbstverspottung*] Für Brusotti 1997b, 434 ergibt sich von hier aus ein Rückbezug zur Vorstellung vom Dasein als Komödie in FW 1; vgl. hierzu NK 370, 25–28.

417, 13 *Irrlicht*] Vgl. Brockhaus 1824, 115: „Irrlicht oder Irrwisch (in Norddeutschland Tükebote), heißt eine kleine leuchtende Lufterscheinung von der Größe einer Lichtflamme, welche sich eben so zeigt, wie entzündetes Wasser-

stoffgas. Gewöhnlich erscheinen Irrlichter da, wo thierische Körper faulen, als an sumpfigen Orten [...]. Der leiseste Hauch der Luft bewegt sie fort, daher scheinen sie von einem Orte zum andern zu hüpfen. Wer sie nun in der finstern Nacht für wirkliche Lichter in Häusern hält, und ihnen folgt, wird irre geführt; daher ihr Name. Aberglaube und Unbekanntschaft mit der Natur haben sie in der Vorzeit zu bösen Geistern gemacht, welche die Menschen neckten und irre leiteten.“ Irrlichter (in Sümpfen) kommen bei N. des Öfteren vor, anders als in FW 54 zumeist aber mit negativer Konnotation; vgl. NL 1881, 15[2]; ZB IV; NL 1875, 11[15]; NL 1880, 3[108]; NL 1883, 16[16]; NL 1883, 18[7]; JGB 269; GD Irrthümer 3.

417, 14 *Geistertanz*] Zum „Geistertanz“, der bei N. nur an dieser Stelle vorkommt, vgl. die Worterläuterung im Kapitel „**Hexentänze**“ von Rudolph Voß’ zeitgenössischem Werk *Der Tanz und seine Geschichte*: „Die Hexen hielten des Nachts mit allerhand Gesang- und Saitenspiel ihre ‚Tanzkreise‘ (Hexenringe), welche von den Anwohnern solcher Versammlungsorte Geistertanz oder Seelentanz genannt wurden, und deren Fußspuren und Wahrzeichen man nach Sonnenaufgang im Thau noch oft gesehen haben wollte.“ (Voß 1869, 96) Zusammen mit dem in 417, 13 genannten „Irrlicht“ gehört der „Geistertanz“ in das semantische Feld des „[S]chauerlich[en]“ (416, 27), das zu Beginn des Abschnitts aufgerufen wurde.

417, 14–18 *dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der „Erkennende“, meinen Tanz tanze, dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört*] Zum Motiv des Tanzes, das bei N. – und insbesondere auch in FW – häufiger begegnet, vgl. NK 356, 9. Die Rede vom „irdischen Tanz“ verweist auf die Metapher des Lebenstanzes, wie sie sich unter anderem in Friedrich Maximilian Klingers Drama *Faust’s Leben, Thaten und Höllenfahrt* findet, wo der Teufel vom „verworrenen Tanz des Lebens“ spricht (Klinger 1794, 70). In N.s Text erscheint der irdische Tanz jedoch als eine festliche Veranstaltung, die vom ‚erkennenden‘ Ich, das nicht das ‚wahre Wesen‘ der Dinge, sondern nur die Unhintergebarkeit des Scheins erkennt, gleichsam choreographisch geleitet – und damit geordnet, ‚entwirrt‘ – wird. Das In-die-Länge-Ziehen jenes festlichen Tanzes, dem der Sprecher dergestalt zu dienen meint, erscheint am Schluss des Abschnitts als Aufrechterhalten der Traum-Dauer (vgl. 417, 20–23), so dass Tanz und Traum miteinander verschmelzen. Die Menschen – und allen voran „der ‚Erkennende‘“ – erweisen sich demnach als ‚Traumtänzer‘.

417, 18 f. *erhabene Consequenz und Verbundenheit aller Erkenntnisse*] In M III 6, 148 korrigiert aus: „Erhabenheit der Wissenschaft“.

417, 23 erhalten.] In M III 6, 148 folgt an dieser Stelle noch ein durchgestrichener Schlusssatz: „– Giebt es eine größere Gegnerin der Idiosynkrasie als die Wissenschaft!“ Zur „Idiosynkrasie“ vgl. NK 375, 23.

55.

Der letzte Edelsinn.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ in M III 6, 240 f. weist etliche Korrekturen und Varianten auf, von denen KSA 14, 245 nur eine anführt (vgl. NK 417, 28–31). Einige weitere wichtige Überarbeitungen und Abweichungen werden in den folgenden Stellenkommentaren mitgeteilt. Wie schon FW 3 – allerdings mit inhaltlich quasi umgekehrtem Vorzeichen – setzt sich der Abschnitt mit dem Thema des ‚Seelen-Adels‘ (hierzu NK FW 3) auseinander, den der Titel als „Edelsinn“ bezeichnet. Dieser heute eher ungebräuchliche, im 19. Jahrhundert hingegen verbreitete Ausdruck dient, wie u. a. auch die in FW 3 (die ‚Reinschrift‘ steht übrigens direkt vor der zu FW 55) und FW 49 ausdrücklich thematisierte Großmut, als Übersetzung der griechischen μεγαλοψυχία (vgl. z. B. Vollbeding 1874, 769). Bei N. kommt der Edelsinn außer an dieser Stelle nur noch im Brief an Erwin Rohde vom 17. August 1869 (KSB 3/ KGB II 1, Nr. 22, S. 42, Z. 51), in M 386 sowie in FW 20 vor. Als dessen hervorstechendes Merkmal wird im hier zu kommentierenden Text grundsätzlich Individualität („das Seltene und die Unwissenheit um diess Seltensein“, 418, 8 f.) ausgemacht. Allerdings handelt es sich nicht, wie man es von N. vielleicht zu erwarten geneigt ist, um ein entschiedenes Plädoyer für das Seltene, sondern FW 55 ergreift im Schlussteil (418, 9–16) auf überraschende Weise gegen eine Bevorzugung des Edlen Partei für das Gewöhnliche – um schließlich eine Volte zu vollführen, die es zumindest hypothetisch erlaubt, in eben dieser Parteinahme die (den Titel erst ganz verständlich machende) „letzte Form und Feinheit“ (418, 15) des Edelsinns zu sehen. Interpretationsansätze zu FW 55 bei Schoeck 1948, 127, Thönges 1993, 148, Brusotti 1997b, 114 f. u. 428 f., Clark 2015, 186 f., Vivarelli 2015, 78, Lambert 2019, 64–66 und Ure 2019, 69.

417, 25–418, 1 *Was macht denn „edel“? Gewiss nicht, dass man Opfer bringt; auch der rasend Wollüstige bringt Opfer. Gewiss nicht, dass man überhaupt einer Leidenschaft folgt; es giebt verächtliche Leidenschaften. Gewiss nicht, dass man für Andere Etwas thut und ohne Selbstsucht: vielleicht ist die Consequenz der Selbstsucht gerade bei dem Edelsten am grössten. – Sondern dass die Leidenschaft, die den Edeln befällt, eine Sonderheit ist, ohne dass er um diese Sonderheit weiss]* Ein im Herbst 1880 entstandenes Notat bildet laut Brusotti 1997b, 114, Anm. 191 „eine ‚Vorstufe‘“ hierzu: „Also: nicht das Aufopfern macht den Edlen, damit gehört er erst in die Kategorie des Leidenschaftlichen (wie z. B.

der rasend Wollüstige sich aufopfert) es giebt niedrige Leidenschaften d. h. gemeinsame und höhere individuelle. Der Edle opfert hier eine individuelle Leidenschaft: nicht daß er für Andere sich opfert, macht ihn edel, sondern die Seltenheit dieses Triebes für Andere – eine individuelle Sonderheit, wie viele andere Sonderheiten, die auch edel machen.“ (NL 1880, 6[178], KSA 9, 243; Handschrift in N V 4, 58.) Die ähnlich noch in der Druckfassung erfolgende Versicherung, Opferbereitschaft, Leidenschaft und Selbstlosigkeit allein würden nicht „edel“ machen, legt freilich nahe, dass es zunächst so scheinen könnte, als seien dies typisch edle Eigenschaften.

Dass „den Edlen“ gegenüber den stets nur auf ihren persönlichen „Vortheil“ bedachten ‚Gemeinen‘ gerade die „Abwesenheit selbstischer Absichten“ kennzeichne (374, 10 f.), hatte jedenfalls noch FW 3 breit ausgeführt (ohne jedoch den Edlen geradezu als Altruisten zu charakterisieren). Ebenso wurde er hier als ein „Aufopfernde[r]“ (374, 26) angesprochen, der sich von der „Unvernunft oder Quervernunft der Leidenschaft“ (375, 10 f.) leiten lässt. Demgegenüber nimmt FW 55 eine deutliche Einschränkung vor: Während dem Edlen das Fehlen von „Selbstsucht“ gänzlich abgesprochen wird, seien „Leidenschaft“ und „Opferbereitschaft“ bei ihm zwar vorhanden, aber auf ‚besondere‘ Weise, was wiederum zum „singuläre[n] Werthmaass“ (375, 21) des Edlen in FW 3 passt (vgl. auch die Erwähnung des „singulären Maasstabes“ in 418, 1 f.). Indes war dort nicht so kategorisch davon die Rede, der Edle wisse nicht um seine „Sonderheit“; vielmehr ging der Sprecher in FW 3 noch von einem Unterschied zwischen den Edlen aus, insofern zwar „zu allermeist [...] solche Ausnahmestellen sich selber nicht als Ausnahmen fühlen“ (375, 28–32), aber zumindest „sehr selten“ (375, 26) doch auch ein Selbstbewusstsein des eigenen Ausnahmestatus bei ihnen – wie bei dem Sprecher selbst – vorkommen könne (hierzu NK 375, 26–33). Zu den höchst ungewöhnlichen Opfern, die der Edle bringe, vgl. NK 418, 5 f.

417, 26 f. *Wollüstige*] Druckfehler; in der Erstausgabe steht: „Wollüstige“ (Nietzsche 1882/1887, S. 79).

417, 28–31 *Gewiss nicht, dass man für Andere Etwas thut und ohne Selbstsucht: vielleicht ist die Consequenz der Selbstsucht gerade bei dem Edelsten am grössten.*] In M III 6, 240 korrigiert aus: „Gewiss nicht, dass man für Andere etwas thut und nicht für sich; der edelste Liebende ist ‘vielleicht’ gerade der consequenteste Christ.“ Von der „edelste[n] Selbstsucht“ (392, 9 f.) ist schon – wenn gleich nicht ganz in den dortigen Gedankengang passend – in FW 21 zu lesen.

418, 2 f. *das Gefühl der Hitze in Dingen*] In M III 6, 240 f. korrigiert aus: „eine Hitze für Dinge“.

418, 3 *für alle Anderen*] Nachträglich mit Bleistift in M III 6, 240 eingefügt.

418, 5f. *ein Opferbringen auf Altären, die einem unbekannten Gotte geweiht sind]* In der Grundschrift in M III 6, 240 steht noch der bestimmte Artikel: „dem unbekannten Gotte“. Es handelt sich um eine Formulierung aus der Areopagrede des Paulus nach Lukas im Neuen Testament (vgl. Apostelgeschichte 17, 16–34). Darin heißt es ebd., 17, 22f.: „Paulus aber stand mitten auf dem Richtplatz [Areopag], und sprach: Ihr Männer von Athen, ich sehe euch, daß ihr in allen Stücken allzu abergläubig seyd. / [...] Ich bin herdurch gegangen, und habe gesehen eure Gottesdienste, und fand einen Altar, darauf war geschrieben: Dem unbekannten GOTT. Nun verkündige Ich euch denselbigen, dem ihr unwissend Gottesdienst thut.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 164) Auf diese Bibelstelle spielt bereits der 20-jährige N. in seinem wohl prominentesten Jugendgedicht an, *Noch einmal eh ich weiter ziehe ...* (NL 1864, 17[14], KGW I 3, 391), das auch unter dem (nicht von N. selbst gewählten) Titel „Dem unbekannten Gott“ bekannt ist. Zu diesem Gedicht und der Quelle aus dem Neuen Testament vgl. Pestalozzi 1984, 104–109. Den „unbekannten Gott“ erwähnt N. auch im Druckmanuskript zu FW 374; vgl. NK 627, 12 f.

418, 6 *Tapferkeit ohne den Willen zur Ehre]* In M III 6, 240 korrigiert aus: „Tapferkeit ohne Hoffnung auf Ehre“. Zur „Ehre“ vgl. auch NK FW Vorspiel 43.

418, 7–13 *Ueberfluss hat und an Menschen und Dinge mittheilt. Bisher war es also das Seltene und die Unwissenheit um diess Seltensein, was edel machte. Dabei erwäge man aber, dass durch diese Richtschnur alles Gewöhnte, Nächste und Unentbehrliche, kurz, das am meisten Arterhaltende, und überhaupt die Regel in der bisherigen Menschheit, unbillig beurtheilt und im Ganzen verleumdet worden ist,]* M III 6, 240: „Überfluß hat. Das Seltene 'und die Unwissenheit um dies Seltensein' macht edel – oder machte bisher edel. Denn man hat das Gewöhnte Nächste Unentbehrlichste Arterhaltende, kurz die Regel in der bisherigen Menschheit unbillig beurtheilt und im Ganzen verleumdet –“.

418, 11 *das am meisten Arterhaltende]* Zum darwinistischen Begriff der Arterhaltung, der unter N.s Werken nur in FW vertreten ist, vgl. v. a. NK 369, 3–10 u. 369, 17–370, 1.

418, 14–16 *Der Anwalt der Regel werden – das könnte vielleicht die letzte Form und Feinheit sein, in welcher der Edelsinn auf Erden sich offenbart.]* In M III 6, 240 korrigiert aus: „Vielleicht ist es die letzte Form des Edelsinns, der Anwalt der Regel zu sein werden.“ Ein Beispiel dafür, wie die ‚edle‘ Ausnahme sich für die ‚arterhaltende‘ Regel stark macht, könnte man im Zweiten Buch in FW 76 sehen, wo sich ein irrsinnsaffines, mit Wahrheits-Erforschern und Künstlern assoziiertes Ausnahme-Wir selbst zur „Gefahr“ (432, 21) für den Fortbestand der Menschheit erklärt und deshalb davor warnt, die Ausnahme zur Regel machen zu wollen. Vgl. NK 432, 22–24.

56.

Die Begierde nach Leiden.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Es sind immer Kräfte da, welche thun wollen – deshalb vor Allem Arbeit u. Noth! Noth ist nöthig!“ (N V 7, 191) In der ausführlichen ‚Vorstufe‘ in M III 5, 62 wie dann auch in der Druckfassung findet sich zwar nicht mehr die „Arbeit“, wohl aber die Figura etymologica „Noth ist nöthig!“ (418, 24) wieder. Sie erinnert an das paradoxe Schlusssdiktum von FW 48: „Das Recept gegen ‚die Noth‘ lautet: No t h.“ (414, 20) Zu dieser kotextuellen Querverbindung siehe May 2011, 84 f. Allerdings ist mit der Not-Formel in FW 56 gleichsam das Gegenteil gemeint: nicht die Notwendigkeit einer neuen „Noth der Seele wie des Leibes“ (413, 8), die den philosophischen Pessimismus ‚unserer‘ notlosen Gegenwart ablösen soll, sondern gerade nur ein fingierter sozialer Notstand, gegen welchen die „junge Welt“ (418, 27) ankämpft, um ihre vom Sprecher unterstellte innere Leere zu überdecken. Bei dem Postulat „Noth ist nöthig!“ handelt es sich mithin um ein Quasi-Zitat, das der Sprecher der seines Erachtens aus „Langeweile“ (418, 20) leid- und notgerigen zeitgenössischen Jugend Europas in den Mund legt, die einen äußeren Anlass zum Handeln benötige. Die titelgebende „Begierde nach Leiden“ erweist sich als Begierde nach dem Leiden anderer Menschen, um sich für diese einsetzen zu können (vgl. die „Religion des Mitleidens“ in FW 338, 567, 3; zu diesem Zusammenhang Losurdo 2009, 279). Ähnlich wie in FW 48 zieht zwar auch im Schlussabschnitt des Ersten Buchs das „ich“ als Gegenrezept „eine eigene, selbsteigene Noth“ (419, 2) in Erwägung, leitet daraus nun aber ausdrücklich die Aussicht auf feine „Erfindungen“ und wohklingende „Befriedigungen“ in einer glücklicheren Zukunft ab (419, 3), nicht ohne sich am Ende freilich für diese optimistische – und im Irrealis vorgetragene – Vision zu entschuldigen. Vgl. die ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 2 f., die bereits mit dem Titel der Druckfassung versehen wurde (hier korrigiert aus: „Die Begierde zu leiden. –“).

In der Forschung wurde der Schlussabschnitt des Ersten Buchs verschiedentlich gestreift und teils geradezu gegensätzlich gedeutet: Als Zeugnis einer Abwendung „von der Faszination durch das tragische Pathos“, wie sie noch in N.s früher Schaffensphase geherrscht hat, wertet Thiel 1980, 117 den Text, und eine Entzauberung des „Heiligenschein[s] des Leidens bei Schopenhauer“ erblickt Pieper 1992, 220 darin. Dagegen kommt nach Sandvoss 1992, 204 in FW 56 gerade „Nietzsches sadomasochistische Einstellung zum Ausbruch“, wozu passen mag, dass Hoyer 2002, 594, Anm. 112 die im Text kritisierte „Begierde nach Leiden“ von dem positiver konnotierten „Wille[n] zum Leiden“ abgrenzt, dessen Fehlen in NL 1882, 3[1], KSA 10, 70, 8 f. „den Behagli-

chen“ bescheinigt wird; vgl. auch NL 1882/1883, 5[1], KSA 10, 213, 7–14. Abermals vor dem Hintergrund Schopenhauers betrachtet Wachendorff 2006, 103 die Schlussnummer des Ersten Buchs, namentlich als kritische Reaktion auf die „Schopenhauersche[] Buddhismusrezeption“, worin sie zugleich eine Gemeinsamkeit mit FW 58 sieht (zur Paarung dieser beiden Abschnitte siehe auch schon Ries/Kiesow in NH 113 f.). In Bezug auf Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* wiederum deutet Große 2008, 123 den Abschnitt als Erklärungsversuch der „innere[n] und äußere[n] Expansionstendenz der kapitalistischen Moderne“ mittels „psychologischer Analogie“. Für Stegmaier 2011b, 212 hingegen beschreibt FW 56 eine Reaktion darauf, dass „die Welt der Erkenntnis und auch in der Praxis standhält“ (vgl. auch die Verknüpfung mit FW 349 in Stegmaier 2012b, 147), während Himmelmann 2016, 79 den Text als Darstellung einer „Selbstüberwindung“ liest und kontrastiv auf „kantische Maximen des Glücksstrebens“ bezieht.

418, 18–21 *die Begierde, Etwas zu thun, wie sie die Millionen junger Europäer fortwährend kitzelt und stachelt, welche alle die Langeweile und sich selber nicht ertragen können*] Zur „Langeweile“, die nur ‚seltene Menschen‘ (Künstler und Denker) auszuhalten und produktiv zu nutzen vermögen, vgl. FW 42, NK 409, 13–19. Statt „Europäer“ stand in M III 6, 2 vor dieser Korrektur noch: „Männer in den civilisirten Staaten“ (ähnlich der Wortlaut in M III 5, 62: „Männer der civilisirten Staaten“).

418, 23 *einen probablen Grund*] Vgl. Petri 1861, 633: „**probabel**, [...] wahrscheinlich, vermuthlich, erweislich“.

418, 24 *nöthig! Daher*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „nöthig! daher“.

418, 24–27 *Daher das Geschrei der Politiker, daher die vielen falschen, erdichteten, übertriebenen „Nothstände“ aller möglichen Classen und die blinde Bereitwilligkeit, an sie zu glauben.*] Hierbei ist nicht nur an die in FW 40 traktierten Sozialisten zu denken, die sich die „Noth“ der „Arbeiter“ auf die Fahnen schreiben (407, 23), sondern parteienübergreifend an alle „Politiker“, die in den von ihnen vertretenen „Classen“ irgendwelche „Nothstände“ beklagen, die der Sprecher von FW 56 freilich, wie auch die distanzierenden Anführungszeichen zeigen, für fingiert oder wenigstens für aufgebauscht hält. Vgl. dagegen die „wirklichen Nothstände“ (398, 26) im thematisch verwandten Abschnitt FW 24. Anzuerkennen, dass es „in allen Classen“, nicht nur unter Fabrikarbeitern „Noth“ gebe, hatte zu N.s Zeit etwa Böhmert 1867, 7 f. gefordert: „es ist [...] durchaus unrichtig und einseitig, immer nur von einem Nothstande der Fabrikarbeiter zu sprechen. Noth und Elend sind in /8/ allen Classen der Gesellschaft zu finden und

in den scheinbar wohlhabenden Kreisen der Geschäftswelt verbirgt sich unter erborgtem Flitter oft viel Armuth und Entbehrung. An größern Handelsplätzen müssen alljährlich Geschäftsmänner, die lange Zeit reich und angesehen waren, wieder zu der abhängigen Stellung von Comptoristen und Gehülfen oder Vermittlern und Agenten herabsteigen, oder sich entschließen, nach Ländern jenseits des Oceans auszuwandern, wo dann gewöhnlich wieder eine Schule von sehr untergeordneter und niedriger Arbeit für sie beginnt. Es giebt nicht bloß ein Fabrikproletariat, sondern auch ein kaufmännisches, ein Handwerker- und Ackerbau-Proletariat, ja sogar ein recht verschämtes Gelehrten- und Beamten-Proletariat, das mit dem guten Arbeitslohne vieler Fabrikarbeiter sehr gern tauschen würde.“ Böhmer's Ausführungen liefern ein gutes Beispiel für dasjenige, was in FW 56 sprechende Ich wenige Zeilen später als „Nothgeschrei“ (419, 5) abtut. Losurdo 2009, 278 f. liest den zu kommentierenden Passus als Beleg dafür, dass sich sozialrevolutionäre Gedanken auch in der Bourgeoisie verbreiten und Teile derselben in das proletarische Lager wechseln, wie es Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* beschrieben haben. N. werte diesen Vorgang allerdings ab, da solche ‚Überläufer‘ seines Erachtens Opfer einer emotionalen Täuschung seien.

Ähnlich dem „Geschrei der Politiker“ in FW 56 wird auch gegen Ende des Vierten Buchs in FW 338, wo es ebenfalls um die „Noth“ geht, „das Geschrei von heute“ thematisiert: „der Lärm der Kriege und Revolutionen“, der dem angesprochenen Du jedoch nur „ein Gemurmeln sein“ soll (568, 13–15).

418, 29–31 *ihre Phantasie ist schon voraus geschäftig, ein Ungeheuer daraus zu formen, damit sie nachher mit einem Ungeheuer kämpfen könne*] Der heldenhafte Kampf mit Ungeheuern ist beim frühen N., dem er nicht zuletzt durch Wagners Oper *Siegfried* vor Augen stand, noch positiv besetzt und dient sogar zur Umschreibung der eigenen „Waffengenossenschaft“ mit Franz Overbeck (vgl. Sommer 1997, 112). Hier gerät das Bild jedoch zum Ausdruck der illusorischen Spiegelfechtereier einer Jugend, die das Ungeheuer selbst erst imaginativ erschafft, gegen das sie kämpfen will. Die Möglichkeit eines quasi in umgekehrter Richtung verlaufenden Überformtwerdens des Kämpfenden durch das bekämpfte Ungeheuer eröffnet später JGB 146, KSA 5, 98, 19 f.: „Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird.“ Vgl. hierzu NK 5/1, S. 454 f.

418, 30 *formen*] M III 6, 2: „machen“.

418, 31 f. *Nothsüchtigen*] Dieses neologistische Kompositum, das vor N. nicht belegt werden konnte, stellt bei ihm ein Hapax legomenon dar.

419, 1 *anzuthun*] In M III 6, 2 korrigiert aus: „zu thun“.

419, 1f. *von Innen her sich eine eigene, selbsteigene Noth zu schaffen. Ihre Erfindungen]* M III 6, 2: „von innen her etwas zu leiden und sich eine Noth 'zu' schaffen: ihre Erfindsamkeiten'ungen“. Auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite der Zusatz: „eigene, selbsteigene Noth zu schaffen“ (M III 6, 3).

419, 3–6 *und ihre Befriedigungen könnten wie gute Musik klingen: während sie jetzt die Welt mit ihrem Nothgeschrei und folglich gar zu oft erst mit dem Nothgefühle anfüllen!]* M III 6, 2: „und feinere Befriedigungen haben als so, wo sich 'ihre Befriedigungen könnten wie gute Musik klingen, anstatt daß sie, wie jetzt der Fall ist' die Welt mit dem 'ihrem' Nothgeschrei und folglich gar zu oft 'erst' mit dem Nothgefühle erst anfüllen.“ Das „Nothgeschrei“ kommt bei N. laut eKGWB nur an der zu kommentierenden Stelle vor – im Gegensatz zum „Nothschrei“ bzw. „Nothschreien“, wofür es zwischen 1881 und 1889 mehrere Belegstellen gibt, die meisten davon in Za IV, wo ein eigenes Kapitel „Der Nothschrei“ betitelt ist. Zu Bezügen und Kontexten vgl. NK KSA 4, 301, 16–23. Ein einzelnes „Nothgefühl“ findet sich noch in NL 1873, 29[87], KSA 7, 669, 24 f., wo aber bedauert wird, dass es in der Sprechgegenwart nur schwach ausgeprägt ist: „Wie kommt es, dass das Nothgefühl so schwach geworden ist? Von der schwachen Persönlichkeit.“

419, 7f. *so malen sie das Unglück Anderer an die Wand]* Variation auf den Phraeologismus: „Den Teufel an die Wand malen.“ (Wander 1867–1880, 4, 1112) Zugleich Anspielung auf das Menetekel in Daniel 5 (vgl. auch NK 646, 15 f.). In M III 6, 2 „Unglück“ korrigiert aus: „Noth“.

419, 9f. *Verzeihung, meine Freunde, ich habe gewagt, mein Glück an die Wand zu malen.]* Diese abschließende Bitte um „Verzeihung“ bezieht sich offensichtlich nicht auf das unmittelbar Vorangehende; sondern das an die Wand gemalte Glück des Sprechers kontrastiert gerade mit der zuvor genannten unglücklichen Wandmalerei der „Nothsüchtigen“ (418, 31 f.). Das in Rede stehende Glück besteht vielmehr in der Zukunftsvision der aus der eigenen Not heraus zu schaffenden feinen „Erfindungen“ und wohlklingenden „Befriedigungen“ aus 419, 3. Deutlich überboten wird jenes Glücks-Fresko noch durch die in der Vorrede zur Neuausgabe von 1887 genannte „Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe“ (347, 14–16) schreibt und ihrerseits „Nothstände“ (347, 17) im Rücken hat. Vgl. auch die im Schlusssatz von FW 12 vor dem Hintergrund gesteigerter „Schmerzhaftigkeit“ (384, 6) hypothetisch aufleuchtenden „Sternenwelten der Freude“ (384, 16). Babich 2020, 56 bringt das am Ende von FW 56 an die Wand gemalte „Glück“ in Zusammenhang mit den Darstellungen einer „Epicurean happiness“ bei N. (zum Glück Epikurs siehe NK 411, 5–12).

Die Wand als Mal- oder Schreibfläche begegnet in FW noch an anderen Stellen und in anderen Bedeutungen. Einen eitlen Künstler, der eigentlich ein „Meister des ganz Kleinen“ ist, aber „die grossen Wände und die verwegene Wandmalerei“ liebt (445, 25–27), präsentiert etwa im Zweiten Buch FW 87. Das lyrische Ich eines verzweiferten Narren wiederum schreibt in FW Anhang [9] seine närrischen Botschaften „auf Tisch und Wand“ (646, 15).

Zweites Buch

57.

An die Realisten.] Mit den ersten drei Abschnitten (FW 57–59) des Zweiten Buchs, die eine inhaltlich zusammenhängende Reihe bilden (hierzu Higgins 2000, 80 f. und Verkerk 2019, 131), klingen bereits dessen Hauptthemen an: Kunst und Künstler sowie ihre ästhetische Weltwahrnehmung (Schein vs. Realität). Bevor die Abschnitte FW 60–75 mit wenigen Ausnahmen ‚Frauen und Liebe‘ als damit verwandte Themenfelder traktieren (vgl. Oppel 2005, 91 u. Franco 2011, 121) und die restlichen Abschnitte von FW II sich dann wieder ganz auf Fragen der Ästhetik konzentrieren (vgl. Kaufmann in Nietzsche 1974, 130, Anm. 12), geht es in den einleitenden Texten um den Problemkomplex von Wirklichkeit und Projektion, der aus der Perspektive eines ‚erkennenden Ich‘ bereits im drittletzten Abschnitt des Ersten Buchs thematisiert worden ist (vgl. FW 54). Dabei wendet sich der Eröffnungs-Abschnitt des Zweiten Buchs, der recht häufig zitiert und interpretiert wird (vgl. außer den unten diskutierten Titeln auch Cox 1994, 102, Düsing 2006, 270 u. 276, Bailey 2010, 56 f., Marton 2010, 281–283, Piazzesi 2011, 140 f., Stegmaier 2012b, 172, Katsafanas 2015b, 169 u. 172, Doyle 2018, 155 und Ponton 2018, 26), dem Weltzugang wirklichkeitsversessener Realisten zu, um in einer Ansprache an diese die quasi künstlerischen, projektiven Anteile auch und gerade in deren Weltzugang aufzudecken.

Den dergestalt zum Tragen kommenden ‚antirealistischen‘ Wirklichkeitsbegriff, dem zufolge vor allem Leidenschaften sowie letztlich auf solchen basierende Denkgewohnheiten die Wirklichkeitserfahrung des Menschen maßgeblich beeinflussen (so dass eine objektive Erkenntnis der Dinge ausgeschlossen ist), formuliert prägnant bereits die folgende ‚Vorstufe‘ aus N V 5, 5: „Wirklichkeit!‘ Was ist für einen Verliebten ‚wirklich‘? Und sind wir nicht alle auch im nüchternsten Zustande noch höchst leidenschaftliche Thiere im Vergleich mit den Fischen? Und dann: im kältesten Zustande schätzen wir immer doch die Dinge nach den Gewöhnungen von Jahrtausenden – und diese Schätzungen haben ihren Ursprung in den Leidenschaften! Wo beginnt da die wirkliche Welt! Ist jeder Sinneneindruck nicht gewiß auch ein Phantasma, an

dem das Urtheil und die Leidenschaft aller Menschen-Vergangenheit gearbeitet hat! Berg! Wolke! Was ist denn ‚wirklich‘ davon! – Dies gegen den Realismus, der es sich zu leicht macht: er wendet sich an die gröberen Vorurtheile der Nüchternen, welche meinen, gegen Leidenschaft und Phantasie gewappnet zu sein.“ Noch näher an den Wortlaut des gedruckten Textes kommt die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 36 f. heran. Die bereits mit dem Titel der Druckfassung versehene, geringfügig überarbeitete ‚Reinschrift‘ zu FW 57 findet sich in M III 6, 126 f.

Als möglicher Bezugstext für die Kritik an der Nüchternheit kommt neben den im Folgenden angeführten Texten auch der von N. mit etlichen Lesespuren versehene Abschnitt „Vom Genie“ im zweiten Band von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* in Betracht. Hier wird die laut Schopenhauer für den ‚Alltagsmenschen‘ charakteristische Nüchternheit dem künstlerisch-philosophischen Genie abgesprochen: „Darum also fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie seyn.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 446) Dagegen läuft FW 57 gerade darauf hinaus, die Nüchternheit der Nüchternen selbst in Zweifel zu ziehen.

421, 3–6 *Ihr nüchternen Menschen, die ihr euch gegen Leidenschaft und Phantasterei gewappnet fühlt und gerne einen Stolz und einen Zierath aus eurer Leere machen möchtet*] KSA 14, 245 verweist für diese einleitende Apostrophierung der ‚Nüchternen‘, die im Text später noch zweimal wiederholt wird (vgl. 421, 25 u. 422, 4) auf Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers*, wo Werther im Brief vom 12. August über ein Gespräch mit seinem ‚nüchternen‘ Konkurrenten Albert schreibt: „Ach ihr vernünftigen Leute! rief ich lächelnd aus. Leidenschaft! Trunkenheit! Wahnsinn! Ihr steht so gelassen, so ohne Theilnehmung da, ihr sittlichen Menschen, scheltet den Trinker, verabscheut den Unsinnigen, geht vorbey wie der Priester, und dankt Gott wie der Pharisäer, daß er euch nicht gemacht hat, wie einen von diesen. Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, und meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinne, und beydes reut mich nicht, denn ich habe in einem Maasse bergreifen lernen: Wie man alle ausserdordentliche Menschen, die etwas grosses, etwas unmöglich scheinendes wirkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreyen mußte. / Aber auch im gemeinen Leben ists unerträglich, einem Kerl bey halbweg einer freyen, edlen, unerwarteten That nachrufen zu hören: Der Mensch ist trunken, der ist närrisch. Schämt euch, ihr Nüchternen. Schämt euch, ihr Weisen.“ (Goethe 1774, 1, 82 f.)

Auch wenn die Gegenüberstellung der „Nüchternen“ und der ebenfalls in N.s Text mehrfach genannten „Trunkenheit“ (421, 17; 422, 6 u. 7) offensichtlich eine Gemeinsamkeit darstellt, lässt sich doch hinterfragen, ob es sich bei FW 57

tatsächlich um einen „aus Goethes *Werther* entlehnten Angriff gegen die ‚nüchternen‘, also der ‚Trunkenheit‘ der Leidenschaft abholden Menschen“ (Vivarelli 2015, 72) handelt. Die spezifische Abweichung gegenüber dem als Prätext in Frage kommenden *Werther*-Zitat besteht, wie sich im Fortgang des Abschnitts zeigt, doch gerade darin, dass den nur vermeintlich Nüchternen bei N. ihrerseits eine – unauflösbar mit der *conditio humana* verbundene – „Trunkenheit“ attestiert wird, während Werther eine starre Grenze zwischen Nüchternen und Trunkenen zieht. Am Ende von FW 57 schreibt sich das ‚trunkene‘ Wir plötzlich sogar selbst einen spezifischen ‚Willen zur Nüchternheit‘ zu und betont ausdrücklich seine Verwandtschaft mit den Nüchternen (vgl. 422, 3–7), deren „Leere“ im Eingangspassus noch kritisch aufgerufen wird, um den falschen „Stolz“ darauf zu entlarven.

421, 6 f. *ihr nennt euch Realisten und deutet an, so wie euch die Welt erscheine, so sei sie wirklich beschaffen*] Thematisiert wird der zeitgenössische Realismus auch als künstlerisches Programm in FW Vorspiel 55, wo sich die prätendierte Naturtreue eines ‚realistischen Malers‘ als unerreichbares Ziel entpuppt. Zu N.s Lektüren aus dem Umkreis des wissenschaftlichen Realismus seiner Gegenwart (Positivismus, Empirismus, Materialismus usw.) sowie der entsprechenden Gegenströmungen vgl. ÜK 2. Mit Blick auf die empiristischen, moralgenealogischen Schriften seines Freundes Paul Rée sprach N. zu Beginn seiner ‚freigeistigen‘ Schaffensphase selbstironisch von seinem eigenen „Appetit [...] nach Réalismus“ (an Paul Rée, Ende Juli 1878, KSB 5/KGB II 5, Nr. 737, S. 342, Z. 28 f.). Trotz der beim ‚mittleren‘ N. häufig im Zeichen von ‚Aufklärung‘ und ‚Skepsis‘ begegnenden positiven Bezugnahme auf die ‚Realität‘ bzw. ‚Wirklichkeit‘, die gegen metaphysische ‚Phantasmen‘ in Stellung gebracht wird (vgl. etwa M 10; NK 3/1, S. 89 f.), erscheinen die (selbsternannten) nüchternen „Realisten“ im zu kommentierenden Text – zunächst jedenfalls – als Antipoden der Sprechinstanz. Dass hier primär „wohl schon – nach literaturgeschichtlicher Einteilung – die ‚Naturalisten‘“ oder allenfalls noch deren poetische „Vorgänger“ im Amt der Wirklichkeitsschilderung gemeint sind (Aust 2006, 31), wie ein germanistisches Lehrbuch zum *Realismus* informiert, ist aber sicher zu eng gefasst.

Wenn es über die angeredeten „Realisten“ heißt, die „Welt“ sei ihres Erachtens „wirklich“ so „beschaffen“, wie sie ihnen „erscheine“, dann ruft diese Formulierung vielmehr das erkenntnistheoretische Zentralproblem des philosophischen Realismus auf, wie es bereits Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* vor dem Hintergrund seiner fundamentalen Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ erörtert hat. Da Kant für einen „transscendentalen Idealismus“ argumentiert, dem zufolge alle Erkenntnisgegenstände als „Erschei-

nungen“ in Raum und Zeit „insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst an[zul]sehen“ sind, hält er umgekehrt einen entsprechenden „Realismus“ für die „fälschlich[e]“ Annahme, „äußere Erscheinungen“ seien „als Dinge an sich selbst“ zu betrachten, „die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren“ (AA IV, 232). Obwohl in etlichen anderen Texten N.s – so z. B. in FW 335 – Kants transzendentalidealistische Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ verspottet wird, nähert sich ihr die Sprechinstanz von FW 57 auf gewisse Weise an, wenngleich es ihr im Gegensatz zu Kant nicht darum geht, apriorische Erkenntnisgesetze für die empirische Erscheinungswelt zu formulieren (vgl. Fleischer 1984, 164). Vgl. auch FW 110, wo der Sprecher die Vorstellung, „dass ein Ding Das sei, als was es erscheine“, zu den alten „irrthümliche[n] Glaubenssätze[n]“ rechnet (469, 10 f. u. 14 f.). Zu N.s vom Früh- bis zum Spätwerk reichender Auseinandersetzung mit Kants Begriffspaar *Erscheinung und Ding an sich* vgl. Riccardi 2009 und Itaparica 2017.

Die kantische Lehre von der Idealität der Erscheinungen konnte N. – abgesehen von ihrer Adaption bei Schopenhauer – in mehreren seiner zeitgenössischen philosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Lektüren dargestellt finden. Für seine persönliche Bibliothek hatte er die 1878 publizierte Dissertation über *Kant's Lehre vom Ding an sich* von Rudolf Lehmann erworben. Bereits im Jahr 1866 berichtete N. seinem Freund Carl von Gersdorff über Friedrich Albert Lange, dessen *Geschichte des Materialismus* gerade erst erschienen war: „Wir haben hier einen höchst aufgeklärten Kantianer und Naturforscher vor uns. Sein Resultat ist in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt: / 1) die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation. / 2) unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes. / 3) Unsre wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge.“ (Ende August 1866, KSB 2/ KGB I 2, Nr. 517, S. 159 f., Z. 29–37) In radikalisierte Form begegnet diese idealistische Auffassung z. B. in Afrikan Spirs Werk *Denken und Wirklichkeit*, wo es über die „Realität der Aussenwelt“ heißt: „Dass die von uns wahrgenommenen Körper nicht ausser uns existiren, das steht ausser allem Zweifel.“ (Spir 1877, 2, 90 f.) Das folgende Resümee Spirs hat N. mit einem Randstrich hervorgehoben: „Thatsache ist, dass unsere Sinnesempfindungen selbst als eine Welt von Dingen im Raume erkannt werden und dass sie von Natur dieser Erkenntniss angepasst sind. Keine äusseren Ursachen können diese rein innere Thatsache erklären, welche aus rein inneren Gründen entsteht.“ (Spir 1877, 2, 99)

Der kantische Transzendentalidealismus liegt deutlich auch einer Passage aus Otto Liebmanns *Analysis der Wirklichkeit* zugrunde, die N. mit Unterstreichungen und mit der Randbemerkung „ecco!“ versehen hat: „Schließlich käme

dann doch [...] die verschwiegene Grundwahrheit zum Vorschein, daß bei all unsren empirischen Erkenntnissen und wissenschaftlichen Theorien bereits das menschliche Bewusstsein mit seinem sinnlichen Anschauungs- und logischen Verstandesapparat vorausgesetzt ist, und daß wir auf keine Weise Sicherheit über Das zu gewinnen im Stande sind, was eigentlich hinter der in diesem Anschauungs- und Verstandesapparat gesetzlich entspringenden Bilder- und Gedankenwelt stecken mag.“ (Liebmann 1880, 364) Auch in Otto Schmitz-Dumonts *Die Einheit der Naturkräfte* von 1881, das N. besaß, konnte er die antirealistische Position vorfinden, dass die Erkenntnis der Außenwelt „von unserer speziellen Organisation“ präformiert sei. An einer Stelle, die N. mit mehreren Randstrichen versah, heißt es: „Die Erkenntnis, dass die Eigenschaften der Dinge von der Art unserer Sinne abhängen, dass sie bei anders konstruierten Sinnesorganen ganz andere sein würden, ist zwar schon allgemein geworden. Nichtsdestoweniger glaubt der Realismus in seiner Anschauung von den Dingen und deren Eigenschaften eine ziemlich richtige Anschauung von der realen Wahrheit der Dinge zu besitzen [...]. Aber die Formen der Dinge sind ebenso abhängig von der Art unserer Sinne, wie die Eigenschaften der Dinge.“ (Schmitz-Dumont 1881, 161; N.s Unterstreichungen.)

N. besaß und las aber nicht nur derartige neukantianisch-idealistische Literatur, sondern auch Werke, die sich dem erkenntnistheoretischen Realismus zuordnen lassen. Ähnlich den im zu kommentierenden Passus aus dem ersten Satz von FW 57 apostrophierten „Realisten“, die glauben, die Welt sei so, wie sie ihnen erscheine, behauptet etwa der ‚transzendente Realist‘ Philipp Spiller in seinem von N. erworbenen Buch *Die Urkraft des Weltalls*, dass die „Zustände der Aussenwelt [...] nicht bedingt durch die physiologi[s]che Beschaffenheit der Sinnesorgane“ seien (Spiller 1876, 50; vgl. auch Zöllner 1872, 347 f.). Indes geht es dem Sprecher im vorliegenden Abschnitt weder darum, die Struktur der uns erscheinenden Außenwelt auf die Beschaffenheit der physiologischen Sinnesorgane noch – kantianisierend – auf die apriorisch reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes zurückzuführen. Vielmehr wird im Fortgang des Textes auf (gattungs)geschichtlich überkommene „Leidenschaften“ (421, 15) und Wahrnehmungsgewohnheiten hingewiesen, die das Erscheinen der Dinge in der Welt bestimmen und beeinflussen. Anstelle einer ein für allemal feststehenden Struktur des menschlichen Erkenntnisapparates führt das sprechende Wir hier mithin ererbte, über lange Zeiträume hinweg ‚einverlebte‘ Passionen an, was denn auch seine Rede von der konstitutiven „Trunkenheit“ (421, 17) des Menschen – selbst der vorgeblich nüchternen Realisten – in Bezug auf die Wirklichkeit motiviert. Zum Problem der Realität der Außenwelt bei N. vgl. auch JGB 15 u. hierzu NK KSA 5, 29, 5–16.

421, 7–13 *vor euch allein stehe die Wirklichkeit entschleiert, und ihr selber wäret vielleicht der beste Theil davon, – oh ihr geliebten Bilder von Sais! Aber seid*

nicht auch ihr in eurem entschleiertsten Zustande noch höchst leidenschaftliche und dunkle Wesen, verglichen mit den Fischen, und immer noch einem verliebten Künstler allzu ähnlich?] Zum Sais-Mythos, zu seinen Quellen und dem damit verschlungenen Schleier-Motiv vgl. NK 351, 34–352, 5. Während im vierten Abschnitt der später verfassten Vorrede allerdings distanzierend (zugleich rückblickend identifikatorisch) von jenen die Rede ist, welche verhüllte Standbilder entschleiern wollen, werden die ‚Wirklichkeitsenthüller‘ hier ihrerseits als „Bilder von Sais“ angesprochen. Vgl. aber wiederum FW Vorrede 3, 350, 8–14, wo der „grosse Schmerz“ als die Instanz erscheint, die „uns Philosophen“ dazu „zwingt“, „alles [...] Verschleiernde [...] von uns zu thun“. Das Sprecher-Ich in der Vorrede nimmt also zwar in Anspruch, sich selbst in einem „entschleiertsten Zustande“ zu befinden bzw. befunden zu haben, dies jedoch durchaus im Sinne des Einwands von FW 57 als ein „höchst leidenschaftliche[s]“ Individuum. Dass auch der Sprecher im hier zu kommentierenden Abschnitt ein solches ist, legt schon seine hymnische Exclamatio „oh ihr geliebten Bilder von Sais“ nahe: Indem er die vermeintlich nüchternen Realisten dergestalt apostrophiert, gesteht er nicht nur seine Liebe zu ihnen, sondern identifiziert sich zugleich mit ihnen, da sie ja selbst „einem verliebten Künstler“ – und damit dem Sprecher selbst – „allzu ähnlich“ seien. Das Motiv der (Künstler-)Liebe, das folglich den Sprechenden und die Angesprochenen verbindet, wird nicht nur im Fortgang des Abschnitts durch die Thematisierung der ‚realistischen‘ „Liebe zur ‚Wirklichkeit““ (421, 18) weitergeführt, sondern auch noch in anderen Abschnitten des Zweiten Buchs, so gleich zentral im übernächsten Abschnitt FW 59.

Vivarelli 2015, 72 hat darauf hingewiesen, dass sich die in FW 57 aufge-spannte „Antithese“ von trunkener Leidenschaft und nüchternem Realismus im Hinblick auf das Enthüllungs-Motiv bereits in GT 15 „vorgebildet“ finde, wo es heißt: „Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, noch Hülle bleibt, genießt und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle“ (KSA 1, 98, 15–19). Der entscheidende Unterschied besteht jedoch darin, dass FW 57 die entsprechende „Antithese“ nur aufstellt, um sie zu relativieren. Die nüchternen Realisten haben mit den (liebes)trunkenen Künstlern viel mehr gemein, als sie denken. Auch der abgrenzende Vergleich „mit den Fischen“, die traditionell für ‚Kaltblütigkeit‘ stehen, soll dies verdeutlichen; vgl. Wander 1867–1880, 1, 1040, der die phraseologische Wendung „mit Fischblut“ so erläutert: „Mit kaltem Blute, ruhiger Ueberlegung.“

421, 14–20 *Immer noch tragt ihr die Schätzungen der Dinge mit euch herum, welche in den Leidenschaften und Verliebtheiten früherer Jahrhunderte ihren*

Ursprung haben! Immer noch ist eurer Nüchternheit eine geheime und unvertilgbare Trunkenheit einverleibt! Eure Liebe zur „Wirklichkeit“ zum Beispiel – oh das ist eine alte uralte „Liebe“! In jeder Empfindung, in jedem Sinneseindruck ist ein Stück dieser alten Liebe] Dass die ‚antirealistische‘ Haltung des Sprechers nicht darauf hinausläuft, in kantianisierender, transzendentalidealistischer Manier feste Strukturen des menschlichen Erkenntnisvermögens für die Erscheinungsweise der Dinge verantwortlich zu machen, sondern historisch bedingte (Wert-)„Schätzungen“, geht aus diesem Passus deutlich hervor (die „historische Verwurzelung“ der Wirklichkeitskonstruktion in FW 57 bemerkt bereits Schlichting 1986, 448, der Heinrich Manns Rezeption dieses Gedankens nachgeht). In einer nachgelassenen Aufzeichnung vom Winter 1883 notiert N. in ähnlicher Blickrichtung mit Bezug auf den „Umfang der moralischen Werthschätzungen: sie sind fast in jedem Sinneseindruck mitspielend. Die Welt ist uns gefärbt dadurch.“ (NL 1883/1884, 24[15], KSA 10, 652, 26–28) Dass die „Liebe zur ‚Wirklichkeit‘“, anders als es der zu kommentierende Passus nahelegt, eine Gemeinsamkeit zwischen den Angesprochenen und dem Sprechenden sein könnte, zeigt sich vom Ende des Abschnitts her, wo das sprechende Wir unvermittelt seinen eigenen „Wille[n], über die Trunkenheit hinauszukommen“ (422, 5 f.), thematisiert. Dies lässt, zumal in Verbindung mit der auf die realistische Wirklichkeitsliebe bezogenen Formulierung „unvertilgbare Trunkenheit“, Zweifel daran aufkommen, ob die ‚Botschaft‘ von FW 57 tatsächlich lautet: „Von unserer ‚Liebe zur Wirklichkeit‘ müssen wir lassen.“ (Fleischer 1984, 164)

421, 17 f. *einverleibt]* Vgl. NK 370, 21.

421, 23–422, 1 *Da jener Berg! Da jene Wolke! Was ist denn daran „wirklich“? Zieht einmal das Phantasma und die ganze menschliche Zuthat davon ab, ihr Nüchternen! Ja, wenn ihr das könntet!]* Mit diesen deiktischen Ausrufen und der daran anschließenden Infragestellung der Wirklichkeit der genannten Dinge kommt der Sprecher auf die eingangs referierte ‚Andeutung‘ der angesprochenen Realisten zurück, die Welt sei wirklich so beschaffen, wie sie erscheine, um dies nachdrücklich in Zweifel zu ziehen. Laut Figal 1999, 117 f. will N. damit zeigen, dass sich „Sache“ (dieses Wort kommt in N.s Text allerdings nicht vor) und „Zuthat“ nicht unterscheiden lassen, obwohl es sich nicht um bloße Halluzinationen handle: „Wenn ihr, so ließe die Reihe sich fortsetzen, imstande wäret, zwischen ‚Zuthat‘ und ‚Sache‘ überhaupt zu unterscheiden; wenn ihr sagen könntet, was denn ‚die Sache‘ sein soll, sobald man davon absieht, wie sie erscheint. Nicht, daß wir umgekehrt sagen könnten, es gäbe diesen Berg, jene Wolke dort nicht, und alles sei Einbildung, Wachtraum oder dergleichen. Nur können wir ‚die Sache‘ niemals *neben* ihre Erscheinungen halten – so, aber

nur so verstanden, ist die Unterscheidung von ‚Sache‘ und ‚Erscheinung‘ sinnlos.“ Zieht diese Deutung mit ihrer Einschränkung „nur so“ letztlich stillschweigend eine Parallele zum kantischen Begriff der „Erscheinung“, so fällt die Interpretation von Fleischer 1984, 164 deutlich radikaler aus: „Von Erscheinung zu sprechen, bedeutete für Kant, an der Wirklichkeit der Dinge außerhalb unserer Begriffe festzuhalten. Damit ist es bei Nietzsche nichts mehr.“ Für N. reduziere sich die Erscheinung zum bloßen „Schein“ ohne jede Existenz außerhalb des menschlichen Bewusstseins.

Auch neuere Interpretationen betonen den reinen Fiktionscharakter der ‚Wirklichkeit‘, wie ihn N. in FW 57 in systematisch-erkenntnistheoretischer Absicht behauptete. So zieht etwa Wolfgang Welsch aus dem Abschnitt das Fazit: „Wirklichkeit ist nicht das, was man gemeinhin darunter zu verstehen pflegt, nämlich etwas Objektives, sondern sie steht gerade auf der Seite dessen, was man für ihr Gegenteil hält: sie ist eine Fiktion, eine menschliche Konstruktion“ (Welsch 1998, 196). In einem späteren Text versteht Welsch von hier aus N. als Radikalisierer Kants und überhaupt des modernen Anthropomorphismus: „Nietzsche unterscheidet sich von Kant eigentlich nur durch seine Radikalisierung des Produktionismus. Nietzsche meint, dass wir die Strukturen unserer Erfahrung und Erkenntnis letztlich frei erzeugen und neu erfinden können. Er hat eine *artistische* Version des Anthropomorphismus entwickelt. Seine Konzeption des Menschen als *animal finens* treibt die grundsätzlich weltproduktionistische Sichtweise der Moderne auf die Spitze.“ (Welsch 2011, 10) Vgl. ähnlich auch Kleiner 2006, 72, der FW 57 und insbesondere den hier zu kommentierenden Passus wie folgt deutet: „Nietzsche hebt mit dieser Überlegung den grundsätzlich konstruktivistischen Charakter von Wirklichkeit, die Interpretativität all unserer Wirklichkeitsauffassungen hervor. Wirklichkeit ist nichts Objektives, sondern eine menschliche Fiktion bzw. Konstruktion, die permanent durch metaphorische Tätigkeit hervorgebracht und sozial geteilt wird“. Dass derlei ‚inhaltistische‘ Interpretationen, die N. ausgehend von einzelnen Textpartien philosophische Großthesen zuschreiben, mit Skepsis zu betrachten sind, muss im Kontext des vorliegenden Kommentars kaum eigens hervorgehoben werden (vgl. dazu ÜK 3).

In gewisser Weise vorgeprägt findet sich der zu kommentierende Passus bereits in WL 1, wo in ähnlich deiktischer Weise der vermeintliche Wahrheitsgehalt von Objekten der Außenwelt auf ein selbstvergessenes künstlerisches Produktionsvermögen des wahrnehmenden Subjekts zurückgeführt wird: „Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbebiegbaren Glauben, d i e s e Sonne, d i e s e s Fenster, dieser Tisch sei eine Wahr-

heit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerisch schaffendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe“ (KSA 1, 883, 25–32). Zu N.s Anlehnung hierbei an Gustav Gerbers Werk *Die Sprache als Kunst* (1871–1874) vgl. NK 1/3, S. 54.

422, 1–3 *Wenn ihr eure Herkunft, Vergangenheit, Vorschule vergessen könntet, – eure gesamte Menschheit und Thierheit!]* Wiederholt wird hier die schon vorher entfaltete These, der zufolge die menschlichen „Schätzungen der Dinge“ als eine Erbschaft „früherer Jahrhunderte“ anzusehen sind (421, 14–16). Dass auch mit der „Herkunft, Vergangenheit, Vorschule“ nicht nur die jeweilige Individualgeschichte, sondern die gesamte Gattungs- und Stammesgeschichte gemeint ist, geht aus dem Hinweis auf die „Menschheit und Thierheit“ hervor. Zu der damit verbundenen Auffassung des Menschen als Tier, die sich bei N. wiederholt findet, vgl. NK 372, 14–25. Vgl. auch die oben bereits zitierte ‚Vorstufe‘ zu FW 57, in der die Frage aufgeworfen wird: „Und sind wir nicht alle auch im nüchternsten Zustande noch höchst leidenschaftliche Thiere im Vergleich mit den Fischen?“ (N V 5, 5) Zur Vorstellung einer phylogenetischen Vorgeschichte der menschlichen Erkenntnis und Empfindung, die N. bei Emerson vorgefunden hat, vgl. ähnlich schon FW 54 (416, 29–417, 3). Auf diese Querverbindung konzentriert sich Ure 2019, 81–83.

422, 3–7 *Es giebt für uns keine „Wirklichkeit“ – und auch für euch nicht, ihr Nüchternen –, wir sind einander lange nicht so fremd, als ihr meint, und vielleicht ist unser guter Wille, über die Trunkenheit hinauszukommen, ebenso achtbar als euer Glaube, der Trunkenheit überhaupt unfähig zu sein.]* Folgende ‚Vorstufe‘ des Schlusses bedient sich einer (poetologischen) Schöpfungsmetapher, um einen Unterschied zwischen ‚Welt-Dichtern‘ und Nüchternen zu markieren: „Es giebt für uns keine Wirklichkeit – und für euch auch nicht – nur dies fragt sich, ob einer an diesem Gedicht ‚Welt‘ fortdichten muß oder will oder ob er es nicht kann und folglich auch nicht muß – wie ihr! Ihr Nüchternen! Ihr Wiederkäuer!“ (M III 5, 36 f.) Verglichen damit erscheint die Druckfassung konzilianter gegenüber den Nüchternen. Das sprechende Wir, das sich implizit ja von Anfang an von den apostrophierten Realisten absetzte, indem es sie über ihren Selbstbetrug belehrte, betont nunmehr seine eigene Nähe zu ihnen und wertet damit sie sowie sich selbst auf. Die Gemeinsamkeit zwischen den Nüchternen und den ‚Trunkenen‘, zu denen sich die Sprechinstanz zählt, besteht demnach nicht nur in der projektiven Überformung von ‚Wirklichkeit‘ auf beiden Seiten, sondern zumal in der Achtbarkeit, die zumindest vermutungsweise („vielleicht“) den Haltungen der Nüchternen und Trunkenen gleichermaßen zukommt. Während der jenen zugeschriebene „Glaube, der Trunkenheit überhaupt unfähig zu sein“, bereits aus dem Vorangehenden bekannt ist, kommt

der damit korrespondierende ‚gute Wille zur Nüchternheit‘ aufseiten des sprechenden Wir am Schluss des Abschnitts zum ersten Mal und einigermaßen überraschend zur Sprache. Was es mit diesem Willen des Sprechers, „über die Trunkenheit hinauszukommen“ – vgl. hiermit „unseren guten Willen zum Wachsein und zum Tage“ in FW 59 (423, 25 f.) –, auf sich hat, in welchen Handlungen er sich konkret äußert und wie er mit der dargelegten Vorstellung von der „unvertilgbare[n] Trunkenheit“ (421, 17) im Wirklichkeitsbezug des Menschen vereinbar ist, dies alles bleibt offen.

Im Kontrast zu dem hier bekundeten ‚Willen zur Nüchternheit‘ bekennt sich das sprechende Wir in Abschnitt FW 299 aus dem Vierten Buch nachdrücklich zu einer künstlerisch-schönfärberischen Idealisierung der „Dinge“, die „an sich“ nie „schön“ seien (538, 10–12).

58.

Nur als Schaffende!] Eine stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 5, 22 f., die titellose ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 150. Nachdem im vorangehenden Abschnitt die Unmöglichkeit einer menschlichen Erkenntnis der ‚reinen‘ Wirklichkeit behauptet wurde, beschreibt FW 58 den kreativen Zugang des Menschen zur dinglichen Welt in sprachphilosophischer Hinsicht als einen historischen Prozess der Erfindung und Verknüpfung sprachlicher Zeichen, deren Arbitrarität im Laufe der Zeit jedoch zunehmend aus dem Bewusstsein gerät, so dass Namen und Dinge schließlich identisch zu sein scheinen. Die Titelformulierung, die gegen Ende des Textes wieder aufgegriffen und auf eine ‚kreative Zerstörung‘ bezogen wird, zielt dabei auf eine Umschaffung der ‚objektiven Realität‘ durch neue Bezeichnungen und damit verbundene Bewertungen ab. Deutungsansätze finden sich u. a. bei Murphy 2001, 29, der FW 58 auf JGB 20 als „extended version of this argument“ bezieht, Bertino 2011a, 23, der eine Gemeinsamkeit zwischen FW 58 und Herders Sprachtheorie feststellt, Piazzesi 2011, 141 u. 158, die den Text als „upshot [...] of the internalization not only of perspectivism, but of the certainty of its epistemological and existential primacy“ liest, und Vivarelli 2015, 74, die wie schon im vorangehenden Abschnitt „Emerson [...] im Hintergrund“ sieht, wofür sie auf das Emerson-Zitat über die destruktive Kraft eines großen Denkers aus UB III SE 8, KSA 1, 426, 11–25 verweist.

422, 9–12 *Diess hat mir die grösste Mühe gemacht und macht mir noch immerfort die grösste Mühe: einzusehen, dass unsäglich mehr daran liegt, wie die Dinge heissen, als was sie sind.*] Im Gegensatz zu diesem persönlichen Statement eines Ich, das auf die mühevollen Geschichte seiner sprach- bzw. er-

kenntnisstheoretischen Einsichten aufmerksam macht, kommt folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 noch thetischer und damit selbstbewusster daher: „Es kommt so außerordentl[ich] viel mehr darauf an, wie die Dinge heißen – als man glaubt.“ (N V 7, 173) Ein auffälliger Unterschied zur Druckfassung besteht ferner darin, dass das ‚Vergleichsobjekt‘ hier die landläufige Auffassung, in der finalen Version hingegen hochtrabender das (wesentliche) Sein der Dinge ist, das es doch nach dem vorangehenden Abschnitt FW 57 so gar nicht gibt. Das „Wesen“ taucht denn auch im Fortgang der Argumentation von FW 58 mehrfach auf (vgl. 422, 15 u. 20), erweist sich indes schließlich doch wieder als nicht anzusteuernendes Erkenntnisziel (vgl. NK 422, 24–27).

422, 12–19 *Der Ruf, Name und Anschein, die Geltung, das übliche Maass und Gewicht eines Dinges – im Ursprunge zuallermeist ein Irrthum und eine Willkürlichkeit, den Dingen übergeworfen wie ein Kleid und seinem Wesen und selbst seiner Haut ganz fremd – ist durch den Glauben daran und sein Fortwachsen von Geschlecht zu Geschlecht dem Dinge allmählich gleichsam an- und eingewachsen und zu seinem Leibe selber geworden*] Wie schon der vorangehende Abschnitt FW 57 verweist auch dieser Passus auf Überlegungen aus WL 1 zurück. Dort werden folgende Fragen zum Verhältnis von Sprache und Realität aufgeworfen: „wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?“ (KSA 1, 878, 13–16) Diese sprachphilosophisch-erkenntnistheoretischen Fragen erhalten im Fortgang eindeutig verneinende Antworten; die arbiträren sprachlichen Zeichen stehen demnach in keinem inneren Zusammenhang mit dem Wesen der durch sie bezeichneten Dinge: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. [...] Logisch geht es also jedenfalls nicht bei der Entstehung der Sprache zu, und das ganze Material worin und womit später der Mensch der Wahrheit, der Forscher, der Philosoph arbeitet und baut, stammt, wenn nicht aus Wolkenkuckuksheim, so doch jedenfalls nicht aus dem Wesen der Dinge.“ (KSA 1, 879, 19–22 u. 25–29)

Die Frage, ob Sprache von sich aus mit der Realität übereinstimme oder lediglich auf Konvention beruhe, wurde bereits in der Antike diskutiert, so in Platons Dialog *Kratylos*. N.s Hauptquelle hierfür war wohl Gerber 1871–1874, 1, 130 f., der wiederum ausführlich Heymann Steinthals Arbeiten über den *Ursprung der Sprache* (1851) und die – von N. aus der Universitätsbibliothek Basel entliehene (vgl. Crescenzi 1994, S. 391, Nr. 16) – *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* (1863) referiert; vgl. hierzu NK 1/3, S. 39 f. Dass FW 58 an WL 1 erinnert, bemerkt auch Cox 1999, 38, Anm. 30. Die spätere

Formulierung ist freilich weniger eindeutig als die frühere. Wird in WL 1 der metaphorische Status jeglicher sprachlicher Zeichen behauptet, irritiert in FW 58 bei näherem Hinsehen die einschränkende Formulierung „zuallermeist ein Irrthum und eine Willkürlichkeit“, die anzudeuten scheint, dass es sich zumindest in wenigen Ausnahmefällen anders verhält.

422, 17 *sein Fortwachsen von Geschlecht zu Geschlecht*] Diese Wiederholungsfigur erinnert an eine Formulierung aus der Szene „Studierzimmer II“ in Goethes *Faust I*, wo Mephistopheles im juristischen Teil seiner satirischen Studienberatung über „Gesetz‘ und Rechte“ sagt: „Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte“ (V. 1972–1974; Goethe 1876, 83). Auch bei N. ist damit ein konservierender Tradierungsprozess gemeint, der hier allerdings das generationenübergreifende Sichverfestigen sprachlicher Zeichen betrifft.

422, 19 f. *der Schein von Anbeginn wird zuletzt fast immer zum Wesen und wirkt als Wesen!*] Zum ontologischen Schein-Wesen-Dualismus vgl. NK 417, 7–9. Während in FW 54 der Gegensatz zwischen Schein und Wesen aufgehoben wird, da es jenseits des Scheins gar kein Wesen gebe, hebt die vorliegende Stelle auf die im Laufe der Zeit sich „fast immer“ einstellende Verwechslung des Scheins (der sprachlichen Zeichen) mit dem Wesen (der außersprachlichen Realität) ab. Auch wenn dies zunächst so klingen mag, als setze das sprechende Ich ein objektives Wesen jenseits des sprachlichen Scheins voraus, geht es letztlich überhaupt nicht um ein solches, sondern lediglich um die Erschaffung eines neuen Scheins. Vgl. hingegen Doyle 2018, 91, der zufolge FW 58 auf neue „values“ hinauswill, „that more accurately reflect the nature of reality“. Dass es unter den Voraussetzungen des Textes gar nicht möglich ist, „the plain facts“, sondern nur „a counterposition“ zu offerieren, merkt jedoch schon Cox 1999, 100 an (siehe auch ebd., 160 f.).

422, 20–24 *Was wäre das für ein Narr, der da meinte, es genüge, auf diesen Ursprung und diese Nebelhülle des Wahnes hinzuweisen, um die als wesenhaft geltende Welt, die sogenannte „Wirklichkeit“, zu vernichten!*] Der Narr ist hier nicht, wie sonst bisweilen bei N., als positiv konnotierte Figur, sondern im pejorativen Sinn als törichter Mensch zu verstehen (vgl. z. B. NK 374, 12 f.). Dass die ‚Vernichtung‘ der fälschlicherweise als wesentlich und wirklich angenommenen Welt des sprachlich erzeugten Scheins (wie sie im vorangehenden Abschnitt FW 57 gegen die Realisten versucht wurde) nicht durch den bloßen Hinweis auf diese sprachliche Erzeugtheit erreicht werden könne, leitet zur Schlusspointe des Abschnitts über, auf die seine Überschrift gemünzt ist.

422, 24–27 *Nur als Schaffende können wir vernichten! – Aber vergessen wir auch diess nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlich-*

keiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue „Dinge“ zu schaffen.] Lässt die (mit den Titelworten des Abschnitts beginnende) paradoxe Volte, welche die offensichtlich angestrebte Destruktion der scheinbaren Wirklichkeit an die Bedingung der Produktivität bindet, das künstlerische Schaffen assoziieren, so schraubt der nach dem Gedankenstrich folgende Satzsatz die Anforderungen gleich wieder herunter. Es genüge zwar nicht, die vermeintliche Wirklichkeit als Schein zu entlarven, um sie zu „vernichten“, wohl aber, neue Worte und Werte zu etablieren, um eine neue Realität zu setzen (vgl. hierzu Clark 2015, 2 u. 16 sowie Ure 2019, 85 f.). Der Verdacht, dass diese Realität zwar anders, aber nicht minder scheinbar als die alte ist, kann sich bei dem so formulierten Programm einer „Umwerthung aller Werthe“ *avant la lettre* – die prominente Formel taucht zum ersten Mal in einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1884 auf (vgl. NL 1884, 26[259], KSA 11, 218, 5) – durchaus einstellen. Zumindest wird nicht behauptet, dass durch die angemahnte schöpferische Vernichtung ein Zugang zur ‚wahren Wirklichkeit‘ gewonnen werden soll. Die in distanzierende Anführungszeichen gesetzten neuen „Dinge“ und die „Wahrscheinlichkeiten“ sprechen eher dagegen.

422, 26 *Wahrscheinlichkeiten*] M III 6, 150: „Wagschalen“.

422, 27 *schaffen.*] M III 6, 150: „schaffen! –“

59.

Wir Künstler!] Anhand von drei Punkten versucht das als Vorarbeit zu FW 59 in Betracht kommendes Nachlass-Notat NL 1881, 11[53] eine elementare Hierarchie zwischen ‚höheren‘ und ‚niederen‘ Menschen zu begründen. Zuerst thematisiert es vor diesem Hintergrund die (als Schwäche ausgelegte) Verdrängung der biologischen Sicht auf den menschlichen Körper – ein Ansatz, der zum Fundament der Druckfassung von FW 59 wurde, indem hier die Verdrängung von Körperteilen und -funktionen, die als ekelhaft empfunden werden, zum künstlerischen Akt führt. Die anderen Aspekte (Erregung von Furcht und ‚Wohlfühlen‘ im Furchterregen) tangiert die Druckfassung bloß: „Reinigung der Seele. – **Erster** Ursprung von höher und niedriger. / Das ästhetisch-Beleidigende am innerlichen Menschen ohne Haut – blutige Massen, Kothgedärme, Eingeweide, alle jene saugenden pumpenden Unthiere – formlos oder häßlich oder grotesk, dazu für den Geruch peinlich. Also weggedacht! Was davon doch heraustritt, erregt Scham (Koth Urin Speichel Same) Frauen mögen nicht vom Verdauen hören. Byron eine Frau nicht essen sehen (So gehen die Hintergedanken ihren Weg) Dieser durch die Haut verhüllte

Leib, der sich zu schämen scheint! Das Gewand an den Theilen, wo sein Wesen nach außen tritt: oder die Hand vor den Mund halten beim Speichelauswerfen. Also: es giebt Ekel-erregendes; je unwissender der Mensch über den Organismus ist, um so mehr fällt ihm rohes Fleisch Verwesung Gestank Maden zusammen ein. Der Mensch, soweit er nicht Gestalt ist, ist sich ekelhaft – er thut alles, um nicht daran zu denken. – Die Lust, die ersichtlich mit diesem innerlichen Menschen zusammenhängt, gilt als niedriger – Nachwirkung des aesthetischen Urtheils. Die Idealisten der Liebe sind Schwärmer der schönen Formen, sie wollen sich täuschen und sind oft empört bei der Vorstellung von Coitus und Samen. – Alles Peinliche Quälende Überheftige hat der Mensch diesem innerlichen Leibe zugeschrieben: um so höher hob er das Sehen Hören die Gestalt das Denken. Das Ekelhafte sollte die Quelle des Unglücks sein! – Wir lernen den Ekel um! / **Zweiter** Ursprung der Unterscheidung von höher und niedriger. Alles Furchteinflößende als das Mächtigere gilt als höher; alles Andere als niedriger oder gar verächtlich. Als **Höchstes** – Furcht einflößen und doch wohlthun und wohlwollen!“ (NL 1881, 11[53], KSA 9, 460 f.) Eine weitere Vorarbeit lautet kürzer: „Der Mensch unter der Haut ist den M[enschen] ein Gegenstand des Ekels; daran wollen sie nicht denken. Von ‚Verdauung‘ zu hören ist manchen Frauen unangenehm. Dies Gefühl stemmt sich gegen die Einverleibung des Wissens. Die Oberfläche, Gestalt und Haut anerkennen – ist menschlich.“ (M III 1, 108) Vgl. hierzu Volz 1995, 307. Schon ein Notat von 1879 stellte ähnlich fest: „Sie haben das Gebiet der pudenda so ausgedehnt, daß ein Gespräch über Verdauung, ja über Zahnbürsten schon für unzart gilt: und die Feineren denken folglich auch nicht über solche Dinge nach.“ (NL 1879, 42[29], KSA 8, 601, 1–4) Ein Entwurf zum Anfang von FW 59 (422, 29–423, 13) steht in N V 7, 192. Dem Wortlaut der Druckfassung noch näher kommt die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 8. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ zu FW 59 mit etlichen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 170.

Zur Interpretation von FW 59 (z. T. im Zusammenhang mit den genannten und weiteren thematisch verwandten Nachlass-Notaten) vgl. neben den in den folgenden Stellenkommentaren zitierten Titeln auch Derrida 1986, 134, Higgins 2000, 79–81, Marton 2010, 284–287 sowie die umfangreiche Einzelinterpretation von Benne 2013b, der in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht – leider ohne genauere Nachweise – schreibt, dass speziell der vorliegende Abschnitt „ganze Generationen von Autoren und Künstlern elektrisierte, die Nietzsche verfallen waren [...] bis zu Thomas Manns *Felix Krull*“ (ebd., 238; vermutlich meint Benne die Stelle in Mann 2001 ff., 12/1, 412). Programmatisches Ziel von N.s Text sei es, „gegen die Interpretation des Ressentiments eine Gegeninterpretation zu setzen, die das Natürliche wieder lebbar und erlebbar macht“, um damit „eine

neue Moral [zu] erzeugen“ (Benne 2013b, 246). Wie dem auch sei: Mit Blick auf Thomas Mann könnte man jedenfalls auch auf *Joseph und seine Brüder* hinweisen, wo die ominöse Botengestalt im Kapitel „Der Mann auf dem Felde“ zu dem schönen Jüngling Joseph sagt: „Solche Geschöpfe wie du sind nichts als ein flüchtig gleißender Betrug über den inneren Greuel alles Fleisches unter der Oberfläche. Ich sage nicht, daß auch nur diese Haut und Hülle vom Appetitlichsten wäre mit ihren dünstenden Poren und Schweißhaaren; aber ritze sie nur ein wenig, und die salzige Brühe geht frevelrot hervor, und weiter innen wird's immer greulicher und ist eitel Gekröse und Gestank. Das Hübsche und Schöne müßte durch und durch hübsch und schön sein, massiv und aus edlem Stoff, nicht ausgefüllt mit Leimen und Unrat.“ (Mann 2001 ff., 7/1, 526)

422, 29–423, 1 *Wenn wir ein Weib lieben, so haben wir leicht einen Hass auf die Natur, aller der widerlichen Natürlichkeiten gedenkend, denen jedes Weib ausgesetzt ist*] Wieder aufgenommen und weiter gesponnen wird hiermit das Motiv der „verliebten Künstler“ aus FW 57 (421, 12). Bei den „widerlichen Natürlichkeiten“ der weiblichen Existenz, deretwegen verliebte Künstler in idealisierender Perspektive leicht die Natur hassen, ist an Menstruation, Schwangerschaft, Geburt und Milchfluss zu denken (vgl. auch „die Widerlichkeiten [...] der Schwangerschaft“ in GM III 4, KSA 5, 343, 25 f.). Zu diesen „merkwürdige[n] Vorgängen des weiblichen Lebens“ als Gegenstand der sich im 19. Jahrhundert als Teildisziplin der Medizin etablierenden Gynäkologie vgl. das frühe Lehrbuch von Carus 1820, 1, 5. Dass das „Weib [...] im Gegensatze zum Manne“ in einem engeren „Verhältnisse[]“ zum „Naturleben“ stehe, mithin mehr als jener „Naturwesen“ sei (Klencke 1851, V f.), war Mitte des 19. Jahrhunderts noch gängige Ansicht in der jungen Gynäkologie, wie diese Formulierungen aus dem Buch *Das Naturleben des Weibes* von Hermann Klencke zeigen. Mit Blick darauf, wie diese Ansicht zu Beginn von FW 59 aufgegriffen wird, gibt Graybeal 1990, 28 zu bedenken, dass „in reality, every human being, whether male or female, is actually ‚subject‘ to all the repulsive natural ‚functions‘“; vgl. ähnlich Hudgens 2016, 182 f. In der Tat zieht das – offenkundig männliche – sprechende Wir im vorliegenden Abschnitt zunächst eine strikte biologische Grenze zwischen Männern und Frauen, indem es ausschließlich letztere der „widerlichen“ Dimension der „Natur“ unterworfen sieht. Allerdings ist dann im Weiteren geschlechtsübergreifend von ‚dem Menschen‘ und von „allen Liebenden“ (423, 10) die Rede. Über die *Physiologie der Liebe* informierte sich N. in der 1877 erschienenen gleichnamigen Übersetzung der zweiten Auflage von Paolo Mantegazzas sexualwissenschaftlichem Standardwerk *Fisiologia dell'amore*, das N. während seiner Arbeit an der Erstausgabe von FW (im Februar 1882) erwarb.

Angesichts dessen, dass es das titelgebende „Wir Künstler“ ist, welches hier von seiner Liebe zum „Weib“ spricht, ist auch auf die übertragene Bedeutung von Schwangerschaft und Geburt hinzuweisen, die sich bei N. bis ins Spätwerk hinein wiederholt findet: Im Zuge einer übergreifenden Analogisierung von Frauen und Künstlern bzw. Schriftstellern werden diese im zu kommentierenden Passus in frappierender Leibfeindlichkeit als „widerliche[] Natürlichkeiten“ bezeichneten physiologischen Vorgänge oft als ästhetisch-poetologische Metaphern für den Prozess des künstlerischen wie literarischen Schaffens verwendet. So thematisiert beispielsweise FW 72 „die geistige Schwangerschaft [...] der Contemplativen“ als den Zustand der „männlichen Mütter“ (430, 12–15); vgl. weiterführend den Stellenkommentar zu diesem Abschnitt. Als Beleg dafür, „[w]ie tief Nietzsche in das weibliche Gemüt sich einzufühlen vermochte“, liest in heute kaum noch nachvollziehbarer Weise Endres 1938, 75 den Anfang von FW 59, den er in dieser Hinsicht neben FW 65 stellt. Vgl. dagegen Higgins 2000, 80, die der Passage einen „rather disgusted tone“ bescheinigt und von „squeamishness“ gegenüber dem weiblichen Körper spricht.

423, 7 *Physiologie und decretirt für sich insgeheim*] In Cb, 85 mit Randstrich markiert: „Philologie und dekretirt für sich ins Geheim“.

423, 8f. *dass der Mensch noch etwas Anderes ist, ausser Seele und Form*] Die hiermit gemeinte Sphäre des Leiblichen, die der verliebte Künstler auszuklammern sucht, obwohl er doch von ihr weiß, verweist auf eine psycho-physiologische Anthropologie des ‚ganzen Menschen‘, wie sie ideengeschichtlich im 18. Jahrhundert wurzelt und von N. des Öfteren aktualisierend aufgegriffen wird, so auch in FW, insbesondere in der Vorrede zur Neuausgabe von 1887 (vgl. NK 349, 7–10). Hinter der durch Sperrdruck hervorgehobenen Verbindung von Seele und Form, auf welche sich der idealistisch Liebende allein konzentrieren will, steht eine ältere philosophisch-anthropologische Tradition, die bis zu Platon und Aristoteles zurückreicht. Für Aristoteles etwa war die Seele das formgebende Prinzip des Leibes und insofern das Primordiale; in Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, den N. besaß, wird diese Seele-als-Form-Lehre so zusammengefasst: „Als ἐντελέχεια des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprinzip und Zweck; [...] der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden.“ (Ueberweg 1867, 168) Die Betrachtung des Leibes als seelische Form bestimmt auch noch die klassizistische Ästhetik der Neuzeit, die in den Götter- und Heroen-Statuen der klassischen Antike das Ideal einer durchgeistigten Schönheit des menschlichen Körpers erblickte. Paradigmatisch wirkten hierbei Winckelmanns *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst* von 1755.

423, 9–11 „Der Mensch unter der Haut“ ist allen Liebenden ein Greuel und Ungedanke, eine Gottes- und Liebeslästerung.] Über das organische Innenleben des Menschen heißt es schon 1873 in WL 1: „Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! [...] Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen!“ (KSA 1, 877, 2f. u. 5–9) Während hier allerdings noch an einen allgemeinen menschlichen Selbstbezug zum bzw. Selbstbetrug über den eigenen Körper zu denken ist, führt FW 59 das ‚Verschweigen‘ des Organischen zunächst auf das Gefühl der Liebe zurück. Dass Nicht-Liebende ein deutlich entspannteres Verhältnis zum Menschen „unter der Haut“ haben könnten, lässt der Text jedenfalls als Möglichkeit offen. Zur christlichen Verabscheuung des menschlichen Leibes und der Natur überhaupt, die sodann mit der Erwähnung der „Gottes[]lästerung“ aufgerufen und im Folgenden noch weiter ausbuchstabiert wird, vgl. auch den von Papst Innozenz III. aufgestellten und in GM II 7, KSA 5, 303, 4–7 (nach Mainländer 1876) zitierten ‚Widerwärtigkeitskatalog‘: „unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffs, aus dem der Mensch sich entwickelt, scheusslicher Gestank, Absonderung von Speichel, Urin und Koth“ (vgl. NK KSA 5, 303, 2–7).

Menninghaus 1999, 239, der die Rede des in FW 59 sprechenden Wir ohne Umschweife mit N.s eigener Meinung gleichsetzt, deutet den gesamten Beginn des Abschnitts bis zum vorliegenden Satz als Bekenntnis zu einer ästhetischen Verneinung des Körperinneren, die aber von der christlich-moralischen zu unterscheiden sei: „Als künstlerische ‚Verhehl[ung] der Natürlichkeit‘ [...] wird der Körper ohne Innen gleichwohl auch von Nietzsche legitimiert. Die Idealisierung in der Liebe ist ihm Zeichen der gleichen lebensnotwendigen Kraft der Illusion [...]. Nietzsche unterscheidet also, bei aller Kritik der Körper-Verleugnung, sehr scharf zwischen deren Spielarten in der ästhetischen und verliebten ‚Illusion‘ und der moralischen Forderung einer Körper-Verneinung“. Dass es sich indes gerade nicht um eine scharfe Unterscheidung handelt, sondern die Haltung des idealistisch Liebenden mit der von Gottes- und Moralverfechtern parallelisiert wird, macht der Fortgang des Textes deutlich.

423, 11–18 Nun, so wie jetzt noch der Liebende empfindet, in Hinsicht der Natur und Natürlichkeit, so empfand ehemals jeder Verehrer Gottes und seiner „heiligen Allmacht“: bei Allem, was von der Natur gesagt wurde, durch Astronomen, Geologen, Physiologen, Aerzte, sah er einen Eingriff in seinen köstlichsten Besitz und folglich einen Angriff, – und noch dazu eine Schamlosigkeit des Angreifenden! Das „Naturgesetz“ klang ihm schon wie eine Verleumdung Gottes] Nachdem das Künstler-Wir zunächst von der eigenen Tendenz zum Natur-Hass im hypotheti-

schen Fall seiner Liebe zu einer Frau ausgegangen war, um daraufhin für Liebende überhaupt zu sprechen, wird nun der analogisierende Blick zurück auf eine Vergangenheit („ehedem“) gerichtet, in der sich alle Gottes-Verehrer durch Natur, Naturwissenschaft und Naturgesetz angegriffen fühlten. Diese Engführung bereitet schon die gegen Ende des Textes erfolgende selbstreferentielle Gleichsetzung von Künstlern und „Gottsüchtigen“ (423, 33) vor. Als historischer Beleg für die religiös motivierte Ablehnung der auf Gesetzmäßigkeiten ausgerichteten wissenschaftlichen Erfassung der Natur in der Frühen Neuzeit ließe sich exemplarisch Galileo Galileis Konflikt mit der Kurie nach der Veröffentlichung seiner Schrift *Il Saggiatore* (1623) anführen, in der er dafür argumentierte, dass das ‚Buch der Natur‘ in einer mathematischen Schrift verfasst sei. Hans Blumenberg bemerkt über den sich daran anschließenden Inquisitionsprozess gegen Galilei: „Der Papst [Urban VIII.] verteidigte nicht einen persönlichen Einfall, sondern die Essenz des theologischen Besitzes der Institution, deren Haupt er war. [...] Es ist nicht nur der theologische Vorbehalt gegenüber einer und dieser bestimmten Theorie, sondern der Generalvorbehalt der Theologie gegenüber jeder Naturerklärung, der Ausschluss jedes Bezuges physikalischer Aussagen auf die Wahrheit der Natur.“ (Blumenberg 1965, 64 u. 66; vgl. hierzu auch Holz 1997, 1, 114–118) Trifft sich Blumenbergs Einschätzung prinzipiell mit der These des in FW 59 sprechenden Wir, so behauptet hingegen die Sprechinstanz des Abschnitts FW 109 im Dritten Buch, dass auch die – ihres Erachtens irrige – Annahme, es gebe „Gesetze in der Natur“ (468, 24) noch auf die alte Vorstellung von der Natur als Schöpfung Gottes verweise.

423, 22–32 *Oh diese Menschen von ehedem haben verstanden zu träumen und hatten nicht erst nöthig, einzuschlafen! – und auch wir Menschen von heute verstehen es noch viel zu gut, mit allem unseren guten Willen zum Wachsein und zum Tage! Es genügt, zu lieben, zu hassen, zu begehren, überhaupt zu empfinden, – sofort kommt der Geist und die Kraft des Traumes über uns, und wir steigen offenen Auges und kalt gegen alle Gefahr auf den gefährlichsten Wegen empor, hinauf auf die Dächer und Thürme der Phantasterei, und ohne allen Schwindel, wie geboren zum Klettern – wir Nachtwandler des Tages!* Nach dem kurzen Exkurs über die Gottesverehrer der Vergangenheit, die von der Natur und ihren Gesetzen nichts wissen wollten, kehrt das sprechende Wir in die eigene Gegenwart zurück und bekräftigt die zuvor schon gezogene Parallele: Ungeachtet „unsere[s] guten Willen[s] zum Wachsein und zum Tage“, der an „unser[en] guten Wille[n], über die Trunkenheit hinauszukommen“ (422, 5 f.), aus FW 57 erinnert, seien auch ‚wir‘ noch immer Wachträumer, wie in selbstkritischem Ton („noch viel zu ...“) festgestellt wird. Zum „Nachtwandler“-Motiv vgl. ähnlich bereits FW 54 (417, 3–6). Das schwindelfreie Hinaufklettern auf „Dächer und Thürme“, dessen sich das Wir im vorliegenden Passus rühmt,

kann als Gegenentwurf zur philosophischen Altophobie bei Montaigne und Pascal verstanden werden, auf die Vivarelli 1998, 127–129 hingewiesen hat. Bei Montaigne 1753–1754, 2, 365 (II, XII) konnte N. lesen: „Man lege zwischen zween [...] Thürme einen so breiten Balken, daß einer darauf gehen kann: dem ungeacht wird keine philosophische Weisheit so standhaft seyn, daß sie uns Muth machen sollte darüber zu gehen, wie wir thun würden, wenn er auf der Erde läge.“ Ähnlich bei Pascal 1865, 2, 41: „Laßt den größten Philosophen der Welt auf einem mehr als breiten Steg über einen Abgrund dahin gehen: wenn ihn gleich sein Verstand überzeugt, daß er nichts zu fürchten habe, so wird doch seine Einbildungskraft den Sieg davon tragen. Viele könnten nicht einmal dem Gedanken daran Stand halten, ohne zu erblassen und zu schwitzen.“ Das sprechende Wir in FW 59 beansprucht für sich genau diese von Montaigne und Pascal bestrittene Schwindel- bzw. Höhenangstfreiheit. Vgl. auch die Selbstinszenierung des Philosophen als Seiltänzer im Fünften Buch, Abschnitt FW 347 (hierzu NK 583, 16–18).

423, 33 *Wir Mond[...]/süchtigen!* Nacht- bzw. Schlafwandler galten früher als ‚mondsüchtig‘, was zu N.s Zeit freilich bereits wissenschaftlich in Frage gestellt wurde; vgl. Schaller 1860, 375: „Früher nannte man das Nachtwandeln bekanntlich Mondsucht, weil man meinte, es träte, nur zur Zeit des Vollmondes ein und sei daher auch auf einen Einfluß des Mondes zurückzuführen. Diese Beobachtung ist nun jedenfalls irrig, ob wohl – wie bei so manchen andern Krankheiten – in einzelnen Fällen auch die Paroxysmen des Nachtwandeln mit dem Mondwechsel zusammen treffen mögen. Ob etwa nur die eigenthümliche Beleuchtung des Mondes zum Nachtwandeln reizt, oder ob der Mond noch eine weitere Rolle dabei spielt, ist für jetzt noch eine offene Frage.“

423, 34–424, 2 *Wir todtenstillen unermüdlichen Wanderer, auf Höhen, die wir nicht als Höhen sehen, sondern als unsere Ebenen, als unsere Sicherheiten!* Zur schlafwandlerischen Sicherheit auf gefährlichen Höhen vgl. NK 417, 4–6. Erklärungsversuche dieses Phänomens, die auf das auch bei N. hervorgehobene fehlende Gefahrenbewusstsein abstellen, wurden schon im 18. Jahrhundert unternommen; vgl. z. B. Hennings 1784, 467: „Die Nachtwandler gehen des Nachts an sehr gefährliche Oerter, klettern auf den Dächern u. s. w. ohne Gefahr. [...] Weil sie sich keine Gefahr vorstellen, wie etwan Menschen thun, die im Wachen an gefährlichen Orten gehen, und aus großer Furcht zittern und schwindlicht werden. Gehet z. E. der Nachtwandler auf einem Dache, so stellt er sich nicht die Gefahr wegen der Höhe vor, er nimmt daher seinen festen Tritt, und dazu braucht er keinen breiten Weg, wenn er nur im Gleichgewicht bleibt und nicht aus dem Mittelpunkt der Schwere fällt.“ Vgl. ähnlich schon Meier 1758, 72f. Auch Schopenhauer greift in seinem *Versuch über das Geistersehen und*

was damit zusammenhängt auf diese topische Vorstellung zurück, wenn er über die ‚Mondsucht‘ schreibt: „Daß die von dieser Sucht Befallenen fest schlafen, und daß sie mit den Augen schlechterdings nichts sehen können, ist völlig gewiß: dennoch nehmen sie in ihrer nächsten Umgebung Alles wahr, vermeiden jedes Hinderniß, gehn weite Wege, klettern an den gefährlichsten Abgründen hin, auf den schmalsten Stegen, vollführen weite Sprünge, ohne ihr Ziel zu verfehlen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 256) Zu dieser Schopenhauer-Passage als möglichem Prätext von FW 59 vgl. Vivarelli 2015, 75, die zugleich einen inhaltlichen Unterschied geltend macht: „Schopenhauer hatte [...] das Nachtwandeln und den Somnambulismus mit dem ‚Hellsehen‘ verbunden, Nietzsche dagegen in der FW mit der Verdunkelung und Verleugnung der Naturgesetze.“

Worin und wohin die spezifische (Absturz-)Gefahr des in FW 59 metaphorisch gemeinten tagträumerischen Wanderns des sprechenden Künstler-Wir auf den Höhen der ästhetischen „Phantasterei“ (423, 31) besteht, erhellt aus N.s Text freilich nicht – auch dann nicht, wenn man die mögliche Schopenhauer-Quelle heranzieht. Überdies enthält der Schlussspassus einen offenkundigen performativen Widerspruch, indem das Sprecher-Wir behauptet, sich dieser Gefahr nicht bewusst sein, die es gleichwohl beschreibt: Einerseits identifiziert sich der Sprecher durch den Gebrauch der ersten Person Plural mit der geschilderten Personengruppe der gottsüchtigen Nachtwandler bzw. Tagträumer, andererseits schildert und analysiert er ihr Verhalten von einem externen Beobachtungsposten aus.

60.

Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt aus dem Herbst 1881 enthält zwar schon das zentrale Szenario, formuliert aber noch nicht, wie die Druckfassung, in der Ich-Form, sondern als Anrede an ein Du: „Du stehst denkend unter Klippen, und es brandet um dich – da gleitet unweit die gespenstische Schönheit eines großen Segelschiffs vorüber, tonlos –“ (N V 7, 189). Schon deutlich weiter gediehen ist folgende Vorarbeit aus demselben Zeitraum: „Du stehst nachdenkend unter Klippen und es brandet um dich mit dem ehernen Rhythmus der Brandung. Da gleitet unweit von dir, um eine Ecke biegender, wie aus dem Nichts plötzlich geboren ein großes Segelschiff vorüber, in gespenstischer ‘und seine todtenstille’ Schönheit und Stille. ‘erschien mir’ wahrhaft gespenstisch. Wir messen die Ruhe der Dinge nach dem Lärm, in dem wir gerade stecken: und so gelten Frauen für stille Plätze, nach deren Zurückgezogenheit ein Mann mit ‘in’ aller seiner Brandung von Würfeln und Entwürfen sich sehnt: aber dies ist nur eine actio in

distans. –“ (M III 5, 64 f.) Der in diesem Entwurf vollzogene Wechsel der sprechenden und angesprochenen Personen – vom Du über das Ich zum Wir – findet sich in der Druckfassung in veränderter Form wieder und untergliedert diese in drei Teile: Während der erste und umfangreichste Teil des Textes (424, 5–26) in der ersten Person Singular gehalten ist und davon berichtet, wie dem Sprecher in einer symbolisch und mythologisch aufgeladenen Küstenlandschaft ein dahingleitendes Segelschiff erscheint, das auf eigentümliche Weise seine Sehnsucht weckt, vollzieht der zweite, mittlere Teil (424, 26–425, 1) eine verallgemeinernde Reflexion, die das zuvor Geschilderte in der Wir- und Er-Form deutet: als Wunsch eines Mannes, der das ruhelose Dasein eines ‚Entwerfenden‘ führt und sich nach einer stillen Frau sehnt. Im dritten Teil schließlich (425, 2–7) wird dieses Wunschbild jedoch in einer Du-Anrede als Schwärmerei abgetan und behauptet, dass die zuvor den Frauen zugeschriebene Ruhe nur ein Schein sei, der – so die am Ende aufgelöste Bedeutung des Titels – seine Wirkung nur der Entfernung verdanke. Die titellose ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 10 f.

Vor allem im Gefolge von Jacques Derridas Ausführungen zu FW 60 in seinem 1972 gehaltenen Vortrag *Éperons. Les styles de Nietzsche* (Sporen. Die Stile Nietzsches) hat der Abschnitt, der die Reihe der Frauen-Abschnitte zu Beginn des Zweiten Buchs (FW 60–75) einleitet, viel forschersische Aufmerksamkeit erhalten. Weil Derridas – ihrerseits von Heidegger inspirierte, recht kryptische – Interpretation so einflussreich war, sei der zentrale Passus in deutscher Übersetzung ausführlich zitiert: „Die Verführung durch die Frau wirkt durch die Ferne, die Distanz ist das Element ihrer Macht. Doch von diesem Gesang, von diesem Zauber muss man sich fernhalten, man muss sich von der Distanz auf Distanz halten, nicht nur, wie man glauben könnte, um sich vor dieser Faszination zu hüten, sondern ebenso, um sie zu empfinden. Die (fehlende) Distanz ist *nötig*, man *muss* sich auf Distanz halten (*Distanz!*) – dies fehlt uns, dies versäumen wir zu tun; dies erinnert auch an einen Rat von Mann zu Mann: um zu verführen und sich selbst verführen zu lassen. / Wenn man sich von der Wirkung der Frau (der *actio in distans*) auf Distanz zu halten hat, was nicht darauf hinausläuft, sich einfach zu nähern, es sei denn, man will mit dem Tode *selbst* spielen, so deshalb, weil die ‚Frau‘ möglicherweise nicht ‚etwas‘ ist, die bestimmbare Identität einer Gestalt, als die sich die Ferne ankündigt, in der Entfernung von etwas anderem, von dem man sich entfernen oder dem man sich nähern könnte. Vielleicht ist sie als Nicht-Gestalt, *simulacrum*, der *Abgrund* der Distanz, die Distanzierung der Distanz, der Schnitt des Zwischenraums, die Distanz selbst, wenn man dies, was aber unmöglich ist, noch sagen könnte: die Distanz *selbst*. Die Distanz distanziert sich, die Ferne entfernt sich. Hier müsste man auf Heideggers Gebrauch des Wortes *Entfernung* [in § 23 von

Sein und Zeit] zurückgreifen: zugleich Trennung, Entfernung und Entfernung von der Entfernung, Entfernung der Ferne, Zerstörung (*Ent-*) als Grundzug des Fernen als solchem, verhülltes Rätsel der Näherung.“ (Derrida 1986, 135) Von hier aus assoziiert Derrida den Motivkomplex von Weiblichkeit und Wahrheit, der in anderen Texten N.s bzw. in FW durchaus eine Rolle spielt (vgl. NK 352, 18 f.), und hält fest: „Es gibt keine Wahrheit der Frau; dies aber deshalb, weil dieser abgründige Abstand der Wahrheit, diese Nicht-Wahrheit die ‚Wahrheit‘ ist. Frau ist ein Name dieser Nicht-Wahrheit der Wahrheit.“ (Derrida 1986, 135 f.)

Mit Derridas Auslegung von FW 60 beschäftigen sich u. a. Winders 1991, 123–128, Köpper 1999, 91, Rohlf 2002, 64–69, Schärf 2004, 303 f., Oei 2008, 4, 198–201, Schües 2008, 82–89 u. Karabadjakov 2010, 136 f. Zur biographischen Lektüre von FW 60, wonach N. hier über sein eigenes Distanzverhältnis zu Frauen schreibe, vgl. Brann 1978, 25 f., Leis 2000, 8 u. Wehl 2003, 251. Zu mehr oder weniger plausiblen intertextuellen Verknüpfungen mit literarischen Texten der Moderne siehe Stoessel 1983, 202, Anm. 51 (Walter Benjamins *Die Ferne und die Bilder*), Bollmann 1991, 125 f. (Thomas Manns *Zauberberg*), Renner 1993, 257 (Hofmannsthals *Das Glück am Wege*), Menke 2000, 123 f. (Kafkas *Der Bau*); Landkammer 2012, 42 zieht eine Parallele zur fehlenden Distanz gegenüber dem weiblichen Geschlecht in Goethes *Heidenröslein*. Ein eigenes Feld stecken die – teils offensichtlichen, teils versteckteren – Bezugnahmen auf die antike Literatur bzw. Mythologie in FW 60 ab; hierzu Kerényi 1945, 30–32, Gerber 1953, 119, Ries 1995, 226 u. Ries 2012, 74. Dass der vorliegende Text „implicitly re-examines Schopenhauer’s metaphysics of redemptive beauty“, argumentiert Ure 2019, 87. Weitere Interpretationsansätze zu FW 60 finden sich u. a. bei Gasser 1992, 173, Tirrell 1994, 172, Unseld 2001, 105 f., Deuber-Mankowsky 2007, 135 f., Marton 2010, 288 f., Piazzesi 2011, 149, Stephan 2014, 89 f.

424, 5 f. *Habe ich noch Ohren? Bin ich nur noch Ohr und Nichts weiter mehr?*] Bei der ersten Lektüre mag man geneigt sein, die Betonung im Eingangssatz auf „Ohren“ zu legen, und die Frage so zu verstehen, als ziehe das Sprecher-Ich in Erwägung, in irgendeinem Sinne keine Ohren mehr zu haben. Vom zweiten Satz her erneut gelesen, liegt es jedoch näher, den Akzent auf „Habe“ zu setzen, und das Noch-Ohren-Haben durch das Nur-Ohr-Sein überboten und in Frage gestellt zu sehen. Dass es „eine ganz bekannte Art des Ausdrucks [ist] zu sagen: beobachte ihn, er ist jetzt ganz Auge, ganz Ohr“, vermerkt sprachwissenschaftlich bereits Bauer 1828, 401.

424, 5 f. *nur noch Ohr und Nichts weiter mehr?*] Bleistiftkorrektur in M III 6, 10: „~~nichts mehr als Ohr?~~ ‘nur noch Ohr und nichts weiter mehr?’“

424, 6 *des Brandes*] In M III 6, 10 mit Bleistift korrigiert aus: „der Musik“.

424, 7 *heraufzüngeln*: –] In Cb, 86 mit Randstrich markiert: „heraufzüngeln –“.

424, 8–11 *von allen Seiten heult, droht, schreit, schrillt es auf mich zu, während in der tiefsten Tiefe der alte Erderschütterer seine Arie singt, dumpf wie ein brüllender Stier: er stampft sich dazu einen solchen Erderschütterer-Tact*] Dass „der Ocean [...] nicht immer“ „brüllt“, gibt FW 124 zu bedenken: „mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte“ (480, 13 f.), was jedoch seiner ‚Furchtbarkeit‘ keinen Abbruch tue. Bei dem „Erderschütterer“, der von N. nur an der vorliegenden Stelle so genannt wird, handelt es sich nicht, wie Neymeyr 2016, 349, Anm. 51 meint, um „den antiken Gott Vulcanus“ (griechisch: Hephaistos), sondern um Poseidon, der in der homerischen *Odyssee* diesen Beinamen trägt: Ἐννοσίγαιος (VI, 326). Vgl. schon Kerényi 1945, 31, der den zu kommentierenden Passus entsprechend zuordnete: „Der alte Erderschütterer ist klassisch, so lautet der Beiname des Meerbeherrschers Poseidon bei Homer, er ist für die Griechen ein Gott der Tiefe, doch nimmt er hier zugleich die Gestalt eines grossen Komponisten und Dirigenten, wir wollen nicht sagen: Operndichters, an“. Richtiger wäre wohl: eines Opernsängers, wobei das stierartige Brüllen, als welches seine „Arie“ bezeichnet wird, ebenfalls gut zu dem Gott passt: Dass auch ταύρεος – der Stierartige – ein „Beiw[ort] des Poseidon“ ist, „entw[eder] weil ihm Stiere geopfert wurden“, „weil er den Stieren an niedrigen Meerufern Weide gibt“ oder „weil er wie Okeanos u. a. Flussgötter mit einem Stierhaupt u. Stierhörnern dargestellt wurde“, vermerkt Passow 1841–1857, 2/2, 1829.

Zwar gibt es bei Homer keine Stelle, an der das Epitheton „Erderschütterer“ (Ἐννοσίγαιος) mit ταύρεος kombiniert wird, aber in Hesiods *Schild des Herakles* ist in Vers 79 von Poseidon als „ταύρεος Ἐννοσίγαιος“ die Rede, was von Hugh Evelyn-White ins Englische mit „bull-like Earth-Shaker“ (Hesiod 1920, 227) übersetzt wird, also mit ‚stiergleicher Erderschütterer‘. In Ludwig Prellers *Griechischer Mythologie*, die N. mehrfach aus der Universitätsbibliothek Basel entliehen hatte, findet sich im ersten Band im Kapitel „Poseidon“ folgende Stelle, die auch schon das Brüllen des Meeres mit dem Stier assoziiert: „Ein anderes sehr gewöhnliches Symbol des Meeres und aller Fluth, wie sie in stürmischen Wogen die Erde überschwemmt und brüllend dahertobt, war der Stier, den wir schon als Sinnbild der tobenden Flüsse kennen gelernt haben. Eben so sehr eignete er dem Poseidon, der deshalb ταύρεος Ποσειδῶν heißt und mit dunklen Stieropfern, hin und wieder auch mit Stierkämpfen geehrt wurde, namentlich in Thessalien und zu Ephesos in Ionien, wo die beim Feste des Poseidon dienenden Opferknaben ταῦροι genannt wurden“ (Preller 1854, 1, 355). Als „brüllnden Gott“ bezeichnet noch Heiner Müller den „Meergott“ Poseidon in seiner *Philoktet*-Adaption (Müller 2000, 320; hierzu Wilczek 2012, 52–57, mit Bezug auf FW 60 vgl. ebd., 56, Anm. 118). Die mythologische Poseidon-

Stier-Verbindung reicht aber noch weiter und wird durch die folgende Nennung des „höllischen Labyrinthes“ (424, 14) in N.s Text allusiv fortgeführt.

424, 10 *wie ein brüllender Stier*] In M III 6, 10 mit Bleistift korrigiert aus: „wie ein alter Stier brüllt“.

424, 11 *einen solchen*] In M III 6, 10 mit Bleistift korrigiert aus: „seinen“.

424, 13 f. *vor dem Thore dieses höllischen Labyrinthes*] Vor dem Hintergrund des zuvor aufgerufenen Erderschütterers Poseidon erinnert das höllische Labyrinth an das mythische Labyrinth auf Kreta, in dem der Menschenopfer fordernde Stiermensch Minotauros hauste. Dies nicht nur wegen des poseidonischen Epithetons ταύρεος, sondern weil jenes Ungeheuer von einem Meeresstier, den Poseidon dem kretischen König Minos geschenkt hatte, mit dessen Gemahlin Pasiphaë gezeugt worden war (vgl. Preller 1854, 1, 84 f.). Der athenische Held Theseus tötet schließlich den Minotauros und nimmt Ariadne, die Tochter von Minos auf seinem Schiff mit, lässt sie jedoch auf der Insel Naxos zurück, wo Dionysos sie auffindet und sich in sie verliebt (vgl. Preller 1854, 1, 423 f. u. Preller 1854, 2, 197 f.). Der mythologische Dionysos-Ariadne-Komplex ist für N. wichtig (mit Bezug auf FW 60 siehe hierzu auch schon Kerényi 1945, 30–32); zwischen 1870 und den Anfang 1889 druckfertig gemachten *Dionysos-Dithyramben* liefert die eKGWB für „Ariadne“ 32 Nennungen in 20 Texteinheiten. Berühmt ist der wohl vom 03.01.1889 stammende ‚Wahnsinnszettel‘ an Cosima Wagner: „Ariadne, ich liebe Dich! Dionysos“ (KGB III 7/3, 1, Nr. 1242a, S. 8, Z. 2).

Aufschlussreich im Hinblick auf das Labyrinth- und Liebes-Motiv in FW 60 ist das folgende, kurz nach der Erstveröffentlichung von FW entstandene Notat, dass aber noch aus der Perspektive eines anderen Theseus formuliert ist: „Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne – was er uns auch sagen möge.“ (NL 1882/1883, 4[55], KSA 10, 125, 20 f.) Gesetzt, dass auch der Sprecher in FW 60 ein „labyrinthischer Mensch“ ist, so wäre seine Distanzierung von der verführerischen Frau auf dieser Folie folglich mit einem Fragezeichen zu versehen. Vgl. auch die spätere Aufzeichnung KGW IX 6, W II 1, 53, 36–42 u. 54, 36–38 (NL 1887, 9[115], KSA 12, 402, 11–18), an deren Ende Ariadne selbst als ein Labyrinth erscheint, in dem Theseus durch ihre Liebe vernichtet wird: „Ariadne, sagte Dionysos, du bist ein Labyrinth: ~~und in~~ Theseus hat sich in / dich verirrt ‘er hat keinen Faden mehr’; was nützt es ‘ihm’ ~~nun~~ ‘nun’, daß er nicht vom Minotauros gefressen wurde? / Was ihn ~~nun~~ ‘jetzt’ frisst, ist schlimmer als ein Minotauros.‘ ‘Du schmeichelst mir,’ Dionysos, antwortete Ariadne, ‘aber’ / ‘ich bin meines Mitleidens müde’ an mir sollen alle Helden zu Grunde gehen: ~~man muß Gott sein~~ ‘werden’, ~~damit ich lieben~~

kann /54/ Das ist meine letzte Liebe / zu Theseus: „ich richte ihn zu Grunde“. Speziell zum Minotaurus bei N. vgl. Benne 2009, bes. 186–192.

424, 14 *Klafter*] Vgl. Pierer 1875–1879, 11, 453: „Längenmaß, welches sich durch die gerade Ausstreckung beider Arme eines erwachsenen Mannes ergibt“.

424, 15–25 *ein grosses Segelschiff, schweigsam wie ein Gespenst dahergleitend. Oh diese gespenstische Schönheit! Mit welchem Zauber fasst sie mich an! Wie? Hat alle Ruhe und Schweigsamkeit der Welt sich hier eingeschifft? Sitzt mein Glück selber an diesem stillen Platze, mein glücklicheres Ich, mein zweites verewigtes Selbst? Nicht todt sein und doch auch nicht mehr lebend? Als ein geisterhaftes, stilles, schauendes, gleitendes, schwebendes Mittelwesen? Dem Schiffe gleichend, welches mit seinen weissen Segeln wie ein ungeheurer Schmetterling über das dunkle Meer hinläuft! Ja! Ueber das Dasein hinlaufen! Das ist es! Das wäre es!* Als Prätext für das Schiffsmotiv in FW 60 führt KSA 14, 246 eine Stelle aus Charles Baudelaires *Fusées* an, wo es heißt: „Ces beaux et grands navires, imperceptiblement balancés (dandinés) sur les eaux tranquilles, ces robustes navires, à l’air désœuvré et nostalgique, ne nous disent-ils pas dans une langue muette: Quand partons-nous pour le bonheur?“ (Baudelaire 1887, 77) N. übersetzt bzw. exzerpiert diesen Text 1887 wie folgt: „Diese großen schönen Schiffe, unmerklich schwankend auf dem ruhigen Wasser, diese starken / Fahrzeuge, mit müssiger u. von Heimweh redender Miene, sagen sie uns nicht in einer / stummen Sprache: ‚wann rereisen wir ab pour le bonheur?‘“ (KGW IX 7, W II 3, 122, 2–6 = NL 1887/88, 11[181], KSA 13, 79, 3–6) Dass N. Baudelaires Text schon vor Erscheinen der Erstausgabe von FW kannte, ist jedoch unwahrscheinlich; N. hatte Baudelaire wohl überhaupt erst durch die Lektüre von Paul Bourget’s *Essais de psychologie contemporaine* von 1883 kennengelernt und erwähnt ihn zum ersten Mal 1884 (vgl. Krause 2017, 405 f.). Vivarelli 2015, 76 hält dagegen einen anderen Prätext für „[w]ahrscheinlich“, der immerhin gut zur Assoziation von Segelschiff und Frau in FW 60 passt, nämlich Emerson 1858, 192, wo die „schöne Seele des Mädchens, das jede Vermittlung zurückweist“, mit einem Segelschiff verglichen wird: „niemals streiche das Segel vor einer Furcht [...]. Laufe stolz in den Hafen ein, oder durchschiffe mit Gott die Seen. Nicht vergebens lebst du, denn jedes Auge, das vorübergehend an dir hängt, wird durch solche Erscheinungen erfreut und veredelt“. Sowohl bei Baudelaire als auch bei Emerson fehlt jedoch das Gespenstische, Geisterhafte, das in N.s Text in den Vordergrund tritt.

Die „Schweigsamkeit“ auf dem vorbeigleitenden Schiff, die später als „Totenstille“ (425, 1) wiederkehrt, das „Nicht todt sein und doch auch nicht mehr lebend“ erinnert an die Sage vom Fliegenden Holländer, der dazu verdammt

war, bis zum jüngsten Gericht als Untoter mit einem Geisterschiff auf dem Meer umherzuirren, und die N. insbesondere durch Richard Wagners 1843 uraufgeführte gleichnamige Oper bekannt war. Vgl. vor allem die Begegnung von Mädchen und Matrosen mit den lebenden Toten auf dem Schiff des Holländers im dritten Akt. Bereits Wilhelm Hauff hatte den Stoff mit seiner 1825 erschienenen Erzählung *Die Geschichte von dem Gespensterschiff* literarisch adaptiert. Die gespenstische Stille auf dem in FW 60 vorbeigleitenden Geisterschiff, das sich im Folgenden als Bild für „die Frauen“ (424, 31) erweist, „resultiert“ nach Schües 2008, 88 „aus der Idealvorstellung der Frau (des 19. Jahrhunderts), die beschrieben wird, als sei sie wirklich anders als der Mann, nämlich gänzlich fremd, tätigkeitslos, passiv, in die Ferne entrückt und an einem entfernten stillen, geradezu totenstillen Ort zurückgezogen; ausgestattet mit höheren moralischen und menschlichen Qualitäten, so dass Nietzsche sogar sein ‚besseres Selbst‘ bei ihnen vermutet.“ Abgesehen von der Frage, ob das in FW 60 sprechende Ich tatsächlich kurzerhand mit N. gleichzusetzen ist, erscheinen die gespenstisch anmutenden Frauen zugleich als Glücksversprechen, von dem sich der Sprecher am Ende des Textes indes autosuggestiv zu distanzieren strebt, weil es nicht einzulösen sei.

424, 16 *dahergleitend*] Cb, 86: „daher gleitend“.

424, 16 f. *Oh diese gespenstische Schönheit! Mit welchem Zauber fasst sie mich an!*] M III 6, 10: „Oh diese totenstille Schönheit! Welcher Zauber faßt mich an!“

424, 18–21 *Sitzt mein Glück selber an diesem stillen Platze, mein glücklicheres Ich, mein zweites verewigtes Selbst? Nicht todt sein und doch auch nicht mehr lebend? Als*] In M III 6, 10 heißt es in der Grundschrift, vor der (mehrfachen) Korrektur: „Sitzt das Glück auf diesem stillen Platze – das Glück, nach dem gerade meine Seele verlangte? Nicht todt sein und doch nicht mehr leben, als“.

424, 24 *das dunkle Meer*] M III 6, 10: „das ‚glatte‘ Meer“.

424, 25 *Das ist es! Das wäre es! – – Es scheint, der Lärm*] In M III 6, 10 mit Tinte korrigiert aus: „An allen Brandungen vorüber.“

424, 25–29 *Es scheint, der Lärm hier hat mich zum Phantasten gemacht? Aller grosse Lärm macht, dass wir das Glück in die Stille und Ferne setzen. Wenn ein Mann inmitten seines Lärmes steht, inmitten seiner Brandung von Würfen und Entwürfen*] An dieser Stelle vollzieht sich ein bemerkenswerter Wandel der Sprechinstanz vom „ich“ über ein „wir“ hin zum „Mann“, über den in der dritten Person gesprochen wird. Das zuvor geschilderte eigene Erlebnis wird hier verallgemeinert und allen Männern zugeschrieben, die, wie das zunächst spre-

chende „ich“, vom Lärm der eigenen großen Entwürfe wie betäubt sind und sich daher nach der vermeintlichen Ruhe der Frauen sehnen. Das sprechende Ich distanziert sich mittels dieser Abstraktionsleistung von sich selbst und damit auch vom Sehnsuchtsbild des lautlosen weiblichen Gespensterschiffs. Die im Folgenden ausgeführte Pointe besteht darin, dass der ‚große Lärm‘ des Mannes den ‚kleinen Lärm‘ der Frauen, zumindest aus der „Ferne“, übertönt und ihn deshalb fälschlich als Stille erscheinen lässt. Damit verbunden ist ein erneuter Wandel der Sprechsituation, die am Schluss des Textes (vgl. 425, 2) zur ernüchternden (Selbst-)Apostrophierung eines schwärmerischen Du übergeht.

424, 25–27 *hier hat mich zum Phantasten gemacht? Aller grosse Lärm macht, dass wir das Glück in die Stille und Ferne setzen.*] In M III 6, 10 mit Bleistift korrigiert aus: „hier macht mich zum Phantasten; aller große Lärm macht phantastisch.“

424, 26 *Aller grosse Lärm*] Im Erstdruck steht: „Aller grosser Lärm“ (Nietzsche 1882/1887, 87). Der „grosse Lärm“, der das männliche Ich mit all seinen brandenden „Entwürfen“ (424, 29) umgibt, findet seine negative Entsprechung in jenem „kleinen erbärmlichen Lärm“ (425, 4), der gegen Textende aus der Nahperspektive den Frauen zugeschrieben wird.

424, 28 *inmitten seiner Brandung*] In M III 6, 10 mit Tinte korrigiert aus: „ich meine die Brandung“.

424, 29 *Entwürfen: da*] M III 6, 10: „Entwürfen, ~~von~~ Wollen und ~~Sollen~~ Müssen—: da“.

424, 29–31 *da sieht er auch wohl stille zauberhafte Wesen an sich vorbeigleiten, nach deren Glück und Zurückgezogenheit er sich sehnt, – es sind die Frauen.*] Verschiedentlich wurde in dieser Aufschlüsselung der vorangehenden Schiffsallegorie als Bild für die Frauen (vgl. auch NK 3/1, S. 511 f.), die als „Mittelwesen“ (424, 22) die männliche Sehnsucht wecken, ein versteckter Bezug auf den Sirenen-Mythos gesehen, wie ihn Homer im XII. Gesang der *Odyssee* gestaltet hat. (In FW 372 wird der Odysseus-Sirenen-Komplex offener aufgerufen; vgl. NK 623, 30–624, 2.) Vgl. Winders 1991, 126, Ries 2012, 74 und Landkammer 2012, 42. Allerdings bestehen erhebliche Abweichungen von der homerischen Sirenen-Episode: Zum einen die nahezu umgekehrte Anordnung: Fährt Odysseus mit seinem Schiff an der Insel der singenden Sirenen vorbei, so befindet sich in N.s Text das männliche Ich auf den Felsen, und das weibliche Mittelwesen gleitet als Schiff schweigsam an ihm vorüber, während jedoch Poseidon im Hintergrund „seine Arie singt“ (424, 9 f.). Auch geht im Gegensatz zu den menschenfressenden Sirenen von den Frauen-Schiffen in FW 60 keine lebensbedrohliche Gefahr aus; das Schlimmste, was passieren kann, wenn

man ihnen zu nahe kommt, ist, wie am Ende deutlich wird, eine Desillusionierung, eine Entzauberung, indem sich die ersehnte Stille der Frauen in Wahrheit nur als ‚kleiner Lärm‘ erweise. Ries 1995, 226 sieht in den gespenstischen Schiffs-Frauen in FW 60 neben dem Sirenen-Mythos auch „die Fabel der Helena“ angespielt, die „in einer Überlieferungsvariante als Chimäre, als blendendes Trugbild“ figuriert, „das zergeht, sobald man sie zu ergreifen sucht.“ Goethe hat dieses Motiv am Ende des ersten Akts von *Faust II* variiert, wo Faust am Kaiserhof die schöne trojanische Königstochter Helena heraufbeschwört, sich in das selbsterschaffene, von Mephistopheles als „Frazzengeisterspiel“ (V. 6546) bezeichnete Trugbild verliebt und zuletzt beim Versuch, sie zu ergreifen, paralysiert wird.

424, 32 *bei den Frauen wohne sein besseres Selbst*] Bereits zu N.s Zeit war die noch heute bekannte Redensart von der Ehefrau als der „besseren Hälfte“ des Mannes geläufig, insofern man ‚die Frau‘ im Vergleich zu ihm zwar für körperlich unterlegen, dafür aber für moralisch überlegen hielt – eine Vorstellung, die nicht selten auch christlich verbrämt war. Was man sich damals bei dem Phraseologismus dachte, dem zufolge die Frau dem Mann „das Theuerste auf Erden, die bessere Hälfte seines Ichs“ sein soll, zeigt beispielsweise Burow 1860, 1950: „Einer Frau, die durch ihr Sein, so wie es Gottes Wille ist, wie es die Weisen und Gesetzgeber sich dachten, auf ihren Gatten einwirkt, gehört wohl die Bezeichnung: guter Engel! Sie ist wahrlich des Mannes bessere Hälfte“. Die männliche Selbstbezüglichkeit dieser Weiblichkeitsprojektion ist evident: Einerseits scheint die „bessere“ Frau zwar dem Mann überlegen, andererseits bleibt sie ihm dabei aber zugleich funktional untergeordnet: Sie verfügt über kein selbständiges Sein, sondern der Mann idealisiert in ihr nur sein eigenes Ich. In N.s Text korrespondiert dem die Mortifikation der Frau zum stillen Geisterschiff, das zum Sehnsuchtsort des Sprechers wird (vgl. Diprose 1989, 29). Diese projektive Idealisierung, der er zunächst selbst noch zu erliegen droht, erkennt im Akt der Selbstdistanzierung aber schließlich auch er, wenn er sich angesichts der vermeintlich „erbärmlichen“ (425, 4) Realität des kleinlichen Lärms bei den Frauen selbst dazu auffordert, Abstand zu ihnen zu halten. Die Frau erweist sich ihm damit nicht als besseres, sondern als schlechteres Selbst. Denn den „Lärm“ (424, 26), der die eigene Existenz und ihre großen Entwürfe bestimmt, findet der Sprecher auch bei den Frauen wieder, allerdings in diminuiert und entwerteter Form. Dass auch dies freilich nur eine (Gegen-)Projektion sein könnte, wird nicht reflektiert.

425, 1 *Todtenstille*] In den Regieanweisungen zu Wagners Oper *Der fliegende Holländer* ist mehrfach von „Todtenstille“ auf dem Gespensterschiff des Protagonisten die Rede (vgl. Wagner 1871–1873, 1, 353 u. 359). Anders als dort er-

scheint sie in FW 60 aber nicht als unheimlich und grauenerregend, sondern als Glücks- und Ruheversprechen.

425, 1 *das Leben selber zum Traume über das Leben*] Vgl. NK 417, 3f.

425, 4–6 *Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine actio in distans*] Die „Philosophen“-Formel „actio in distans“ dürfte N. für den vorliegenden Text aus Schopenhauers *Versuch über Geistersehn* übernommen haben. Dort heißt es in deutlicher Parallele zur ‚zauberischen‘ Wirkung der Frauen in FW 60: „Das magische verhält sich daher zum physischen Wirken, wie die Mantik zur vernünftigen Konjektur: es ist wirkliche und gänzliche actio in distans, wie die ächte /282/ Mantik, z. B. das somnambule Hellsehn, passio a distante ist. [...] Demgemäß ist der eigenthümliche Charakter sämmtlicher, hier in Rede stehender, animaler [sc. seelischer] Phänomene visio in distans et actio in distans, sowohl der Zeit als dem Raume nach. / Beiläufig gesagt, ist der wahre Begriff der actio in distans dieser, daß der Raum zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten, er sei voll oder leer, durchaus keinen Einfluß auf die Wirkung habe, – sondern es völlig einerlei sei, ob er einen Zoll, oder eine Billion Uranusbahnen beträgt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 281 f.) Bei N., der einen parodistischen Begriffsgebrauch an den Tag legt, erweist sich jedoch gerade die räumliche Distanz zu den Frauen als Bedingung ihrer magischen Wirkung.

Den Begriff der „actio in distans“ verwendet N. vorwiegend in Nachlassaufzeichnungen; vgl. NL 1873, 26[1], KSA 7, 571, 21 f.; NL 1873, 26[12], KSA 7, 577, 27; NL 1882, 21[3], KSA 9, 686, 1; KGW IX 4, W I 4, 24, 34 (NL 1885, 36[34], KSA 11, 564, 28) u. KGW IX 11, Z I 2, 11, 6 (NL 1885, 43[2], KSA 11, 701, 22). Im veröffentlichten Werk begegnet er nur noch in UB II HL 7, KSA 1, 298, 15, passend zu FW 60 als „geisterhafte actio in distans“. Das hindert Schärf 2004, 303 aber nicht daran, eine solche auch in FW 361 im Fünften Buch wiederzufinden. N. war der Begriff der „actio in distans“ auch aus der zeitgenössischen Naturwissenschaft geläufig; vgl. etwa Zöllner 1876, LIII f., LVII f., LX u. LXVIII. Siehe hierzu NWB 1, 667.

425, 5 *ist, um die*] In Cb, 87 mit Randstrich markiert: „ist, die“.

425, 5f. *um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne*] M III 6, 10 f.: „~~mit den~~ die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne“.

61.

Zu Ehren der Freundschaft.] Vgl. die ‚Vorstufen‘ in N V 5, 32 u. M III 5, 28 sowie die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III

6, 152. FW 61 gehört zusammen mit FW 73 zu den Ausnahmen unter den ‚Frauen-Abschnitten‘ FW 59/60–FW 75; wir finden im zu kommentierenden Text keine „reflections on women“, wie Ure 2019, 88 behauptet, sondern es geht titelgemäß um die Freundschaft, die bereits im Ersten Buch FW 14 als ‚höhere‘ „Fortsetzung der Liebe“ (387, 29) bezeichnete. Zum Konnex beider Abschnitte vgl. schon Higgins 2000, 82 und Schaeffer 2000, 318 f., die zugleich eine „juxtaposition“ (ebd., 319) zwischen FW 61 und FW 60 annimmt. Darauf, dass in MA I 378 „die Freundschaft [...] als die beste Basis einer Ehe“ bezeichnet wird, verweist wiederum Vivarelli 2015, 76, die ebenfalls den Ausnahmestatus von FW 61 anspricht. Das Thema der Freundschaft, das noch mehrere Abschnitte in FW aufgreifen (sowohl in FW 7, 379, 11 als auch in FW 364, 613, 9 f. werden „Ehe und Freundschaft“ in einem Atemzug genannt; FW Vorspiel 14 und FW 279 handeln von zerbrochener Freundschaft), lag für N. nicht nur aufgrund der großen Bedeutung nahe, die seine eigenen – oft gescheiterten – Freundschaftsbeziehungen in seinem Leben hatten, sondern überdies aufgrund des hohen Stellenwerts der Freundschaft in der antiken Kultur, um den es denn auch in FW 61 geht. Am 11. April 1879 schrieb N. an Franz Overbeck: „Lieber Freund, wir haben jetzt wieder einen Wunsch gemeinsam: dass Jemand das überreiche Philosophieren des Alterthums über Freundschaft zusammenfasse und wiedererwecke: es muss einen Klang wie von hundert verschiedenen Glocken geben.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 837, S. 405, Z. 2–6) Zur antiken Freundschaft vgl. schon M 503, KSA 3, 295 und den entsprechenden Kommentar in NK 3/1, S. 409–412 (dort auch zahlreiche Stellen aus der antiken und modernen Literatur); die Verbindung zwischen M 503 und FW 61 macht Ansell-Pearson 2018a, 104 stark. Allgemein zum Themenkomplex Freundschaft bei N. siehe die Literaturhinweise in NK 387, 28–34.

Die Titelformulierung „Zu Ehren der Freundschaft“ (weitere „Zu Ehren der ...“-Titel tragen im Fünften Buch FW 350 und FW 351) lässt sich als Stellungnahme des Sprechers von FW 61 lesen. Er schickt sich an, den Nachweis zu erbringen, dass in der – offenbar als vorbildlich erachteten – Antike die Freundschaft als das höchste Gefühl galt. Namentlich habe die Freundschaft in der Antike einen noch höheren Rang als der „Stolz des Selbstgenügsamen und Weisen“ (425, 11 f.) innegehabt, wie er in FW 18 als das Selbstbewusstsein des ‚autarken‘ antiken Philosophen beschrieben wurde, der einzige Freie in einer Welt voller Sklaven zu sein, zu denen „auch die Mächtigsten der Erde“ (390, 3) noch gehören. Der nun zu kommentierende Text dreht die Perspektive um, indem er zur Beglaubigung seiner Ausgangsthese eine Anekdote erzählt, in der ein makedonischer König einem stolzen athenischen Philosophen ein Geldgeschenk machen möchte, das dieser jedoch ablehnt, was den König – über die Sichtweise des Philosophen erfährt man nichts weiter – zu

der Frage veranlasst, ob der Philosoph „denn keinen Freund“ (425, 16 f.) habe. Laut der Sprechinstanz zeige dies, dass der Philosoph in der Achtung des Königs gesunken sei, da jener das gegenüber dem Stolz höhere Gefühl der Freundschaft nicht kenne (vgl. NK 425, 13–17). Dass diese interpretationsbedürftige Anekdote (bzw. ihre Auslegung durch den Sprecher) die allgemeine Höherschätzung der Freundschaft gegenüber dem Stolz in der Antike beglaubigt, lässt sich freilich nicht sagen. Allenfalls könnte sie als Beleg für die Wertehierarchie des Königs (in der Auslegung des Sprechers) gelten. Als Gegenfigur zum ‚selbstgenügsamen‘ Weisen in FW 61 versteht Lemm 2009, 78 N.s Zarathustra.

425, 11–13 *der gerühmteste Stolz des Selbstgenügsamen und Weisen, ja gleichsam als dessen einzige und noch heiligere Geschwisterschaft*] In M III 6, 152 mit Bleistift korrigiert aus: „aller Stolz des Selbstgenügsamen und Weisen, ja gleichsam dessen einzige höhere und heiligere Geschwisterschaft“. Zum antiken bzw. stoischen Ideal der Selbstgenügsamkeit vgl. NK 544, 2–10.

425, 13–17 *diess drückt sehr gut die Geschichte von jenem macedonischen Könige aus, der einem weltverachtenden Philosophen Athen's ein Talent zum Geschenk machte und es von ihm zurückerhielt. „Wie? sagte der König, hat er denn keinen Freund?“*] In M III 6, 152 lautet der Passus noch geringfügig anders: „dies drückt sehr gut die Geschichte von jenem Macedonenkönige aus, der dem Philosophen [auffällige Lücke im Manuskript, nachträglich mit Bleistift eingefügt: „{Stilpon}?“] ein Talent zum Geschenk machte und es von ihm zurückerhielt. ‚Wie? sagte er, hat er denn keinen Freund?‘“ (Ein „Talent“, laut Meyer 1885–1892, 15, 498 „bei den Griechen die höchste Einheit für Gewicht und Geld, vorzüglich Silbergeld, war eingeteilt in 60 Minen à 100 Drachmen à 6 Obolen. Der Wert des Talents war zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Staaten verschieden. Das gewöhnlichste T. war das von Solon eingeführte kleine attische, welches stets gemeint ist, wenn T. ohne weitem Zusatz genannt wird. Dasselbe hielt dem Gewicht nach 26,2 kg“, also eine beträchtliche Summe.)

N. recurriert damit recht frei auf eine Anekdote, die in mindestens zwei Versionen überliefert ist. Die eine dreht sich um Alexander von Makedonien und den athenischen Politiker und Feldherrn Phokion (um 402–318 v. Chr.), der bisweilen mit dem Kyniker Diogenes von Sinope verglichen wurde, an den diese Erzählung denn auch erinnert. Vgl. die entsprechende Passage aus dem Artikel zu Phokion in der *Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, wo das Geldgeschenk allerdings beträchtlich höher und auch die Reaktion Alexanders etwas anders ausfällt: „Um dem Phokion einen klingenden Beweis seiner königlichen Gnade zu geben, sandte er [Alexander der Große] ihm einst 100 Talente [...], allein in diesem Punkte war Phokion stark, das Geld

hatte für ihn keinen Werth, er schlug getrost das reiche Gnadengeschenk aus [...]. So ging das Geld an den König zurück, die makedonische Partei aber verfehlte es nicht, die Geschichte unter die Leute zu bringen, damit der große Haufen auch erführe, welche großen Charaktere sie zu den ihrigen zähle, und dieser, durch das wunderbare Ereigniß geblendet, mußte nun wol einsehen, daß der arme Phokion in seinem großen Herzen doch noch reicher sei, als der König von zwei Welttheilen. Alexander konnte aber nicht glauben, daß irgend Jemand sein Freund sei, der nicht zugleich Vorthail von ihm erwarte“ (Ersch/Gruber 1818–1889, III/24, 463; zur historischen Gestalt des Phokion siehe Gehrke 1976.) Während diese Version nahelegt, dass Phokion auch trotz seiner Ablehnung des Geldes zu Alexanders Erstaunen dessen Freund sein will, kommt die Reaktion Alexanders in einer anderen, bei Plutarch überlieferten (Version der) Anekdote derjenigen des Königs in N.s Text schon näher. Demnach schickte Alexander „[d]em Philosophen Xenocrates [...] fünfzig Talente; als aber Dieser sie nicht annahm, mit der Versicherung, er brauche sie nicht, so fragte Alexander, ob denn Xenocrates auch nicht einen Freund habe; ‚denn mir‘, sprach er, ‚reichte kaum des Darius Reichthum für meine Freunde hin.‘“ (Plutarch 1827–1861, 24, 534) Vor dem Hintergrund der Xenokrates-Version könnte man vermuten, dass sich der König in N.s Text fragt, warum der weltverachtende Philosoph das Geld, das er nicht braucht, nicht zumindest an einen Freund weiterreichen will. Allerdings lässt der in dieser Hinsicht offenbleibende Text auch die Deutungsmöglichkeit zu, dass der König die Ablehnung des Talentess durch den Philosophen als Abweisung eines eigenen Freundschaftsangebots auffasst, was freilich – wie auch schon die Phokion-Version der Anekdote – zweifelhaftes Licht auf das Freundschaftsverständnis eines Königs werfe, der sich seine Freunde kaufen will.

Wenn die Lesart „Stilpon“ in M III 6, 152 korrekt ist, ergibt sich zumindest textgenetisch noch der Bezug zu einer weiteren Anekdote um einen anderen stolzen, weltverachtenden Philosophen: Über Stilpon von Megara, von dem manche sagen, er sei Schüler des Diogenes von Sinope gewesen, gibt es bei Seneca, *De constantia sapientis* V 6 folgende Episode einer Begegnung mit König Demetrios Poliorketes: „Megaram Demetrius ceperat, cui cognomen Poliorcetes fuit. ab hoc Stilbon philosophus interrogatus, num aliquid perdidisset: nihil, inquit. omnia mea mecum sunt.“ (Seneca 1852–1862, 1, 21) „Demetrius, mit dem Beinamen Poliorcetes [der Städtebestürmer] hatte Megara erobert. Als von Diesem der Philosoph Stilpo gefragt worden war, ob er Etwas verloren hätte, erwiderte er: ‚Nichts; – was mein ist, ist Alles bei mir.‘“ (Seneca 1828–1836, 4, 442) Die Hinzufügung des Namens „Stilpon“ im Manuskript beruht womöglich auf einer Kontamination der Plutarch-Episode mit Stilpon als ‚philosophus omnia sua secum portat‘, wie er bei Seneca auftritt. Konkreter ausge-

schmückt und mit noch eindeutigerer Pointe ausgestattet konnte N. die Episode aber auch bei Diogenes Laertius finden, der in *De vitis* (II, 12) berichtet: „Demetrius, Antigons Sohn, nahm Megara ein, und ließ ihm [Stilpon] sein Haus bewachen, und alles Geraubte wieder zurückgeben. Wie dieser [Demetrios] von ihm [Stilpon] einen Aufsatz über das ihm entwandte verlangte, sagte er [Stilpon], er habe nichts von seinem Eigenthum verloren, denn seine Kenntnisse habe ihm niemand genommen. Verstand und Vernunft habe er noch.“ (Diogenes Laertius 1807, 1, 165) Was Diogenes Laertius unmittelbar hinterher-schickt, passt allerdings schlecht zu dem in der Achtung des Königs gesunkenen Freundschaftsverächter in FW 61; es zeigt vielmehr eine stark ausgeprägte soziale Ader des Philosophen, für die ihn der König bewundert: „Da er [Stilpon] sich mit ihm [Demetrios] über die Wohlthätigkeit gegen die Menschen unterredete, nahm er [Stilpon] ihn so ein, daß er ihn zu seinem Anhänger machte.“ (Ebd.) Im *Florilegium* (III 40, 8) des Johannes Stobaios ist demgegenüber jedoch zu lesen, dass Stilpon im Geist der Autarkie der Meinung war, Freunde seien unnötig (vgl. Johannes Stobaios 1894, 738 f.).

425, 17 *Damit wollte er sagen:*] Durch diese Formulierung wird deutlich, dass es sich trotz der Anführungszeichen, in denen das Folgende steht, nicht um die überlieferten Worte des Königs, sondern um die Deutung der Sprechinstanz handelt, die sie ihm in den Mund legt. Vgl. ähnlich schon die imaginierte Rede in FW 36 (405, 20–24), in der ein innerer Monolog des römischen Kaisers Tiberius auf dem Sterbebett präsentiert wurde.

425, 22 *Gefühle*] In M III 5, 28 ist noch von „Tugenden“ die Rede.

425, 22 *und zwar das höhere nicht!*] In M III 6, 152 mit Bleistift gestrichen.

62.

Liebe.] Vgl. wortidentisch schon die titellose maschinenschriftliche Fassung in MP XVIII 3, 17, auf die im Korrekturbogen eigens mit roter Tinte hingewiesen wird (siehe Cb, 88), und ebenso die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 48. Zu Zusammenhang und Differenz von Liebe und (sexueller) Begierde vgl. schon MA II VM 273, KSA 2, 494, 25–27, wo es ebenfalls ‚begierdefeindlich‘ heißt: „Und wiederum steigt ein gutes Weib häufig aus wahrer Liebe bis hinab zur Begierde und erniedrigt sich dabei vor sich selber.“ In der zu kommentierenden Sentenz scheint freilich nicht das liebende „Weib“, sondern der männliche „Geliebte[]“ der begehrende Part, dessen „Begierde“ ihm die weibliche „Liebe vergiebt“ (425, 24 f.). Higgins 2000, 82 moniert zwar Walter Kaufmanns geschlechtlich vereindeutigende Übersetzung von „die Begierde“ in Nietzsche 1974, 124 als

„his lust,‘ suggesting that a woman is forgiving a man’s lust“, aber für letzteres spricht doch tatsächlich die Rede von „dem Geliebten“. FW 62 hat zwar nicht viele, dafür aber recht unterschiedliche Deutungsversuche erfahren. Während Endres 1938, 87 meint, der Text lege Zeugnis ab von N.s „seltener Herzensbildung und Einsicht in das Wesen der wahren Liebe“, will Hammer 1974, 24 daraus noch konkreter ablesen, dass „wahre Liebe weiß, daß bloße Hingabe unmöglich und das Gerede vom reinen Altruismus unredlich ist.“ Laut Babich 2009, 95 drücke sich hier eine „vornehme Leidenschaft der Liebe“ aus, nach Ebersbach 2004, 131 hinwiederum eine Auflösung des christlichen „Gegensatz[es]“ zwischen ‚Keuschheit‘ und ‚Sinnlichkeit‘. Skeptischer ist da Rappe 2000, 148, Anm. 50, der in dem Umstand, dass die Begierde überhaupt als rechtfertigungsbedürftig erscheint, einen Hinweis auf „Ekel“ angesichts der Sexualität erblickt, wie er bereits in FW 59 zur Sprache kam.

63.

Das Weib in der Musik.] Mit der ironischen Feststellung, dass „das Weib in der Musik“ (KSA 2, 623, 15) sei, hatte bereits MA II WS 169 geendet – und damit eine Formulierung aus Wagners *Oper und Drama* aufgenommen: „Die Musik ist ein Weib.“ (Wagner 1871–1873, 3, 389) In GM III 5, KSA 5, 345, 27–346, 1 wird noch auf dieses Wagner-Zitat angespielt, und in seiner späten Selbstüberarbeitung von MA II VM 171 in NW Eine Musik ohne Zukunft, greift N. es wörtlich auf (vgl. NK KSA 6, 424, 17). Zum Vergleich dieser Passage aus NW und FW 63 siehe Meyer 1991, 349. Vgl. auch den kurz nach der Erstveröffentlichung von FW entstandenen umfangreichen Entwurf zu einem „Sentenzen-Buch“ NL 1882, 3[1], in dem nicht nur zu lesen ist, dass die ‚moderne‘ Musik besonders weiblich sei, sondern wo ebenfalls, wie in FW 63, die Parallele zum Glauben und zur Erotik gezogen wird: „In der Musik von heute giebt es eine tönende Einheit von Religion und Sinnlichkeit: und folglich mehr Weib als jemals in der Musik war.“ (KSA 10, 96, 5–7) Im selben Manuskript heißt es auch: „Musik ist bei Frauen eine Form der Sinnlichkeit.“ (KSA 10, 96, 1) In EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 290, 25 f. u. 27–29 zeigt sich das Sprecher-Ich selbst begehrt nach der Musik als „Weib“: „Ich sage noch ein Wort für die ausgeschtesten Ohren: was ich eigentlich von der Musik will. [...] Dass sie eigen, ausgelassen, zärtlich, ein kleines süßes Weib von Niedertracht und Anmuth ist ...“ An anderen Stellen – so gleich im folgenden Abschnitt FW 64 – wird bei N. analog zu dieser Identifikation von Musik und „Weib“ auch die ‚Wahrheit‘ mit der Frau in Verbindung gebracht.

425, 27–426, 1 *Wie kommt es, dass warme und regnerische Winde auch die musikalische Stimmung und die erfinderische Lust der Melodie mit sich führen?*] Vgl. die folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881: „Warme und regnerische Winde bringen auch die musikal[ische] Stimmung mit sich“ (N V 7, 182). Eine weitere Aufzeichnung aus demselben Zeitraum ist (bis zum Gedankenstrich) schon nahezu wortidentisch mit der Druckfassung: „Wie kommt es, daß warme und regnerische Winde auch die musikal[ische] Stimmung und die erfinderische Lust der Melodie mit sich bringen? – während die Gedanken auf der tramontana zu reiten scheinen.“ (M III 5, 14) Zum italienischen Wort „tramontana“ vgl. Pierer 1857–1865, 17, 752: „in Italien der Nordwind“. In der titellosen ‚Reinschrift‘ hat N. korrigiert: „Lust an der Melodie“ (M III 6, 186).

426, 2 f. *Sind es nicht die selben Winde, welche die Kirchen füllen und den Frauen verliebte Gedanken geben?*] Eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 79 fragt: „Ist es nicht derselbe Wind, welcher die Kirchen füllt u. die Frauen[liebe] lustig macht?“

64.

Skeptiker.] KSA 14, 246 führt zwar nicht die Überarbeitungen in der titellosen ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 118), dafür jedoch eine ‚Vorstufe‘ an. Diese formuliert noch ohne die in der Druckfassung vorgenommene Einschränkung auf „altgewordene Frauen“ (426, 5), weist ansonsten aber schon starke Ähnlichkeit mit der ersten Satzhälfte von FW 64 auf: „ich fürchte daß die Frauen im letzten Verstecke ihres Herzens mehr Skeptiker sind als irgend ein Mann“ (Handschrift in N V 7, 7). Der maskuline Titel von FW 64 bezieht sich also, anders als im Fall von FW Vorspiel 61 („Der Skeptiker spricht“) nicht auf männliche, sondern auf weibliche Skeptiker, von denen vermutet wird, dass sie noch „skeptischer sind“ (426, 6). Weshalb das Sprecher-Ich diese Vermutung als Furcht artikuliert, bleibt im Text selbst zwar offen. Der zugrunde liegende Begriff der Skepsis (vgl. hierzu auch NK 470, 18–26) als Glaube an die verhüllungsbedürftige „Oberflächlichkeit des Daseins“ (426, 7) verweist allerdings auf Ansichten, wie sie die männlichen Sprechinstanzen vorangehender Abschnitte am Ende des Ersten und zu Beginn des Zweiten Buchs in eigener Sache vertreten, z. B. auf den epikurischen Genuss der Daseins-Oberfläche als einer „bunten, zarten, schauernden Meeres-Haut“ (411, 15) in FW 45 oder an das Bekenntnis in FW 54: „Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber“ (417, 11 f.) sowie die daran anknüpfenden Absagen an die „Wirklichkeit“ (422, 3 u. 23) in FW 57 und FW 58. Die Furcht des Sprechenden „ich“ in FW 64 könnte sich vor diesem Hintergrund auf die eigene ‚Weiblichkeit‘ beziehen (zur Verwandtschaft „der Contemplativen“ mit dem „weiblichen Charakter“ vgl. je-

denfalls FW 72, 430, 13 f.). Zur sexuell motivierten „Skepsis des Weibes“ (429, 23) siehe auch FW 71.

In der Sekundärliteratur lassen sich zwei Haupttendenzen bei der Deutung von FW 64 beobachten: einerseits eine von Derrida, insbesondere seinem *Sporen*-Aufsatz ausgehende Lektüre wie bei Lauretis 1988, 355, Schrift 1990, 99, Menke 1991, 253, Winders 1991, 136 und Menke 1995, 53, andererseits eine Parallelisierung mit dem Motiv der Wahrheit als „Baubo“ (352, 20) bzw. der griechischen ‚Oberflächlichkeit aus Tiefe‘ aus dem später entstandenen Text FW Vorrede 4, so bei Nettlein 1992, 26, Thorgeirsdottir 1996, 170, Menninghaus 1999, 272 f., Higgins 2000, 82 f. und Franco 2011, 121. Bei allen tatsächlich feststellbaren Übereinstimmungen zwischen der weiblich konnotierten „Verhüllung“ der „Wahrheit“ (426, 8 f.) in FW 64 und FW Vorrede 4 – etwa hinsichtlich der mit dem weiblichen Genitale assoziierten „Scham“ (426, 11; vgl. auch 352, 16), die Baubo im Mythos freilich ‚schamlos‘ präsentiert – ist aber noch ein wesentlicher Unterschied im Metapherngebrauch hervorzuheben: Während im hier zu kommentierenden Abschnitt die „Tiefe“ als Verhüllung der „Oberflächlichkeit“ (426, 7 f.) angesprochen wird, erscheint im späteren Text die – vom Sprecher-Wir in der Nachfolge der „Griechen“ (352, 25) beanspruchte – Oberflächlichkeit umgekehrt als Verhüllung der Tiefe. Mabilhe 2009, 128 bezieht FW 64 kontrastiv auf George Eliot.

426, 5 *altgewordene Frauen*] Die Verbindung von alten Frauen und Wahrheit findet sich bei N. des Öfteren, besonders prominent in Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, 84–86. Vgl. auch die Schlussverse von FW Anhang Im Süden, wo das lyrische Ich seine verflossene Liebe zu einem „Weibchen, alt zum Schaudern“, gesteht: „Die Wahrheit‘ hiess dies alte Weib ...“ (642, 10 f.) Lauretis 1988, 255 interpretiert im Ausgang von FW 64 diese Identifikation von Wahrheit und Weib – allerdings ohne jene ‚Altersbeschränkung‘ zu berücksichtigen – wie folgt: „Für Nietzsche entspringt der Skeptizismus der Frau aus ihrer Geringschätzung der Wahrheit. Die Wahrheit interessiert sie nicht. Paradoerweise wird die Frau gerade deshalb zum Symbol der Wahrheit“.

426, 10 *pudendum*] Vgl. Scheller 1807, 2, 2469: von „sich schämen, pudeo“; im Plural: „pudenda [...], Schamglieder“. Vgl. auch Petri 1861, 646: „die Geschlechtstheile, Zeugetheile“.

65.

Hingebung.] Was die Überschrift meint, erhellt aus der Formulierung, wonach manche Frauen – vergeblich – versuchen, einen Mann an sich zu binden,

indem sie ihm „ihre Tugend und Scham anbieten“ (426, 16). Im Fünften Buch spielt das Thema ebenfalls eine Rolle. So kommt FW 361 auf das weibliche „[S]ich geben“ (609, 27) zu sprechen, und FW 363 unterscheidet zwischen „Hingabe“, in der das Wesen der weiblichen Liebe beruhe, und „Hingebung“, mit der offenbar der Geschlechtsakt gemeint ist: „Was das Weib unter Liebe versteht, ist klar genug: vollkommene Hingabe (nicht nur Hingebung) mit Seele und Leib“ (611, 5–7). In FW 65 wird zwar kein solcher Begriffsunterschied angesetzt, stattdessen aber offensichtlich ein Zusammenhang zwischen weiblicher „Hingebung“ im Allgemeinen und sexueller Preisgabe im Besonderen konstatiert – zumindest bei „edle[n] Frauen mit einer gewissen Armuth des Geistes“ (426, 13 f.), die ihrer Hingebung keinen anderen Ausdruck verleihen können. Vorausgesetzt wird auch hier die zeitgenössische Klischeevorstellung von der hingebungsvoll liebenden Frau. Die nur angedeutete Pointe von N.s Text besteht darin, dass Männer aber anders gestrickt sind und sich durch das ihnen dargebrachte Tugend- und Scham-Opfer der in Rede stehenden Frauen nicht zwangsläufig binden lassen, was aus der weiblichen Perspektive, aber zugleich mit einer gewissen Distanz, als „eine sehr schwermüthige Geschichte“ (426, 18 f.) gewertet wird. Auf der Folie des schon erwähnten späteren Textes FW 363 ließe sich die ‚geistige Armut‘ der in FW 65 adressierten Frauen dahingehend deuten, dass sie nicht wissen, dass Männer „unter Liebe [...] etwas Anderes“ (611, 1 f.) verstehen.

In der frühen N.-Rezeption hat man sich wiederholt auf FW 65 berufen, um zu belegen, dass N. kein misogyner Denker sei, sondern vielmehr ein zartes, rücksichtsvolles Verhalten der Männer gegenüber den Frauen gefordert habe; vgl. Stern 1904/05, 281, der von einer „in ihrer Einfachheit fast ergreifend wirkende[n] Schilderung von einem Seelenvorgang mancher Frauen“ spricht, und Jesinghaus 1907, 83, für den es sich um eine Anklage N.s „in tiefem Mitgefühl mit den bedauernswerten Opfern ungezügelter, rohen Trieblebens“ handelt; ähnlich urteilt noch Endres 1938, 75, der hier eine tiefe Einfühlung „in das weibliche Gemüt“ am Werke sieht, wie er sie auch FW 59 unterstellt (vgl. NK 422, 29–423, 1). Als Beiträge zu Frage, ob „women know nobility“, liest Ross 1997, 176 diesen und den folgenden Abschnitt; für Higgins 2000, 83 ist „the fallen woman“ in FW 65 „presented as a heroine“. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht hat Oei 2013, 199 den Text auf die Scham-Problematik bei Sigmund Freud, Stefan Zweig und Arthur Schnitzler bezogen. Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 65 findet sich in N V 4, 20.

426, 13 f. *Es giebt edle Frauen mit einer gewissen Armuth des Geistes, welche*
In der titellosen ‚Reinschrift‘ stand zunächst nur: „Es giebt Frauen, welche“ (M III 6, 264). Zur geistigen Armut, die auf Matthäus 5, 3 anspielt, vgl. NK 484, 21 f.

426, 18 f. *eine sehr schwermüthige Geschichte*] Über die ‚moralisch korrekte‘ Antwort des Mannes auf die Hingebung der Frau, aber auch über die für sie buchstäblich vernichtenden Konsequenzen eines ‚unwürdigen‘ männlichen Verhaltens hätte N. in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* als Referat aus Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) lesen können: „Wie aber wird der Mann, wenn er seiner Natur gemäß handeln will, diese Hingebung erwidern? Das Erste ist, daß er die Aufopferung und Liebe des Weibes in ihrem ganzen Umfange erkennt und würdigt; daß er einsieht, wie sich dieses Weib freiwillig in seine Macht gegeben hat, alle ihre äußeren Schicksale, ihre ganze innere Seelenruhe. In ihre Hingebung an diesen Mann hat die Frau ihren ganzen Werth, ihr ganzes Selbstbewußtsein gelegt. Wenn sie sich in diesem Punkte je erniedrigt fühlen müßte, so wäre grenzenlos, wie ihre Hingebung, ihr Elend. Wenn der Mann einer solchen Liebe für ihn nicht würdig ist, so ist es geschehen um das Selbstgefühl der Frau, das entweder zu niedrig ist, um den Verlust seiner Würde zu empfinden oder in dem Bewußtsein der Erniedrigung zu Grunde geht.“ (Fischer 1869c, 669) Da es in N.s Text ausdrücklich um „edle Frauen“ geht, deutet er am Ende dementsprechend ihr „Elend“ an; allerdings klingt die Formulierung „schwermüthige Geschichte“ deutlich distanzierter als das ‚erniedrigte Zugrundegehen‘ in Fischers Fichte-Paraphrase. Man kann sogar – im Gegensatz zur oben angeführten älteren Sekundärliteratur – einen ironischen Unterton darin vernehmen. Vgl. auch den in FW 71 thematisierten weiblichen ‚Ehrverlust‘ durch vorehelichen Geschlechtsverkehr (bes. NK 429, 4 f.).

66.

Die Stärke der Schwachen.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 234. Abschnitt 66 rekurriert auf das alte Geschlechterstereotyp vom ‚schwachen Geschlecht‘, um dieses – wie der paradoxe Titel schon signalisiert – allerdings dahingehend zu relativieren, dass mit der vorausgesetzten Schwäche der Frauen eine eigene Stärke verbunden sei, die jene zu kompensieren vermag. Der Topos vom ‚schwachen Geschlecht‘ wurde freilich schon vor N. in Frage gestellt, prominent etwa in Goethes Versepos *Hermann und Dorothea* (1797), wo es mit Blick auf die Protagonistin heißt: „Ja, und das schwache Geschlecht, so wie es gewöhnlich genannt wird, / Zeigte sich tapfer und mächtig, und gegenwärtigen Geistes.“ (Goethe 1853–1858, 5, 56) Vgl. auch die 1830 erschienene *Protestation gegen die Redensart: „Das schwache Geschlecht.“* des satirischen Schriftstellers Moritz Gottlieb Saphir, der die Vertauschbarkeit der Rollen des ‚starken‘ und ‚schwachen Geschlecht‘ vorführt, je nachdem, wie

man Stärke definiere: „Wenn das weibliche Geschlecht die Gesetzgeber der Sprache und die alleinherrschende Macht im Reiche der Wörterbücher und und Phraseologie wären, wir Männer hießen eher das schwache Geschlecht, als die Frauen. Ja, wenn Roheit Stärke, und Knochenbau Kraft nennen will, dann, ja dann sind die Männer das starke, und die Frauen das schwache Geschlecht; aber wenn Geduld Stärke, und Gemüthsausdauer Kraft genannt wird, dann ist das weibliche Geschlecht das starke und das männliche das schwache Geschlecht!“ (Saphir 1830, 5) N.s Text betont zwar auch die Stärke des ‚schwachen Geschlechts‘, sieht diese jedoch nicht in vermeintlich typisch weiblichen Tugenden, sondern gerade in einer übersteigerten Inszenierung von weiblicher Schwäche gegenüber den Männern, welche eben dadurch so ‚plump‘ erscheinen sollen, wie sie in Saphirs Artikel porträtiert werden. Als starke ‚Waffe der Frau‘ im ‚Kampf der Geschlechter‘ diene das ostentative Zurschaustellen einer Schwäche, welche in diesem Ausmaß zwar nicht vorhanden sei, die Männer aber zu besonderer Rücksichtnahme nötigen soll. Damit wird den Frauen eine permanente Verstellung attestiert, die in spezifischer Weise auf ihre allgemeine Charakterisierung als „Schauspielerinnen“ (609, 23f.) in Abschnitt FW 361 des Fünften Buchs vorausweist. Vgl. NK 609, 21–24.

Zur Deutung von FW 66 siehe Meyer 1999, 185, die dem Text eine „[b]esondere Angst [...] vor Frauen“ entnehmen will, „die das eingeschränkte Frauenbild ihrer Zeit umkehrten und ihre vorgebliche Schwäche dazu nutzten, sich gegen Männer zu wehren“ – obwohl der Text, im Unterschied zum vorangehenden, explizit „[a]lle Frauen“ (426, 21) nennt. Laut Meyer bewerte FW 66 gerade die weibliche „Stärke, die Nietzsche, obwohl er sich damit selbst widerspricht, nicht leugnet“, als „etwas Negatives, da ihre weibliche Natur dadurch stärker zum Vorschein komme; und diese sei heimtückisch, egoistisch, unvorhersehbar und wild“ (Meyer 1999, 185). Dagegen lobt Rattner 2000, 116 den vorliegenden Abschnitt als „eine feine Beobachtung“, und argumentiert von hier aus dafür, dass N. insgesamt zu Beginn von FW II gegenüber dem weiblichen Geschlecht „viel freundlichere Töne an[schlägt] als anderswo. Er begreift, daß die bisherige Kultur die Frauen geformt und deformiert hat. Sie ließ sie nicht zur ‚Person‘ werden und versagte ihnen fast alle Freiräume. Kein Wunder, daß die Frauen dabei allerlei Untugenden und Schwächen erwarben, die sie im Kampf gegen die Männer einsetzten.“ Ähnlich argumentiert noch Hudgens 2016, 183: „in a system of oppression, those who are oppressed must resort to subterfuge in order to survive.“ Für ambivalent hält Higgins 2000, 83 den Text, in dem zwar „a clever tactic“ beschrieben werde, obschon „Nietzsche is not entirely complimentary to the women he describes“. Vorbehaltlos findet hingegen Oppel 2005, 23 in FW 66 „something with which the writer sympathizes“.

426, 22–24 *ja sie sind erfinderisch in Schwächen, um ganz und gar als zerbrechliche Zierathen zu erscheinen*] In M III 6, 234 korrigiert aus: „und sich als zerbrechliche Zierathen zu geben“.

426, 24 *selbst*] In M III 6, 234 korrigiert aus: „schon“.

426, 24 f. *soll dem Manne*] M III 6, 234: „soll schon dem Manne“.

426, 25 f. *und in's Gewissen schieben.*] In M III 6, 234 nachträglich eingefügt.

426, 26 f. *So wehren sie sich gegen die Starken und alles „Faustrecht“.*] In chias-tischer Analogie zur Titelformulierung könnte man von einer ‚Schwäche der Starken‘ als Möglichkeitsbedingung dieser Gegenwehr sprechen: Die Männer erscheinen so – abgesehen vom Sprecher allerdings, der dies ja zu durchschau-en beansprucht – als anfällig für die weibliche Schwäche-Inszenierung. Vom „Faustrecht“ als dem „Recht des Stärkern“ (Brockhaus 1837–1841, 2, 17), auf dessen metaphorischen Gebrauch hier die Anführungszeichen verweisen, ist bei N. erstaunlich selten die Rede. Die Suche in der eKGWB ergibt außer der vorliegenden Stelle nur noch zwei Treffer: In ZB I, KSA 1, 657, 13 f. werden „Faustrechtssatzungen“, in MA I 614, KSA 2, 348, 9 „Zustände eines Faust-recht-Zeitalters“ erwähnt, wobei der Terminus eine deutlich pejorative Färbung aufweist: als Bezeichnung einer ‚primitiven‘ Rechtspraxis.

67.

Sich selber heucheln.] Im Korrekturbogen noch mit großgeschriebenem „Heucheln“ (Cb, 89; mit rotem Randstrich markiert). Die Titelformulierung findet sich – in korrekter Schreibung – bereits unter einer kürzeren ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 (vgl. N V 7, 83). In der ebenfalls so betitelten ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 236 f.) wurde der Text zunächst aus folgender Variante mit Bleistift korrigiert: „Sie liebt und blickt seitdem mit so ruhigem Vertrauen vor sich hin wie eine Kuh: wehe, wenn ihr Geliebter sie gerade deshalb geliebt hat, weil sie bisher beständig veränderlich und unfassbar war!“ (M III 6, 236) Die drei Fragesätze sowie der Ausrufesatz, mit denen die Druckfassung endet (427, 3–5), sind augenscheinlich nach den Bleistiftkorrekturen hinzugefügt worden, da sie zwar mit Tinte geschrieben wurden, aber unmittelbar an das mit Bleistift Eingefügte anschließen und hinter den ursprünglichen Schlusszeichen („x x“) stehen.

Laut Smitmans-Vajda 1999, 90 zeige der Text, welch „groteske Selbst-Ent-idealisationen und -Verdrehungen“ die „Selbsttäuschung“ der Frau „zur Folge haben“ kann. Allerdings geht es in FW 67 nicht um Frauen, die sich über sich

selbst täuschen, sondern am fiktiven Beispiel einer „Sie“ um die männliche „Bezauberung“ (427, 1), die aufzuhören droht, sobald sie sich ihm ganz ‚hingibt‘ (vgl. FW 65). Deshalb zieht der Sprecher schließlich in Erwägung, ob es für sie nicht besser wäre, „Lieblosigkeit zu heucheln“ (427, 4 f.), um den ‚Liebeszauber‘ aufrechtzuerhalten. Unter der zwar gut zu FW 67 passenden Prämisse, dass die Liebe des Mannes „ein Haben-Wollen ist“, das „jedes Mal mit dem Haben zu Ende“ gehe (612, 12–14), führt im Fünften Buch der Abschnitt FW 363 hingegen die häufige Fortdauer der Liebe auch über dieses Haben hinaus auf die männliche (Selbst-)Täuschung zurück, die Frau doch noch nicht ganz zu ‚besitzen‘. Zur Deutung von FW 67 vgl. auch Donnellan 1976, 396, der den Abschnitt zusammen mit den thematisch verwandten Texten M 379 und M 415 vor dem Hintergrund von La Rochefoucaulds Verständnis von Liebe als „the most extreme expression of selfishness“ liest (hierzu auch NK FW 14). Mit der Unehrlichkeit jener klugen Frauen aus MA I 404, die nur aus ökonomischen Gründen heiraten wollen, parallelisiert Oppel 2005, 23 f. das in FW 67 angeratene Komödienspiel. Als Zeugnis für N.s eigene Liebesunfähigkeit wertet hingegen in autorpsychologischer Sicht Wernik 2018, 82 den Text.

427, 4 f. *Lieblosigkeit zu heucheln? Rät ihr also nicht – die Liebe? Vivat comoedia!*] Diese Sätze notierte N. über dem späteren Titel von FW 67 schon in N V 7, 83.

427, 5 *Vivat comoedia!*] Deutsche Übersetzung: „Es lebe die Komödie!“ Vgl. die in FW 361 als rhetorische Frage vorgetragene These, alle Frauen müssten notwendig „Schauspielerinnen“ (609, 23 f.) sein. Die fiktive „Sie“ in FW 67 hätte dies allerdings erst noch zu lernen.

68.

Wille und Willigkeit.] Das Manuskriptheft M III 4 enthält eine ‚Vorstufe‘, in welcher der „weise Mann“ (427, 9) noch als Zarathustra konzipiert war und der Schlusssatz („Der Jüngling aber folgte ihm nicht.“, 427, 24 f.) fehlt: „Man zeigte Z[arathustra] einen Jüngling: siehe, sagte man das ist Einer, der durch die Weiber verdorben wird! Z[arathustra] schüttelte den Kopf und lächelte. ‚Die Männer sind es, rief er, welche die Weiber verderben: und Alles, was die Weiber fehlen, soll an den Männern gebüßt und gebessert werden – denn der Mann macht sich das Bild des Weibes, und das Weib bildet sich nach diesem Bilde.‘ – ‚Du bist zu mildherzig gegen die Weiber, sagte einer der Umstehenden, du kennst sie nicht!‘ Z[arathustra] antwortete: ‚Des Mannes Art ist Wille, des Weibes Art Willigkeit, – so ist es das Gesetz der Geschlechter, wahrlich!

ein hartes Gesetz für die Weiber! Alle Menschen sind unschuldig für ihr Sein, aber die Weiber sind unschuldig im zweiten Grade: wer könnte für sie des Oels und der Milde genug haben.‘ – Was Oel! Was Milde! rief ein Anderer aus der Menge; man muss die Weiber besser erziehen! – ‚Man muß die Männer besser erziehen,‘ sagte Z[arathustra] und winkte dem Jünglinge, daß er ihm folge.“ (M III 4, 152 f.) Vgl. hierzu Montinari 1982, 90.

Obwohl Zarathustra bzw. der in der Druckfassung aus ihm gewordene „weise Mann“ eine Ansicht über das Geschlechterverhältnis vertritt, die von der anwesenden „Menge“ nicht geteilt wird, erscheint das zugrunde liegende Frauenbild dennoch keineswegs ‚unzeitgemäß‘. Nur die behauptete Notwendigkeit der besseren Männer-Erziehung entspricht nicht der Meinung der „Umstehenden“; mit der Vorstellung von der naturgegebenen Unterordnung des „Weibes“ unter den Mann hingegen liegt der ‚Weise‘ zumindest ganz auf der Linie der in Europa während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch herrschenden Ansicht (vgl. auch NK FW 65). Die Frauenbewegung, die sich für die Gleichberechtigung der Geschlechter einsetzte, begann sich damals gerade erst zu formieren. In N.s späteren Texten findet die zu den ‚modernen Ideen‘ gezählte „Frauenfrage“ (KGW IX 4, W I 6, 78, 5 = NL 1885, 45[6], KSA 11, 710, 14) durchaus Erwähnung, aber kritisch bis ablehnend. Im Brief an Köselitz vom 20. Juli 1886 schreibt er beispielsweise: „Man hat gut sich wehren gegen Frauen-Emancipation“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 724, S. 213, Z. 64 f.). N. hatte wohl 1878 die von Jenny Hirsch angefertigte Übersetzung von John Stuart Mill: *Die Hörigkeit der Frau* erworben, die auch eine *kurze Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage von der Uebersetzerin* enthielt (das Buch hat sich aber nicht in N.s Bibliothek erhalten, vgl. NPB 390). Im Fünften Buch spielt FW 363 auf die Frauenemanzipation an (vgl. NK 610, 30–32) und vertritt mit Blick auf ein geschlechtsspezifisch verschiedenes Liebesverständnis ähnliche Thesen wie der ‚weise Mann‘ in FW 68 (allgemein zur Genderthematik in FW siehe Higgins 1995).

Merkwürdigerweise haben mehrere Interpreten in FW 68 gleichwohl feministische Affinitäten N.s ausmachen wollen, so etwa Kaufmann 1981/82, 117 f., der (im Zusammenhang mit FW 71 und FW 361) meint, dasjenige, was hier über die Frauen gesagt wird, „gibt ihm [N.] großes Ansehen und sollte von Feministinnen in Betracht gezogen werden, welche die Tendenz haben, ihn herabzusetzen.“ Tatsächlich liegt eine ganze Reihe von feministischen N.-Interpretationen vor, die ihrem Gegenstand durchaus etwas abgewinnen können (vgl. mit Blick auf Simone de Beauvoir NK FW 363), wie etwa der Reader von Oliver/Pearsall 1998 zeigt. Higgins 2000, 84 versucht, FW 68 von dem Verdacht freizusprechen, es handle sich um „an ‚essentialist‘ characterization of gender“. Aber ihr Argument, dass der Weise „speaks in a descriptive tone“, ist

nicht sonderlich überzeugend, verkündet er doch eine unumstößliche Norm: „so ist es das Gesetz der Geschlechter“ (427, 17). Noch Stegmaier 2012b, 431 behauptet, FW 68 heble den „angeblichen Natur-Gegensatz“ der Geschlechter aus: „Nach dem Weisen ist es ‚ein hartes Gesetz für das Weib‘, und nicht die Natur ist für es verantwortlich, die Männer tragen die Schuld, ‚den Weibern‘ die Schuld dafür zu geben“. Dabei stellt der Weise jedoch weder in Frage, dass das „Gesetz der Geschlechter“ ein ‚Naturgesetz‘ sei, noch behauptet er, dass die Männer an diesem „Gesetz“ schuld seien; vielmehr soll gerade die Schuld der Männer an der vermeintlichen Verdorbenheit der Frauen deren ‚naturgesetzliche‘ Unterordnung bestätigen: Die Schuldlosigkeit der Frauen besteht nach dem Weisen eben in ihrer Unverantwortlichkeit für ihr ‚verdorbenes‘ Tun und Sein, für das die Männer allein zur Rechenschaft zu ziehen seien, da ihnen von Natur aus die Herrschaft über die Frauen zukomme. Vgl. hierzu bereits die – abgesehen von der vorschnellen Identifizierung der Figur des weisen Mannes mit N. selbst – treffende Feststellung von Hoyer 2002, 348, dem zufolge der „geschlechtstontologische“ Text zwar zeigt, „wie sehr die Frauen Projektionsflächen männlicher Fantasien sind, aber [...] nicht am Zustand der ‚imaginierten Weiblichkeit‘“ selbst rüttelt, wonach Frauen der Erziehung durch Männer bedürfen: „Das weibliche Geschlecht wird von der Aufgabe, ein eigenhändiges Selbstbild zu entwerfen, dispensiert.“ Punktuell zu FW 68 vgl. ferner Birenbaum 1992, 131, Schaeffer 2000, 317, Kaufer 2001, 155, Oppel 2005, 161, Bailey 2010, 59, Hudgens 2016, 184 und Verkerk 2019, 132. Die titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ findet sich in M III 6, 210.

427, 13 f. *der Mann macht sich das Bild des Weibes, und das Weib bildet sich nach diesem Bilde*] Anspielung auf 1. Mose 1, 27: „Und GOtt schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde GOttes schuf er ihn; und er schuf sie ein Männlein und Fräulein.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 2) Indem N. dem „weisen Manne“ (427, 8) dieses abgewandelte Zitat aus dem Alten Testament in den Mund legt, lässt er nicht nur die Vorstellung eines Schöpfergottes außen vor, sondern erklärt gleichsam den Mann zum Schöpfer des „Weibes“. Vgl. hierzu auch die Anspielung auf Genesis 2, 21 f. in GD Sprüche und Pfeile 13: „Der Mann hat das Weib geschaffen – woraus doch? Aus einer Rippe seines Gottes, – seines ‚Ideals‘ ...“ (KSA 6, 61, 4 f.) Die Formulierung, der Mann habe die Frau geschaffen, findet sich auch schon in Alphonse Karrs Roman *Une heure trop tard* von 1849; vgl. NK 6/1, S. 237 f. Dass die Männer die Frauen „erfunden“ haben, schreibt unter Verweis auf N. auch Beauvoir 1951, 207.

427, 16–18 *Des Mannes Art ist Wille, des Weibes Art Willigkeit, – so ist es das Gesetz der Geschlechter, wahrlich! ein hartes Gesetz für das Weib!*] Vgl. Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, 85, 31–34: „Das Glück des Mannes heisst:

ich will. Das Glück des Weibes heisst: er will. / „Siehe, jetzt eben ward die Welt vollkommen!“ – also denkt ein jedes Weib, wenn es aus ganzer Liebe gehorcht.“ Vgl. auch FW 363, wo ganz ähnlich über das Geschlechterverhältnis behauptet wird: „Was das Weib unter Liebe versteht, ist klar genug: vollkommene Hingabe [...]. Der Mann, wenn er ein Weib liebt, will von ihm eben diese Liebe“ (611, 5–12). Zu den Quellen und zeitgenössischen Kontexten dieses Frauenbildes, hinter dem Diprose 1989, 30 auch ein „wishful thinking on Nietzsche's part“ vermutet, vgl. den entsprechenden Stellenkommentar. Ähnlich wie der ‚weise Mann‘ in FW 68 – bzw. noch ausführlicher – macht der Sprecher in FW 363 auf „das Harte, Schreckliche, Räthselhafte, Unmoralische dieses Antagonismus“ (612, 1 f.) aufmerksam, ohne dies doch für veränderbar zu halten. In der frühen N.-Rezeption wurden derartige Äußerungen oft, ohne die figurenperspektivischen Brechungen zu beachten, als Belege für ein konservatives Frauenbild N.s gewertet, mit dem sich die Sekundärautoren identifizieren konnten. Vgl. z. B. Jesinghaus 1907, 49 f.: „Ja, Nietzsche verlangt – und das sollte man nur recht verstehen und beherzigen – die unbedingte Herrschaft des Mannes über die Frau [...] – vorausgesetzt natürlich immer, daß normale Verhältnisse vorliegen. Das sind Anschauungen, die gar nicht neu sind. Im Alten Testament spricht Gott zu Eva: ‚Dein Wille soll deinem Manne unterworfen sein, – er soll dein Herr sein‘“. Der Hinweis auf 1. Mose 3, 16 ist für FW 68 insofern interessant, als Gott dies nach dem Sündenfall zu Eva sagt; dagegen spricht sich der „weise Mann“ (427, 16) im Folgenden für die menschliche – und zumal für die weibliche – Unschuld aus.

427, 18–20 *Alle Menschen sind unschuldig für ihr Dasein, die Weiber aber sind unschuldig im zweiten Grade*] Der fiktive „weise Mann“ verneint mit der von ihm behaupteten Daseins-Unschuld aller Menschen die dem ‚Sündenfall‘ (1. Mose 3 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 3 f.) entsprungene erbliche Schuld des Menschen, der zufolge etwa in Römer 3, 23 dekretiert wird: „Denn es ist hier kein Unterschied; sie sind allzumal Sünder“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 183). Die potenzierte Unschuld der „Weiber“ widerspricht überdies dem biblischen Sündenfall-Mythos, wonach die versucherische Schlange in Eva die Lust auf die verbotene Frucht erregt, so dass die Frau als Ursprung der Sünde gelten konnte wie etwa bei Jesus Sirach: „Die Sünde kommt her von einem Weibe“ (Sirach 25, 32 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 979). Das Unschuldigsein der Frau „im zweiten Grade“ folgt in FW 68 hingegen aus ihrer ‚natürlichen‘ Unterordnung unter den Mann, der somit die Verantwortung für sie trage.

427, 22 *man mus die Weiber besser erziehen!*] Auch wenn der Weise dagegenhält: „Man muss die Männer besser erziehen“ (427, 22 f.), scheint doch zumin-

dest die Sprechinstanz im benachbarten Abschnitt FW 71 in sexualpädagogischer Hinsicht Verbesserungsbedarf bei der ‚Frauenerziehung‘ anzumahnen.

427, 24 f. *Der Jüngling aber folgte ihm nicht.*] Während der Satzsatz in der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ in M III 4, 152 f. noch fehlt bzw. ohne Entsprechung ist, steht er in der ‚Vorstufe‘ in N V 7, 83 isoliert: „Aber der Jüngling folgte ihm nicht“. KSA 14, 246 verweist auf Matthäus 19, 22 als Prätext, wo es über einen Jüngling, der von Jesus aufgefordert wurde, seinen ganzen Besitz zu verschenken und ihm zu folgen, heißt: „Da der Jüngling das Wort hörte, ging er betrübt von ihm; denn er hatte viele Güter.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 26) Dass der weise Mann in FW 68 „indirekt auf Jesus zu verweisen scheint“, bemerkt vor diesem Hintergrund auch Hödl 2009, 401.

69.

Fähigkeit zur Rache.] Vgl. die titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 202, in der N. die eingeklammerte Schlussbemerkung „die chinesische Rache“ (vgl. 428, 6) nachträglich hinzugefügt hat. Sie fehlt noch in der aus dem Herbst 1881 stammenden ‚Vorstufe‘ in M III 4, 140 f. Wie Orsucci 2003 nachgewiesen hat, kannte N. die „chinesische Rache“ aus Leopold Katschers Werk *Bilder aus dem chinesischen Leben* von 1881, das er sich von seinem Verleger Ernst Schmeitzner im Juni 1881 zuschicken ließ (vgl. den Brief an Schmeitzner vom 21. Juni 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 118, S. 94, Z. 17 f.). Dort heißt es in dem Kapitel „Selbstmorde“: „Ein [...] häufiger Selbstmordgrund ist bei der weiblichen Bevölkerung in der in Folge der Ausübung der Vielweiberei eine grosse Rolle spielenden Eifersucht zu suchen. Die allermeisten Selbstmorde aber dürften die Ergebnisse von Zänkereien und falschen Beschuldigungen sein. Die Empfindlichkeit der Chinesen in diesem Punkte geht äusserst weit. Gray erzählt, dass ein gewisser Ho Akau, Beschliesser der englischen Consulatskirche zu Kanton, eines Tages vom Gärtner des alten Faktoreigartens beschuldigt wurde, dessen Kanarienvogel umgebracht zu haben. Ho Akau wies die Beschuldigung zurück und erklärte, das Thierchen sei von einer Ratte getötet worden. Der ob des Verlustes seines Lieblings tiefbetrübte Gärtner wollte diese Erklärung nicht gelten lassen und wiederholte seine ursprüngliche Behauptung. Der gekränkte Beschliesser nahm sich dies so sehr zu Herzen, dass er in den Kirchturm ging und sich dort entleibte. Die hochentwickelte Empfindlichkeit für Beleidigungen, die so viele Chinesen in den Tod treibt, schliesst nicht immer Rachegefühle aus; in dem vorstehend angeführten Falle z. B. mochte Ho Akau auch die Nebenansicht gehabt haben, durch seinen Selbstmord dem Gärtner einen Possen anzuthun und Unannehmlichkeiten zu bereiten. Es kommt

aber auch vor, dass Jemand sich das Leben einzig und allein in der Absicht nimmt, an anderen Personen Rache zu üben. Ein Beispiel hievon war in der ‚Pekinger Zeitung‘ vom 19. Juni 1872 zu lesen: ‚Eine aus vier Personen bestehende Familie stürzte sich, nachdem sie ihre Beschwerden niedergeschrieben, in einen Brunnen, um sich an einem Verwandten zu rächen, der sie um einen Theil einer Erbschaft betrogen und ihr auch sonst Unrecht gethan hatte.‘“ (Katscher 1881, 235 f.)

Über die Rache als Rechtsinstitut bei verschiedenen Völkern konnte sich N. überdies umfassend in Albert Hermann Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* informieren, die er für seine persönliche Bibliothek erwarb und ausweislich zahlreicher Lesespuren und (allerdings erst 1883 angefertigter) Exzerpte gründlich studierte. Vgl. die Abschnitte „Rache“ (§ 40) und „Blutrache“ (§ 41) in Post 1880–1881, 1, 140–158, wo mehrfach (alt)chinesische Rachepraktiken bzw. -regularien angeführt werden. Nach Post ist die Rache eine anthropologische Universalie; sie liege in der Natur des Menschen: „Ueberall wirkt die Rache mit der Kraft eines Naturgesetzes. Nichtausübung derselben ist identisch mit Unterdrückung oder Vernichtung der Individualität.“ (Ebd., 141) Das könnte die Folie für die in FW 69 zum Ausdruck gebrachte Geringschätzung desjenigen bilden, „der zur Rache weder das Vermögen noch den guten Willen hat, – gleichgültig ob Mann oder Weib.“ (427, 30–428, 1) Zur spezifisch weiblichen Rache, wie sie der Text anschließend in den Blick nimmt, produziert Derrida 1986, 136 folgenden Galimathias: „So verfährt die Distanz, wenn sie die Frau der ihr eigenen Identität entkleidet, den ritterlichen Philosophen aus dem Sattel wirft, es sei denn, er empfängt von der Frau selbst zwei Sporen, Stilstöße oder Dolchstöße, deren Austausch dann die sexuelle Identität verwirrt“; siehe hierzu Verkerk 2019, 161. Vgl. zu FW 69 außerdem Diprose 1989, 30, Schaeffer 2000, 323 und Kaufer 2001, 158.

70.

Die Herrinnen der Herren.] Zwei ‚Vorstufen‘ aus dem Herbst 1882 nennen noch einen konkreten Namen, hinter dem sich die italienische Opernsängerin Marietta Biancolini Rodriguez (1846–1905) verbirgt: Die erste Aufzeichnung steht in N V 7, 171: „Die mächtigen Altstimmen (wie die der Biancholini als Romeo) geben mir den Begriff von königlichen herrschenden Frauen (aber durchaus nicht von Romeo’s und männlichen Liebhabern – das Mütterliche und Hausfrauenhafte überwiegt) Grandiose Entschließungen, Opferungen, Entsagungen, die ganze hohe Seele des Weibes war mir im Klang dieser Stim-

men, – aber alles Weib.“ Das andere Notat lautet etwas ausführlicher: „Von königlichen mächtigen Frauen habe ich bisher allein einen Begriff durch Altstimmen auf dem Theater bekommen (zb. durch die Biancholini) Zwar sollten sie nach der Absicht des Theaters gewöhnlich nicht diesen Begriff, sondern den von männlichen Liebhabern zb von Romeo's erwecken – aber dies thaten sie bei mir niemals: ich hörte immer das Mütterliche Hausfrauenhafte hindurch: aber die ganze hohe Seele des Weibes, seine Fähigkeit zu grandiosen Entschlüssen Opferungen Entgegnungen Plötzlichkeiten klang mir aus solchen Stimmen heraus – ein Ideal, dem gewiß auch hier und dort 'in der wirklichen Welt' mehr entspricht als ein Stimmenklang.“ (M III 5, 48)

Das „Beispiel“ des „Romeo“ (428, 20), das auch in der Druckfassung angeführt wird, lässt sich vor diesem Hintergrund präziser bestimmen: Gemeint ist nicht die – zu N.s Zeit nur ausnahmsweise weiblich besetzte (vgl. Hirsch 1868) – Romeo-Rolle aus Shakespeares berühmter Liebestragödie, sondern diejenige aus Vincenzo Bellinis Opera seria *I Capuleti e i Montecchi*, deren Libretto von Felice Romani verfasst und die 1830 in Venedig uraufgeführt wurde. Marietta Biancolini gab nicht nur 1864 in dieser Oper ihr Debüt in der Rolle des Romeo, sondern sang letztere wiederholt und erlangte vor allem mit ihr Bekanntheit weit über Italien hinaus (vgl. Kutsch/Riemens/Rost 2003, 405). Im Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW berichteten etwa die *Signale für die musikalische Welt* (S. 565) von den großen Erfolgen der Sängerin in dieser Rolle. N. erwähnt sie sonst allerdings nie – anders als Bellini, der in FW 77 namentlich vorkommt; vgl. NK 432, 26–31. An Heinrich Köselitz vom 6. November 1881 schreibt N. aus Genua, er habe „Bellini's Giulietta e Romeo“, wie er die Oper nennt, im dortigen „Theater“ gleich „4 mal“ besucht (KSB 6/KGB III 1, Nr. 165, S. 138, Z. 8–10).

Ein paar Jahre später, in seiner zuerst 1888 erschienenen Schrift *Jenseits des Gotthard*, schildert Josef Victor Widmann, der 1886 mit einer von N. begeistert aufgenommenen Rezension zu JGB hervortrat (vgl. NK 5/1, S. 31 f.), die Wirkung der Biancolini, die er 1885 als Romeo gesehen und gehört hat: „Artig fügte sich's, daß, gerade als wir in Verona waren, das Ristoritheater [nachdem es wegen einer Influenza-Welle vor Saisonende geschlossen worden war] eröffnet und die Oper ‚Montecchi und Capuletti‘ von Bellini gegeben wurde. [...]/48/ [...] Der Romeo wird bekanntlich von einer Dame gesungen. Aber solche gewaltige Altstimmen wie der Contrealt der Signora Biancolini Rodriguez wachsen einfach nicht auf unserer Seite der Alpen, so gut wie die Orangen bei uns nicht wachsen. Es war eine Stimme, mit der an männlicher Stärke kein mir bekannter Tenor hätte rivalisieren können. Ihre höchsten Triumphe feierte daher die Künstlerin in jenen gewaltigen Momenten, wo Romeo im Kampfesmut den Feinden herausfordernd entgegentritt oder wo der Schmerz um die

ihm Entrissene seine wildeste Verzweiflung entfesselt hat. Das Theater donnerte von den tumultuösen Applausen bei solchen Stellen, und wir selbst fanden diese tobenden Ausbrüche des Beifalls nicht übertrieben.“ (Widmann 1897, 47 f.)

Widmann beurteilt die weibliche Männer-Rolle also ganz anders als das sprechende Wir/Ich in N.s Text, nach dessen eigener ästhetischer „Erfahrung“ sich der Opernkomponist ja „verrechnet“, der von einer Kontra-Altstimme die „Wirkungen“ eines „idealen männlichen Liebhabers[s]“ erwartet (428, 19–22). Interessanter- bzw. vertrackterweise ist aber die abschließende, von der persönlichen „Erfahrung“ ohne Umschweife auf das gesamte Publikum schließende Feststellung „Man glaubt nicht an diese Liebhaber“ (428, 23 f.), da diese zu mütterlich und hausfrauenhaft seien, keineswegs radikal desillusionierend gemeint. Vielmehr soll damit die andere, eingangs dargestellte Theater-Illusion, die von diesen Kontra-Altstimmen ausgehe, gerade bestätigt werden: „wir glauben“ beim Hören solcher Stimmen zwar nicht an ihre Männlichkeit, zu der ‚uns‘ die Oper überreden will, wohl aber an die Existenz von herrschaftlichen, ‚übermännlichen‘ Frauen, an die „wir“ wiederum „für gewöhnlich“ – außerhalb des Theaters, wie die Druckfassung skeptischer als die ‚Vorstufen‘ vermerkt – „nicht glauben“ (428, 10 f.). Diese Illusion wird demzufolge durchaus erzeugt, wenngleich das Theater bzw. der Komponist sie gar nicht intendiert. Man glaube zwar nicht an „den idealen männlichen Liebhaber“ (428, 19 f.), der hier präsentiert werden soll, aber dafür umso mehr an das „Beste vom Manne“, das in jenen Kontra-Altstimmen ungewollt „zum leibhaften Ideale geworden ist“, nur eben „über das Geschlecht“ und damit also auch über die geschlechtliche Liebe „hinaus“ (428, 15–17).

Mit FW 70 konnte die bisherige N.-Forschung trotz oder wohl eher wegen dieser Vertracktheit nicht besonders viel anfangen; die spärlichen Deutungsansätze fallen widersprüchlich aus. Während Le Rider 1985, 135 und Diprose 1989, 31 f. den Abschnitt als Beleg für N.s antifeministische Einstellung lesen, führt die Lektüre von Nussbaumer-Benz 1996, 126 zu dem Schluss, N. erträume sich hier einen „weiblichen Gegen-Alexander“. Damit ist wiederum die Lesart von Oppel 2005, 95 kompatibel, „that gender roles might be reversed“, und Hudgens 2016, 156 spricht sogar von einem „shockingly progressive claim“ in FW 70, den sie so beschreibt: „Nietzsche admits the possibility of higher women, but finds that media representations of women discourage society from seeing women as capable of higher things.“ Verkerk 2019, 132 stellt den Text mit FW 60 und FW 74 zu einer Trias zusammen, die angeblich zeige, dass Frauen „are required to act out a character to gain a man’s love“. Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 70, die noch Korrekturen und Varianten aufweist, findet sich in M III 6, 158 f.

428, 15 *Herrschaft über Männer*] Diese Wendung motiviert – und konterkariert zugleich – den Titel des Abschnitts. Was hier unter das Vorzeichen einer Theater- und Opern-Illusion gestellt wird, „an die wir für gewöhnlich nicht glauben: [...] dass es irgendwo in der Welt Frauen [...] geben könne“ (428, 10–13), die über Männer zu herrschen vermögen, war in der philosophischen Geschlechtertheorie des späten 18., frühen 19. Jahrhunderts umgekehrt geradezu ein Gemeinplatz: Die Frauen galten tatsächlich als ‚Herrinnen der Herren‘. So schreibt Kant in seiner 1798 publizierte *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: „Die Frau will herrschen, der Mann beherrscht sein (vornehmlich vor der Ehe). Daher die Galanterie der alten Ritterschaft.“ (AA VII, 306) Im Abschnitt *Ueber die Weiber* von Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Erstausgabe 1851) heißt es ähnlich, wenngleich ohne voreheliche Spezifikation: „Der Mann strebt in Allem eine direkte Herrschaft über die Dinge an, entweder durch Verstehen, oder durch Bezwingen derselben. Aber das Weib ist immer und überall auf eine bloß indirekte Herrschaft verwiesen, nämlich mittelst des Mannes, als welchen allein es direkt zu beherrschen hat.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 655) Auch Bogumil Goltz streicht in seiner Abhandlung *Zur Charakteristik und Naturgeschichte der Frauen* (Erstausgabe 1859) die im Geschlechterverhältnis obwaltende Dialektik von Dienst und Herrschaft heraus, wie sie sich vor allem an der Ehe zeige: „Wer recht zu dienen versteht, versteht zu herrschen. Wer diese Weltwahrheit nicht begreifen kann, der mag die Ehe studiren; jede Frau erlangt so weit Herrschaft über den Mann, als ihre Tugenden und Dienste gehen; wiewohl nicht bestritten werden kann, daß zu ihnen auch Jugend, Schönheit und Liebenswürdige gehört [...]. Das wäre also auch die Lösung von der Frauen-Emancipation. Die Männer regiren die Welt und die Frauen ihre Männer. Was wollen sie noch mehr!“ (Goltz 1859, 223 f.)

Man sieht hieran, dass die topische Vorstellung vom privaten Beherrschtwerden der Männer durch ihre Frauen nicht zuletzt dazu diente, die Forderung nach einer öffentlichen Gleichberechtigung des weiblichen Geschlechts als unnötig abzuweisen. N., der sich in verschiedenen Texten seit seiner ‚mittleren‘ Schaffensphase ebenfalls mit der „Emancipation der Frauen“ beschäftigt (MA I 416, KSA 2, 274, 15; vgl. u. a. auch NL 1882, 3[1], KSA 10, 106, 18), legt dem sprechenden Wir im vorliegenden Abschnitt jedoch eine Ansicht in den Mund, der zufolge die weibliche „Herrschaft über Männer“ eine nur ästhetisch eröffnete Möglichkeit darstellt, an die im gewöhnlichen Leben nicht geglaubt werde und die überdies auch gar nicht vom „Theater und [...] Musiker“ (428, 21 f.) intendiert sei. Die faktische Unmöglichkeit einer Herrschaft der Frau über den Mann behauptet anhand eines konkreten fiktiven Falles FW 227.

428, 15–17 *weil in ihnen das Beste vom Manne, über das Geschlecht hinaus, zum leibhaften Ideale geworden ist*] Dieser Passus, der an den Eröffnungsab-

schnitt des Siebenten Hauptstücks („Weib und Kind“) von MA I erinnert („Das vollkommene Weib ist ein höherer Typus des Menschen, als der vollkommene Mann: auch etwas viel Selteneres“, MA I 377, KSA 2, 265, 4–6), legt einen weiteren Prätext für das Motiv der ‚Frauen-Herrschaft‘ nahe: Goethes Dialog *Die guten Weiber*, der unter dem Titel *Die guten Frauen als Gegenbilder der bösen Weiber, auf den Kupfern des dießjährigen Damenalmanachs in Cottas Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1801* veröffentlicht wurde. Auf das Plädoyer des Gesprächsteilnehmers Seyton für die Gleichberechtigung der Frauen („der Ausspruch: ‚Er soll dein Herr seyn‘ ist die Formel einer barbarischen Zeit, die lange vorüber ist“), reagiert sein Dialogpartner Armidoro zustimmend, und er lenkt den Gedanken in eine Richtung weiter, die direkt zur – ästhetisch induzierten – Vorstellung von der herrschaftlichen Frau als ‚übergeschlechtlichem‘ Ideal-Mann in N.s Text zu führen scheint: „Es ist keine Frage, daß bei allen gebildeten Nationen die Frauen im ganzen das Uebergewicht gewinnen müssen; denn bei einem wechselseitigen Einfluß muß der Mann weiblicher werden und dann verliert er [...]; nimmt dagegen das Weib von dem Manne etwas an, so gewinnt sie; denn wenn sie ihre übrigen Vorzüge durch Energie erheben kann, so entsteht ein Wesen, das sich nicht vollkommner denken läßt.“ Darauf repliziert Seyton, der sich „in so tiefe Betrachtungen“ bisher noch „nicht eingelassen“ habe, er sehe es jedenfalls „für bekannt an, daß eine Frau herrscht und herrschen muß“ (Goethe 1853–1858, 19, 376 f.).

71.

Von der weiblichen Keuschheit.] Ein Nachlass-Notat thematisiert ebenfalls die sexualpädagogisch bedingte „Paradoxie“ des Lebens von Frauen im 19. Jahrhundert, allerdings noch ohne milieuspezifische Einschränkung auf die „vornehmen Frauen“ (428, 29 f.): „Das Leben der Frauen hat eine sehr anreizende Paradoxie: es läuft auf einen Akt hinaus, der das gerade Gegentheil aller Schamhaftigkeit und ihres ganzen durch Erziehung angestrebten Denkens ist. Was Wunder, daß für sie alles Mirakel wird, und mit dieser Paradoxie zusammenhängt!“ (NL 1880/81, 8[69], KSA 9, 398) In einer später entstandenen Aufzeichnung wird der beim „Weibe“ festgestellte Widerspruch von Erziehung und Lebenspraxis mit dem allgemeinen Sinn von Moral verglichen: „Paradoxie im Weibe und seiner Erziehung – sehr geheimnißvoll und interessant. – Diesen Sinn hat alle Moral“ (NL 1881, 12[110], KSA 9, 596; Handschrift in N V 7, 141). Dieser Vergleich entspricht der bei N. wiederholt vertretenen These, der zufolge (christliche) Moralerziehung und (gesundes, starkes) ‚Leben‘ einen unüberwindlichen Gegensatz darstellen. Die Textvarianten in der ‚Vorstufe‘ M III 4,

140 und der noch titellosen ‚Reinschrift‘ M III 6, 110 f. sind in KSA 14, 246 f. nicht vollständig verzeichnet. Vgl. ferner die ‚Vorstufe‘ in N V 5, 25.

Laut Kaufmann 1981/82, 117 f., der FW 71 mit FW 68 zusammenstellt und überdies auf FW 361 aus dem Fünften Buch bezieht, zeigt „Aphorismus 71 im einzelnen, wie Männer Frauen Unrecht getan haben“; der Text eigne sich insofern gut als Pflichtlektüre für „Feministinnen“, die dadurch über N. umlernen könnten (vgl. NK FW 68). Mit Kaufmanns englischsprachiger Übersetzung in Nietzsche 1974, 128 setzt sich Winders 1991, 130 auseinander. Sieht Diprose 1989, 30 die Quintessenz des hier zu kommentierenden Textes in der Auffassung von „silence and retreat“ als „avenues of resistance woman have to the power of interpretation“, so deutet ihn Smitmans-Vajda 1999, 104 f. als Reflexion der Prägung weiblichen Selbstverständnisses „durch *Erziehung* und *Gewohnheiten*“. Mit normativem Anspruch ausgestattet wird FW 71 in den Lesarten von Higgins 2000, 84, für die N. hier „suggests that women’s education is important“, und Hoyer 2002, 348, der noch präzisiert: „die sexuelle Aufklärung“ in der „Mädchenerziehung“. Etwas deskriptiver erscheint der Text wieder bei Verkerk 2019, 132, der unter Beachtung der darin angesprochenen Milieuspezifik aufmerksam macht auf „the adverse psychological impact this lack [of sexual education of upper-class women] had on them“.

428, 29 f. *Erziehung der vornehmen Frauen*] KSA 14, 246 vermerkt zwar das fehlende Adjektiv in der ‚Reinschrift‘, nicht aber die dortige Unterstreichung des Passus (vgl. M III 6, 110). Zur Frauenerziehung vgl. schon FW 68, wo ein ‚weiser Mann‘ darauf insistiert, dass ihr die Männererziehung vorausgehen müsse.

429, 1 *in eroticis*] Deutsche Übersetzung: „in Liebesdingen“.

429, 4 f. *Alle „Ehre“ des Weibes steht im Grunde nur hier auf dem Spiele*] Vgl. die „sehr schwermüthige Geschichte“ (426, 18 f.), von der in FW 65 die Rede ist. Eine junge Frau, die vorehelichen Geschlechtsverkehr hat, „verliert“ nach zeitgenössischer Auffassung „ihre weibliche ehre“, wie es in Grimm 1854–1971, 4, 975 heißt: „wie man auch sagt sie fällt, kommt zu fall“. Vgl. auch NK 357, 8. Zur kulturellen Relativierung dieser Auffassung siehe den Eingangspassus von NL 1880, 3[119], KSA 9, 82, 21–29: „Ein Mädchen, das ihre Jungfernschaft hingiebt, ohne daß der Mann feierlich vorher vor Zeugen geschworen hat, das ganze Leben nicht mehr von ihr zu lassen, gilt nicht nur für unklug: man nennt sie unsittlich. Sie folgte nicht der Sitte, sie war nicht nur unklug, sondern auch ungehorsam, denn sie wußte, was die Sitte gebietet. Wo die Sitte nicht so gebietet, wird das Betragen eines Mädchens in jenem Falle auch nicht als unsittlich bezeichnet, ja es giebt Gegenden, wo es sittlich genannt wird, seine Jungfernschaft vor der Ehe zu verlieren.“

429, 5 was] In Cb, 92 mit Randstrich markiert: „Was“.

429, 9–16 *Wie mit einem grausigen Blitzschlage in die Wirklichkeit und das Wissen geschleudert werden, mit der Ehe – und zwar durch Den, welchen sie am meisten lieben und hochhalten: Liebe und Scham im Widerspruch ertappen, ja Entzücken, Preisgebung, Pflicht, Mitleid und Schrecken über die unerwartete Nachbarschaft von Gott und Thier und was Alles sonst noch! in Einem empfinden müssen!*] Im Korrekturbogen geändert aus: „Wie mit einem grausigen Blitzschlage in die Wirklichkeit und das Wissen geschleudert zu werden, mit der Ehe – und zwar durch den, welchen sie am meisten lieben und hochhalten: Liebe und Schamlosigkeit im Bunde zu finden, ja Entzücken, Preisgebung, Pflicht, Mitleid und Schrecken über die unerwartete Nachbarschaft von Gott und Thier und was Alles sonst noch! in Einem empfinden zu müssen!“ (Cb, 92) Gemeint ist die zu Schamgefühlen führende Konfrontation frisch verheirateter, aber unaufgeklärter Frauen mit der Sexualität. Dass „jedes Weib, wenn beim Generationsakte überrascht, vor Schaam vergehn möchte“, hätte N. noch genereller – und ganz ohne Reflexion der sozialhistorischen Bedingtheit von Sexualmoralen – bei Schopenhauer 1873–1874, 6, 338 lesen können. Ausdrücklich nimmt Schopenhauer aber die Schwangerschaft von der weiblichen Sexualscham aus: „daher denn auch jedes andere Zeichen des vollzogenen Coitus das Weib im höchsten Grade beschämt; nur allein die Schwangerschaft nicht.“ (Ebd., 339) Schopenhauer begründet dies auf eine Weise, die der am Ende von FW 71 aufgestellten These von den „Kinder[n]“ als „Apologie“ der ‚befleckten‘ Frau schon recht nahe kommt: „Dies ist daraus zu erklären, daß [...] die Schwangerschaft, in gewissem Sinne, eine Tilgung der Schuld, welche der Coitus contrahirt, mit sich bringt, oder wenigstens in Aussicht stellt.“ (Ebd.) Vgl. explizit (kritisch) hierzu MA II WS 17, KSA 2, 551–553.

429, 16 f. *Da hat man in der That sich einen Seelen-Knoten geknüpft, der seines Gleichen sucht!*] Vgl. die ‚Vorstufe‘ hierzu in N V 7, 46: „Da hat man wahrlich einen Seelen-Knoten geknüpft, der seines Gleichen nicht hat“. Einen anderen, tragisch-moralischen „Knoten“ will im Dritten Buch das sprechende Ich von FW 153 eigenhändig und für Menschenhand unlösbar „in’s Dasein hinein[ge]knüpft[]“ haben (496, 4 f.).

429, 16–33 *Da hat man in der That sich einen Seelen-Knoten geknüpft, der seines Gleichen sucht! Selbst die mitleidige Neugier des weisesten Menschenkenners reicht nicht aus, zu errathen, wie sich dieses und jenes Weib in diese Lösung des Räthfels und in diess Räthsel von Lösung zu finden weiss, und was für schauerliche, weithin greifende Verdachte sich dabei in der armen aus den Fugen gerathenen Seele regen müssen, ja wie die letzte Philosophie und Skepsis des Weibes an diesem Punkte ihre Anker wirft! – Hinterher das selbe tiefe Schweigen wie vorher:*

und oft ein Schweigen vor sich selber, ein Augen-Zuschliessen vor sich selber. – Die jungen Frauen bemühen sich sehr darum, oberflächlich und gedankenlos zu erscheinen; die feinsten unter ihnen erheucheln eine Art Frechheit. – Die Frauen empfinden leicht ihre Männer als ein Fragezeichen ihrer Ehre und ihre Kinder als eine Apologie oder Busse, – sie bedürfen der Kinder und wünschen sie sich, in einem ganz anderen Sinne als ein Mann sich Kinder wünscht. – Kurz, man kann nicht mild genug gegen die Frauen sein!] In der ‚Vorstufe‘ M III 4, 140 heißt es stattdessen kürzer: „in der That, man hat sich da ein schauerliches Seelenmysterium geschaffen, und die Neugier selbst der weisesten Menschenkenner kann nicht errathen, wie tausendfach verschieden jedes Weib sich in diese Räthsel-lösung zu finden weiß – namentlich, da ein tiefes Schweigen nachher wie vorher darüber beobachtet wird. – Fehlte dieser Reiz, wie langweilig wären uns die Frauen!“ An prominenter Stelle wird der behauptete Zusammenhang von „Weib“, „Räthsel“, „Lösung“ und „Kind“ noch pointierter zum Ausdruck gebracht. Basierend auf verschiedenen Entwürfen in nachgelassenen Notaten aus der Erscheinungszeit der Erstausgabe von FW (vgl. NL 1882, 3[1], KSA 10, 68, 21 f., NL 1882/1883, 4[38], KSA 10, 118, 22 f. und NL 1882/1883, 5[1], KSA 10, 195, 21 f.) heißt es in Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, 84, 22–85, 2: „Alles am Weibe ist ein Räthsel, und Alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heisst Schwangerschaft. / Der Mann ist für das Weib ein Mittel: der Zweck ist immer das Kind.“ Dass freilich – zumindest in metaphorischem Sinne – auch Männer schwanger werden können, ist die These des unmittelbar folgenden Abschnitts FW 72. Auf N.s eigene Schreib- und Denkweise, in der „alles Fragwürdige [...] als nie abschließbarer Versuch aufgegeben bleibt“, appliziert Greiner 1972, 43 in einer selbstreferentiellen Lesart die chiasmatische Verschränkung von Rätsellösung und Lösungsrätsel im vorliegenden Passus (vgl. 429, 19 f.).

429, 23 *Skepsis des Weibes*] Vgl. FW 64. Auf den Zusammenhang beider Texte hinsichtlich der weiblichen (sexuellen) „Skepsis“ machen auch Oppel 2005, 96, Franco 2011, 121 und Vivarelli 2015, 76 aufmerksam.

429, 29–32 *Die Frauen empfinden leicht ihre Männer als ein Fragezeichen ihrer Ehre und ihre Kinder als eine Apologie oder Busse, – sie bedürfen der Kinder und wünschen sie sich, in einem ganz anderen Sinne als ein Mann sich Kinder wünscht.*] Vgl. NK 429, 9–16. Ein Notat in N V 7, 40 stellt hierzu eine ‚Vorstufe‘ dar: „Die Frauen empfinden leicht ihre Männer als eine Anklage und ihre Kinder als eine Apologie – sie bedürfen der Kinder in einem ganz anderen Sinn als ein Mann ‚sich‘ Kinder wünscht“.

429, 30 f. *oder Busse*] In M III 6, 111 fehlt diese Alternative.

429, 33 *Kurz, man kann nicht mild genug gegen die Frauen sein!]* Dieser letzte Satz, der an das joviale Votum des ‚weisen Mannes‘ aus FW 68 gemahnt („wer

könnte für sie [die ‚Weiber‘] des Oels und der Milde genug haben“, 427, 20 f.), fehlt noch in M III 6, 111. Für Hudgens 2016, 186 spricht das Schlussplädoyer gegen die notorische These, N. sei „a vicious misogynist“.

72.

Die Mütter.] Seine eigentümliche Pointe gewinnt der Titel erst durch den Schluss des vorletzten Satzes, der die kunstschaftenden „Contemplativen“ als „die männlichen Mütter“ bezeichnet (430, 13–15). Der Titel mag zunächst aber andere Assoziationen aufrufen wie das Mutterbild in der bürgerlichen Familie, die Debatte um das Mutterrecht (vgl. Bachofen 1861) oder die „Mütter“ als mythische Ursprungssphäre in Goethes *Faust II* (aus dem am Schluss der Korrekturbogenfassung noch wörtlich zitiert wurde; vgl. NK 430, 15 f.). Dieser Erwartungshorizont wird durch den Titel zwar aufgespannt, aber im Text unterlaufen. Zur ästhetisch-intellektuellen Metaphorik von Schwangerschaft und Gebären, wie sie im vorliegenden Abschnitt vor dem Hintergrund eines Tier-Mensch-Vergleichs entwickelt wird, aber auch sonst öfter bei N. (so bereits in MA II VM 63 u. M 552) bzw. in FW (siehe NK 619, 3–6 und NK 628, 10–12) vorkommt, vgl. Parkes 1994, 231–243, Hough 1997, 142–148, Purtschert 2006, 137–146 und Därmann 2015; direkt zu FW 72 Smitmans-Vajda 1999, 151, Kaufer 2001, 162, Del Caro 2004, 211 f., Oppel 2005, 205, Marton 2010, 290, Vivarelli 2015, 77, Hudgens 2016, 186 und Verkerk 2019, 160. In FW 72 klingen mehrere Aspekte an, die in verschiedenen nachweislichen Lektüren N.s zur Sprache kommen. Als mögliche Prätexte sind insbesondere Alfred Espinas' *Die thierischen Gesellschaften* (1879), Georg Heinrich Schneiders *Der thierische Wille* (1880), aber auch Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (1851/1862) sowie Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (1869) in Betracht zu ziehen.

Eine zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ zu FW 72 lautet: „Bei den Thieren gilt das Weibchen als das produktive Wesen. Vaterliebe giebt es nicht (aber so etwas wie Liebe zu den Kindern einer Geliebten und Gewöhnung an sie.) – Die Weiber haben an den Jungen Befriedigung der Herrschsucht, ein Eigenthum, eine Bestätigung, etwas Verständliches – dies alles ist Mutterliebe. Die Schwangerschaft hat die Weiber milder und abwartender und furchtsamer gemacht.“ (M III 1, 91)

430, 2–4 *Die Thiere denken anders über die Weiber, als die Menschen; ihnen gilt das Weibchen als das productive Wesen.*] Einerseits verwischen durch die Wortwahl („denken“, „Weiber“) in diesem Eingangssatz übliche Grenzziehungen zwischen Mensch und Tier, andererseits wird zugleich ein wesentlicher

Unterschied in Bezug auf das weibliche Geschlecht behauptet und damit doch wieder ein recht strikte Grenze gezogen. Zum *e contrario* evozierten Stereotyp, wonach beim Menschen das männliche Geschlecht produktiv bzw. aktiv, das weibliche hingegen rezeptiv bzw. passiv sei, vgl. den zweiten Paragraphen von Schopenhauers aphoristisch-essayistischer Abhandlung *Ueber die Weiber*, der mit den Worten beginnt: „Schon der Anblick der weiblichen Gestalt lehrt, daß das Weib weder zu großen geistigen, noch körperlichen Arbeiten bestimmt ist. Es trägt die Schuld des Lebens nicht durch Thun, sondern durch Leiden ab, durch die Wehen der Geburt, die Sorgfalt für das Kind, die Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin seyn soll.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 649) Dass diese Ansicht lexikonfähig war, belegt der Artikel zum Lemma „Frauen“ in Brockhaus 1875–1879, 6, 826, wo es heißt: „der Mann ist stark im Handeln, Mittheilen und Befruchten, das Weib im Dulden, Empfangen und Gebären“.

Dass es sich um eine historisch-kulturell bedingte Konzeptualisierung des Geschlechterverhältnisses handeln könnte, reflektiert die pauschalisierende Sprechinstanz in N.s Text ebenso wenig wie die Möglichkeit spezifischer Unterschiede innerhalb der Artenvielfalt des Tierreichs. Die Formulierung der These vom Anders-Denken der Tiere über die „Weiber“ als „productive Wesen“, die auf eine ‚aktivierende‘ Umwertung des Gebärens hinausläuft, erfolgt dabei ihrerseits aus männlicher Sicht und konterkariert so ein Stück weit ihren Gehalt: „Die Thiere“ bezeichnen hier ja nur – ebenso wie „die Menschen“ – die Individuen männlichen Geschlechts, die somit einen Vorrang zugeschrieben erhalten. Schopenhauers misogynen Diktum vom „Manne, als welcher der eigentliche Mensch ist“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 650), schimmert hier palimpsestartig durch; entsprechend erscheint bei N. auch ‚das Männchen als das eigentliche Tier‘. Erst in der zweiten Hälfte des Abschnitts wird schließlich deutlich, worauf der Sprecher mit der angeblich von den (männlichen) Tieren anerkannten weiblichen Produktivität hinauswill: auf einen Vergleich mit dem Schaffen der (männlichen) Künstler, der allerdings hinkt bzw. mit Argumentationsbrüchen einhergeht (vgl. NK 430, 9–15).

430, 4–6 *Vaterliebe giebt es bei ihnen nicht, aber so Etwas wie Liebe zu den Kindern einer Geliebten und Gewöhnung an sie.*] Dass es (im Unterschied zum Menschen) bei Tieren generell keine „Vaterliebe“ gebe, steht quer zu zahlreichen Ausführungen in zeitgenössischen zoologischen und philosophischen Werken, die N. besaß und studierte. Zu Beginn des von ihm ausweislich der hinterlassenen Lesespuren zumindest partiell durchgearbeiteten Abschnitts „Väterliche Liebe“ in Espinas’ *Thierischen Gesellschaften* heißt es sogar: „Das Männchen spielt allerdings mit seinem Eintritt in die Familie eine so überwiegende Rolle, dass es sogar das Weibchen in seiner Sorge um die Nachkommen-

schaft ersetzt.“ (Espinas 1879, 380) Dies führt Espinas zunächst anhand der Fische aus; so weiß er etwa zu berichten, „dass das Männchen des Seehasen über den von seiner Genossin gelegten Eiern wacht und seine Jungen auf dem Rücken auf das hohe Meer führt.“ (Ebd., 382) Espinas entwickelt schließlich eine „Hypothese über die Ursache der väterlichen Liebe“, der zufolge „überall, wo die Befruchtung eine äussere ist [wie bei Fischen] und die Art eine gewisse Höhe der Intelligenz besitzt, das Männchen an den Sorgen der Erziehung teilnimmt.“ (Ebd., 396) Dass dies, wie es bei N. heißt, nicht aus „Vaterliebe“, sondern bloß aus „Liebe zu den Kindern einer Geliebten und Gewöhnung an sie“ geschehe, zieht Espinas nicht in Erwähnung. Allerdings könnte N. aufgrund selektiver Lektüre die zitierten Aussagen auch überlesen haben; die entsprechenden Seiten weisen zumindest keine Lesespuren auf. Solche finden sich erst wieder dort gehäuft, wo Espinas auf seines Erachtens wenig intelligente Vögel zu sprechen kommt, bei denen die Männchen kaum „väterliche Liebe“ an den Tag legen. Mit Randstrichen und Unterstreichungen versehen hat N. eine Stelle, wo berichtet wird, dass „die väterliche Liebe bei manchen [Vögeln], z. B. bei den Truthähnen, so schwach ist, dass sie die Eier verzehren und das Weibchen zwingen sie zu verstecken. [...] Das Männchen ist also weniger Vater als Herr“ (ebd., 404; N.s. Unterstreichungen, außerdem mit Randstrichen versehen). Zu Espinas’ „Besprechung der Vaterliebe“ im Tierreich vgl. kritisch Schneider 1880, 263.

Eher auf die Gemeinsamkeiten als auf die Unterschiede in der „Vaterliebe“ bei Tier und Mensch hebt Hartmann 1869, 168 ab, unter Bezugnahme auf Beispiele, die sich auch bei Espinas finden. Allerdings hält er den „Instinct der Vaterliebe“ bei Tieren wie bei Menschen für „schwächer[]“ als den der Mutterliebe: „Nur hin und wieder nimmt bei den Thieren der männliche Theil an der Sorge für die Nachkommenschaft Theil. So macht der männliche Lachs eine Grube für die Eier des Weibchens, die er zuscharrt, wenn sie befruchtet sind; bei den meisten monogamischen Vögeln hilft das Männchen beim Nestbau, brütet abwechselnd, oder füttert das brütende Weibchen, vertheidigt die Eier, und nimmt an Pflege, Ernährung und Beschützung der Jungen Theil. Aehnliches kommt auch bei Menschen vor. Es ist eine gewöhnliche Erscheinung, dass Männern alle kleinen Kinder auf’s Höchste zuwider sind, und dieser Widerwille auf einmal aufhört, wenn sie selber welche haben. Es ist also wohl kein Zweifel, dass es einen, wenn auch schwächeren Instinct der Vaterliebe giebt [...]; trotzdem aber glaube ich, dass bei der Vaterliebe theils die Pflicht, der Anstand und die Sitte, theils die Gewohnheit, theils bewusste freundschaftliche Zuneigung die Hauptursachen abgeben, und der Instinct eines Theiles nur in früherer Jugend, andernteils aber in Momenten der Gefahr für das Kind hervortritt.“ Wenngleich FW 72 wiederum suggeriert, beim Menschen gebe es, anders als im Tierreich, echte „Vaterliebe“, wird dies doch nicht weiter ausgeführt.

430, 6–9 *Die Weibchen haben an den Kindern Befriedigung ihrer Herrschsucht, ein Eigenthum, eine Beschäftigung, etwas ihnen ganz Verständliches, mit dem man schwätzen kann: diess Alles zusammen ist Mutterliebe*] Zur „Mutterliebe“ im Tierreich vgl. Espinas 1879, 318–326; Espinas betont einen gewissen Vorrang der mütterlichen Liebe gegenüber der väterlichen, indem er erklärt, dass „nur auf den höheren Stufen des Thierreichs das Männchen constant in die Familie eintritt, dass bis dahin das Weibchen mit den Jungen allein die Gesellschaft bildet“, und er folgert daraus: „Um die Familie erklären zu können, muss man also zuerst die mütterliche Liebe erklären“ (ebd., 318). Die im zu kommentierenden Passus angeführten ‚Bestandteile‘ der tierischen Mutterliebe finden sich jedoch bei Espinas nicht; eher erinnern sie noch an Schopenhauers Begründung der menschlichen Mutterliebe: „Zu Pflegerinnen und Erzieherinnen unserer ersten Kindheit eignen die Weiber sich gerade dadurch, daß sie selbst [...] Zeit Lebens große Kinder sind [...]. Man betrachte nur ein Mädchen, wie sie, Tage lang, mit einem Kinde tändelt, herumtanzt und singt, und denke sich, was ein Mann, beim besten Willen, an ihrer Stelle leisten könnte.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 650)

Tatsächlich findet bei N. durch die Wortwahl („schwätzen“) eine Vermengung von Tier und Mensch statt, die schon zur Betrachtung der menschlichen Mütter („Weiber“; 430, 11) im nächsten Satz überleitet. Gemeinsamkeiten zwischen tierischer und menschlicher Mutterliebe stellt denn auch die N. bekannte zeitgenössische Literatur zum Thema her. So werden beide von Hartmann 1869, 165 f. nicht nur enggeführt, sondern überdies auch auf Verhaltensweisen hin perspektiviert, die der bei N. genannten „Herrschsucht“ entsprechen: „Man beobachte nur, wie eine Katze ihre Jungen erzieht, schmeichelnd und lohnend, zurechtweisend und strafend, ob es nicht das getreue Abbild der menschlichen Erziehung durch ungebildete Mütter ist; selbst in den kleinsten Zügen bestätigt /166/ sich diese Parallele, z. B. in dem Genuss, den die Mutter in dem komisch altklugen Selbstgefühl ihrer Ueberlegenheit sichtlich zur Schau trägt. / [...] Man frage sich nun, ob beim Menschen wirklich die Mutterliebe etwas Anderes als bei den Thieren sein soll“. Aufgegriffen und fortgeführt werden Hartmanns parallelisierende Überlegungen zur tierischen und menschlichen Mutterliebe von Schneider 1880, bes. 66–95 u. passim (von N. mit zahlreichen Randstrichen versehen).

430, 9–15 *sie ist mit der Liebe des Künstlers zu seinem Werke zu vergleichen. Die Schwangerschaft hat die Weiber milder, abwartender, furchtsamer, unterwerfungslustiger gemacht; und ebenso erzeugt die geistige Schwangerschaft den Charakter der Contemplativen, welcher dem weiblichen Charakter verwandt ist: – es sind die männlichen Mütter.*] In dieser ästhetischen Erweiterung des Gedankengangs, der dadurch auf seine eigentliche Pointe zusteuert, wird die terti-

sche Perspektive auf „das Weibchen als das productive Wesen“ (430, 3f.) offensichtlich aufgegeben. Die zeitgenössische stereotype Vorstellung vom passiven, leidenden, devoten ‚Weib‘, die eingangs indirekt den – männlichen – „Menschen“ (430, 3) attestiert wurde, setzt der Sprecher nunmehr seinerseits wie selbstverständlich voraus, indem er diese vermeintlich allgemeinen weiblichen Eigenschaften auf die „Schwangerschaft“ zurückführt (wobei als irritierendes Moment bleibt, dass damit ein anderer Zustand der „Weiber“ vor derselben angenommen zu sein scheint). Über die Metapher der „geistige[n] Schwangerschaft“, die N. von Susemihl 1855, 209 übernommen haben könnte (vgl. NK KSA 6, 284, 14–16) und häufiger verwendet (so schon in MA II VM 216, KSA 2, 470, 21–25) erfolgt eine Analogisierung „des Künstlers“ bzw. „der Contemplativen“ – zur „grossen Schwangerschaft“ auch der Philosophen vgl. GM III 8, KSA 5, 355, 22f. – mit den Frauen, die paradoxerweise zugleich auf der strikten Trennung dieser beiden Personengruppen basiert. Denn indem die Künstler/Kontemplativen als „die männlichen Mütter“ erscheinen, werden Frauen ja gerade von der ästhetischen Sphäre ausgeschlossen, welche allein Männern zugänglich sei. Im Hintergrund steht hier nicht nur Schopenhauers Theorem von der „reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen“ und damit auch zur Hervorbringung schöner Kunst „erfordert ist“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 245), sondern auch seine Auffassung, wonach „das weibliche Geschlecht das unästhetische“ ist (Schopenhauer 1873–1874, 6, 654): „Weder für Musik, noch Poesie, noch bildende Künste haben sie wirklich und wahrhaftig Sinn und Empfänglichkeit“, so „daß die eminentesten Köpfe des ganzen Geschlechts es nie zu einer einzigen wirklich großen, ächten und originellen Leistung in den schönen Künsten haben bringen, überhaupt nie irgend ein Werk von bleibendem Werth haben in die Welt setzen können“ (ebd., 655). Dass auch Frauen Subjekte des Kunstschaffens bzw. der Kontemplation sein könnten, zieht die Sprechinstanz von FW 72 dementsprechend überhaupt nicht in Erwägung.

Als ‚männliche Mutter‘ – sogar als tierische – präsentiert sich übrigens das sprechende N.-Ich in EH Also sprach Zarathustra 1, wo es über das retraktierte Werk heißt: „Rechne ich [...] von jenem Tage [als er im August 1881 in der Nähe von Surlej den Gedanken der ewigen Wiederkunft ‚empfangen‘ habe] an vorwärts, bis zur plötzlichen und unter den unwahrscheinlichsten Verhältnissen eintretenden Niederkunft im Februar 1883 [...] so ergeben sich achtzehn Monate für die Schwangerschaft. Diese Zahl gerade von achtzehn Monaten dürfte den Gedanken nahelegen, unter Buddhisten wenigstens, dass ich im Grunde ein Elefanten-Weibchen bin.“ (KSA 6, 335, 23–336, 6) Vgl. auch schon das Notat NL 1884, 26[286], KSA 11, 226, 18 f., das mit den Worten beginnt: „Ich, wie ein Elefanten-Weibchen, mit einer langen Schwangerschaft behaftet“. Zu N.s nicht ganz zuverlässigen Elefanten-Quellen siehe NK 6/2, S. 537.

Die Vorstellung, die – männlichen – Künstler seien als Gebärende, als Mütter ihrer Werke aufzufassen, weist eine lange Traditionsgeschichte auf, wie bereits Lloyd 1984, 21 f. ausgehend von Platons *Symposion* gezeigt hat. Vgl. auch den Überblicksartikel von Begemann 2014 sowie mit Blick auf die bildende Kunst der Renaissance Pfisterer 2014. In der Ästhetik um 1800 begegnet die Gebärmeteraphorik für den künstlerischen Produktionsprozess ebenfalls. Prägnant ist etwa das Diktum aus Johann Wilhelm Ritters *Fragmenten aus dem Nachlasse eines jungen Physikers* (1810): „Die Kunst scheint das Gebären des Mannes zu seyn [...]. Das Weib gebiert Menschen, der Mann das Kunstwerk.“ (Ritter 1810, 108) Auch noch nach – und zumindest teilweise vermittelt durch – N. ist die ästhetisch-poetologische Gebärmeteraphorik in der Moderne präsent. In ihrem 1899 publizierten Essay *Der Mensch als Weib* schreibt Lou Andreas-Salomé dem Künstler ein „Glück geistiger Schwangerschaft“ zu und betont: „Nicht zufällig ist es, daß man Künstlern so oft weibliche Eigenschaften anmerkt“, um freilich zugleich eine fundamentale Differenz zwischen Künstlern und Frauen zu behaupten: „Indessen, so nahe Künstler und Weib sich dadurch auch treten, so findet doch nur im Künstler diese Ähnlichkeit sich innerhalb einer wirklichen geistesproduktiven Kraft, die ihm neben seinem praktisch männlichen Mannestum verliehen ward gleich einer Königskrone, die ihm alle Dinge untertan macht. Im Weibe hingegen ist die Wesensgrundlage, die ihm [dem Künstler] so ähnlich sieht, nur eine Seite ihrer Art, praktisch da zu sein, – ihrer Art zu leben, nicht aber eine besondere Geistesbefähigung, von diesem Leben Werke abzulösen.“ (Andreas-Salomé 1899, 232) In ihrem N.-Buch attestiert Andreas-Salomé N. nicht nur selbst „ins Grosse gesteigert [...] etwas Weibliches“, sondern zitiert in der dazugehörigen Fußnote auch ausdrücklich aus FW 72, um die Auffassung vom „weibliche[n] Genie“ zu belegen (Andreas-Salomé 1894, 43; hierzu Weiershausen 2004, 191 f.). Vgl. ebenfalls Rilkes Bemerkung in seinen *Briefen an einen jungen Dichter* (1929): „Und auch im Mann ist Mutterschaft, scheint mir, leibliche und geistige; sein Zeugen ist auch eine Art Gebären, und Gebären ist es, wenn er schafft aus innerster Fülle.“ (Rilke 1996, 526) In FW wird die Schwangerschafts- und Geburtsmetaphorik erneut im Fünften Buch aufgegriffen, namentlich in FW 369 und FW 376.

430, 13 *Contemplativen*] In Cb, 93 rot markiert: „Contemplationen“. Zu den „Contemplativen“ vgl. NK FW 301.

430, 15 f. *Bei den Thieren gilt das männliche Geschlecht als das schöne.*] Im Korrekturbogen stand stattdessen als Schlusssatz zuerst noch folgendes Zitat aus Goethes *Faust II*, V. 6217: „Die Mütter! Mütter! S’klingt so wunderbar!“ (Cb, 93) N. hat dieses Zitat gestrichen und darunter den von der Druckfassung noch leicht abweichenden Schlusssatz geschrieben: „Bei den Thieren ist das männli-

che Geschlecht das schöne Geschlecht.“ (Ebd.) Als Informationsquelle hierfür kommen wieder Espinas' *Thierische Gesellschaften* in Frage, wo N. lesen konnte: „Dasselbe allgemeine Gesetz, dass das männliche Thier glänzender geschmückt ist, als das Weibchen, und dass die Entstehung seines glänzenden Gewandes mit seiner Paarungszeit zusammenfällt, bestätigt sich sowohl bei den Vögeln, wie bei den Säugethieren. Wir können deshalb mit Bestimmtheit behaupten, dass die Farben im ganzen geschlechtlichen Thierreiche eine Hauptrolle bei der Bewerbung der Geschlechter spielen; nur beschränkt sich dieser Schmuck vorwiegend auf das Männchen, je höher das Thier steht“ (Espinas 1879, 277; der zweite Satz von N. mit Randstrich markiert). Espinas resümiert: „Unsere Erfahrungen berechtigen uns zu dem Schlusse, dass fast im ganzen Thierreiche die Gestalt des Männchens sich modificirt, um die Phantasie des Weibchens anzuregen“ (ebd., 280), dass auch und gerade „die Kämpfe zu Ehren der Weibchen in den meisten Fällen mehr Demonstrationen ästhetischer Art sind, in denen die stolze Schönheit der Männchen sich zeigen soll“ (ebd., 311). N.s Formulierung spielt darauf an, dass in seinem kulturellen Horizont beim Menschen umgekehrt das weibliche Geschlecht als das schöne gilt; vgl. Meyer 1874–1884, 2, 828: „das schöne Geschlecht, die Frauen“. Vor diesem Hintergrund korrespondiert N.s Schlusssatz insofern mit dem Eingangssatz, als dem dort im Vergleich mit dem Menschen behaupteten Andersdenken der Tiere über das weibliche Geschlecht nun auch noch ein anderer Stellenwert des männlichen Geschlechts im Tierreich zur Seite gestellt wird.

Die These von der größeren Schönheit männlicher Tiere gegenüber den weiblichen, mit der der Abschnitt trotz des dadurch formal geschlossenen Rahmens inhaltlich recht abrupt endet, findet sich bei N. auch noch nach der ersten Veröffentlichung von FW und wird im Nachlass im Hinblick auf die bei Espinas genannte Funktion für die Paarung weiter ausgeführt. In einer Aufzeichnung vom Sommer 1883, die sich aus kulturalanthropologischer Perspektive mit dem Verhältnis der Geschlechter beschäftigt und dabei ebenfalls auf den Tier-Mensch-Vergleich zurückgreift, ist folgende Überlegung enthalten: „Bei den Thieren sind die Weibchen nicht geschmückt, die Schönheit gehört den Männchen zu – die Begehrenden und Kämpfenden werden schön. [...] / Die höhere Schönheit der Weiber unter Menschen beweist, daß die Weiber hier die kämpfenden und begehrenden sind; sie verstehen sich leicht darauf, den Mann zu erobern. Bei den Thieren nimmt die männliche Intelligenz zu durch den Geschlechtstrieb.“ (NL 1883, 8[6], KSA 10, 327, 30–327, 5) Die hier implizierte Schlussfolgerung, dass es beim Menschen umgekehrt sei, also die männliche Intelligenz durch den Geschlechtstrieb abnehme, lässt abermals einen Bezug auf Schopenhauer vermuten, der in seiner Abhandlung *Ueber die Weiber* gerade mittels dieser These zu erklären sucht, weshalb beim Menschen das weibli-

che Geschlecht – fälschlicherweise – als das schöne gelte: „Das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breithüftige und kurzbeinige Geschlecht das schöne nennen konnte nur der vom Geschlechtstrieb umnebelte männliche Intellekt: in diesem Triebe nämlich steckt seine [des weiblichen Geschlechts] ganze Schönheit.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 654) Vgl. auch folgende ‚Vorstufe‘ in N V 7, 75, wo N. offenbar noch nicht mit Blick auf die Tiere, sondern auf den Menschen notiert: „Die Männer schöner als die Frauen.“

73.

Heilige Grausamkeit.] Titellose, sonst schon nahezu identische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 88. Von Erzählduktus bzw. -struktur und Figurenkonstellation her ähnelt die kurze Narration den Abschnitten FW 32 und FW 68, die im Entwurfsstadium zunächst noch Zarathustra zum Protagonisten hatten; eine stärker thematische Nähe wiederum ergibt sich zu FW 26, auch wenn es jetzt nicht um Grausamkeit gegen schwache Greise, sondern gegen kranke Säuglinge geht: Die „Denkweise“ des im zu kommentierenden Abschnitt auftretenden ‚grausamen Heiligen‘ erfordert ebenso wie die des Philosophen in FW 32 „eine harte Haut“ (403, 26 f.), insofern er einem ratsuchenden Vater die Tötung seines krank zur Welt gekommenen Kindes empfiehlt. Seine Empfehlung erinnert damit an das Ausleseverfahren des Ältestenrats (γερονσία) im antiken Sparta, das nur die kräftigen, gesunden Neugeborenen überlebten. Vgl. hierzu auch Vivarelli 2015, 77, die darin eine Vorbereitung der im Zweiten Buch alsbald folgenden „Abschnitt[e] über die Griechen“ sieht. Zugleich weist der Text wie bereits FW 26 voraus auf den in späteren Texten N.s mehrfach verhandelten Motivkomplex der ‚Schwachen‘, ‚Kranken‘ und ‚Missratenen‘, der N. wirkungsgeschichtlich als philosophischen Vorläufer des Eugenik- und Euthanasie-Gedankens im späten 19., frühen 20. Jahrhundert erscheinen ließ (vgl. Weingart/Kroll/Bayertz 1992, 70–72), der entsprechend auch von den Nationalsozialisten für ihre Programmatiken der ‚Rassenhygiene‘ und ‚Vernichtung unwerten Lebens‘ vereinnahmt wurde (vgl. Grätz 2021). Einige Texte N.s erwiesen sich hierfür in der Tat als anschlussfähig. Vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, wo es unter der Überschrift „Moral für Ärzte“, ‚unmoralisch‘ heißt: „Eine neue Verantwortlichkeit schaffen, die des Arztes, für alle Fälle, wo das höchste Interesse des Lebens, das aufsteigenden Lebens, das rücksichtsloseste Nieder- und Beiseite-Drängen des entartenden Lebens verlangt – zum Beispiel für das Recht auf Zeugung, für das Recht, geboren zu werden, für das Recht, zu leben ...“ (KSA 6, 134, 14 u. 22–27; vgl. NK 6/1, S. 496 f.; allgemein zu *Wert und Unwert des Lebens bei Nietzsche* vgl. Thüning 2003.)

Dass „Missgeburten“ zu „vernichten“ seien, „um nicht die Propagation des Zurückgebliebenen Misrathenen zu fördern“, formuliert bereits die nachgelassene Aufzeichnung NL 1876/1877, 23[59], KSA 8, 424, 13–15. Ausführlicher und noch nachdrücklicher lautet ein spätes Nachlass-Notat, das sogar Zeugungsverhinderungen (durch Zwangssterilisation?) vorsieht: „Es giebt ~~In allen~~ Fällen, wo ein Kind ein Verbrechen 'sein würde' ist,:' bei chronisch Kranken u Neurasthenikern / dritten Grades,:' 'Was hat man da zu thun?' ~~wo anderer-~~ ~~seits~~ 'es ~~umsonst wäre, wollte man Ihnen Von solchen Sie zur Keuschheit über-~~ reden, etwa mit Hülfe von Parsifal-Musik' dem Geschlechtstrieb überhaupt ein Veto entgegenzusetzen bloß auf fromme / Wünsche hinauslaufen würde 'ihnen Keuschheit predigen u Seelenzauber mag immerhin versucht werden: der Übelstand [ist], daß die Unfähigkeit, sich zu beherrschen mit zu den Folgen ihres Gesamt-⁻ (– dieser Trieb hat bei ~~derartig Schlechtweggekommenen~~ sogar oft eine wider=⁼liche Erregbarkeit –) 'verfalls gehört, während die Erregbarkeit ~~von~~ ist die Forderung zu stellen, daß die Zeugung verhindert wird. 'Diese Forderung sollte mit allen Mitteln zu einem Gesetz u. kateg[orischen] Imperativ erhoben werden: die' Die Gesellschaft / kennt wenige dergestalt dringliche u grundsätzliche Forderungen. Hier genügt nicht nur die Ver-/achtung, die gesellschaftliche Ehrlosigkeits-Erklärung als Mittel, eine niederträchtige Schwächlichkeit des / Charakters im Zaum zu halten,-M': M' an dürfte 'hier', ohne Rücksicht auf 'Herkunft' Stand, Rang u 'Bildung' Cultur, mit den / härtesten 'Zwangsmitteln' Vermögensstrafen, 'vor allem' ~~unter Umständen~~ mit dem Verlust der ‚Freiheit‘, mit Clausur / gegen derartige 'Triebe' Verbrechen vorgehn. Ein Kind in die Welt setzen, in der man selbst kein / Recht zu sein hat, ist 'unendlich' schlimmer als ein Leben nehmen. ~~Der Syphilitiker, der ein Kind macht,~~ 'Du sollst nicht tödten ist ein Gesetz der Naivetät gegen: du sollst nicht' / 'zeugen ... Ich nenne einen Syphil[itiker] der ein Kind macht, – einen Pessimisten der That. [er bleibt nicht nur, wie Sch. 'der Christ' auf halbem Wege stehen, er macht den / Werth des Daseins thatsächlich geringer, – er verdirbt das Leb Leben [...]]'“ (KGW IX 9, W II 6, 132, 3–31 = NL 1888, 15[3], KSA 13, 401, 12–12)

Allerdings argumentiert der ‚grausame Heilige‘ in FW 73 nicht als eugenischer Zeugungs- und Züchtungstheoretiker mit Blick auf die Gesellschaft bzw. Generationenfolge. Vielmehr weist er einerseits die Schuld an der Krankheit des Kindes dem Vater zu, der nicht den rechten Zeitpunkt der Zeugung abgewartet habe, und wirft andererseits zum Schluss die euthanastische Frage auf, ob es „nicht grausamer“ wäre, das kranke Kind „leben zu lassen“, als es zu töten (430, 29 f.). Dass „Nietzsche [...] recommends infanticide“, wie Doyle 2018, 225, Anm. 10 schreibt, lässt sich aus diesen Worten der fiktiven Figur freilich nicht so einfach ableiten.

430, 19 *geborenes*] M III 6, 88: „gebornes“.

430, 20 *es ist elend*] M III 6, 88: „er ist elend“.

430, 24–26 *so wirst du nie wieder ein Kind zeugen, wenn es nicht an der Zeit für dich ist, zu zeugen*] Offensichtlich setzt der Heilige voraus, dass der Vater zu einer anderen Zeit ein gesundes Kind hätte zeugen können (die Mutter scheint hingegen keine Rolle zu spielen). Ein generelles Zeugungsverbot verhängt der Heilige jedenfalls nicht über den Vater, sondern er verurteilt nur dessen angeblich ‚gedankenlose‘ Zeugung zur Unzeit. Ähnlich hebt auch Zarathustra in seiner Rede „Von Kind und Ehe“ auf die Zeugungs-Motivation des Vaters ab: „Du bist jung und wünschst dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen darf? / Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Also frage ich dich. / Oder redet aus deinem Wunsche das Thier und die Nothdurft? Oder Vereinsamung? Oder Unfriede mit dir? / Ich will, dass dein Sieg und deine Freiheit sich nach einem Kinde sehne. Lebendige Denkmale sollst du bauen deinem Siege und deiner Befreiung. / Über dich sollst du hinausbauen. Aber erst musst du mir selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele.“ (Za I, KSA 4, 90, 5–15)

74.

Die Erfolglosen.] In M III 1, 60 findet sich folgende ‚Vorstufe‘: „Frauen ohne Erfolg: solche, welche in Gegenwart dessen, den sie lieben, unruhig, unsicher werden und zuviel sprechen. Die Männer lieben eine gewisse heimliche und phlegmatische Zärtlichkeit.“ Vgl. auch die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 90.

Über die Bedeutung der weiblichen Temperamente für die Geschlechtsliebe wurde (aus männlicher Sicht) schon vor N. ausgiebig rasonniert, so etwa in Carl Friedrich Pockels' Werk *Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts*. Indes trifft das in FW 74 über die männliche Vorliebe für phlegmatisch-zärtliche Frauen Gesagte nach Pockels' Einschätzung lediglich für eher geistlose Vertreter des männlichen Geschlechts zu: „Das phlegmatische Weib gewinnt in der Regel eher durch das stille, in sich gekehrte Wesen, als durch den feurigen Geist eines andern Temperaments, wenn sie nicht ganz ohne alles zärtliche Mitgefühl erscheint. Die gewöhnlichen Männer halten das stille und ruhige Temperament eines Frauenzimmers für einen Zug veredelter Weiblichkeit, die sich mit sittsamem Anstande in den Schranken zu halten wisse, und auf eine gute, bequeme, zufriedene Gattinn und Hausmutter

hindeute. [...] Für den geistvollern Mann ist dagegen das phlegmatische Weib fast /431/ immer ohne alles Interesse. Denn das höchste, was das Weib dem Manne geben kann, ist die Liebe, – und erscheint diese gleichsam als etwas Negatives in einer phlegmatischen Form; so kann sie für den warm-fühlenden Mann sogar etwas Zurückstoßendes werden“ (Pockels 1806, 430 f.). Die Erfolglosigkeit nicht-phlegmatischer Frauen auf dem Heiratsmarkt behauptet Pockels zwar auch, führt sie damit letztlich aber auf die Geistlosigkeit der meisten Männer zurück: „Es ist daher nichts Auffallendes, daß die langsamen und kaltblütigen Mädchen, wegen jenes Anstrichs weiblicher Bescheidenheit, die der Liebhaber sogar *Gra z i e* nennt, selten unverheirathet bleiben, dagegen oft sehr liebenswürdige Frauenzimmer wegen ihres lebhaften Temperaments, und weil sie die Männer nicht durch die sogenannte stille Weiblichkeit bestechen können, oft genug in den Orden alter Jungfern treten.“ (Ebd., 430) Eine vergleichbare Unterscheidung zwischen gewöhnlichen und geistvolleren Männern findet in N.s Text ebenso wenig statt wie eine Begründung der allgemeinen Verführbarkeit der Männer durch phlegmatisch-zärtliche Frauen.

Eher ‚erfolglos‘ blieb FW 74 selbst bisher bei den Sekundärliteraten. Immerhin paraphrasiert Winders 1991, 130 den Text, und Hudgens 2016, 187 leitet (im Rückbezug auf den Satzsatz von FW 71) daraus ab, „that Nietzsche is voicing his ability to recognize nervousness in social situations, and again reminding men that they cannot be too kind about women, if only they could see things from a woman’s perspective“.

430, 32 f. *Jenen armen Frauen fehlt es immer an Erfolg*] In M III 6, 90 korrigiert aus: „Jenen Frauen fehlt der Erfolg“.

431, 1 *zu viel reden*] Vgl. dagegen die in FW 60 vom Mann ersehnte „Todtenstille“ (425, 1) der Frauen.

75.

Das dritte Geschlecht.] N. erweist sich unter diesem Titel nicht etwa als Vordenker der Transgender- oder Queer-Theorie, der die heteronormative Geschlechtereinteilung in ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ aufbrechen möchte. Stattdessen sind mit dem dritten Geschlecht schlichtweg kleine Frauen gemeint. Anders wiederum verwandte kurz nach N. Ernst von Wolzogen die Wendung in seinem 1899 erschienenen Bestseller-Roman *Das dritte Geschlecht*, in dem es um eine bisexuelle Frau geht. Vor allem in der anglophonen N.-Forschung gibt es eine kleine Debatte um FW 75, die sich an Walter Kaufmanns Kommentar in Nietzsche 1974, 130 Anm. 12 entzündete, genauer an seiner Formulierung:

„With the absurd aphorism the pages on women (sections 60–75) reach their nadir and end.“ Während Winders 1991, 130 f. dies eingestandenermaßen ratlos zurücklässt, positionieren sich gegen Kaufmanns Absurditäts- und Tiefpunktthese Higgins 2000, 87–89, die N. von jedem Verdacht eines sexistischen Scherzes freisprechen möchte und den Text vielmehr für einen „joke on the great man Aristotle“ hält (ebd., 88; hierzu NK 431, 9 f.), sowie Oppel 2005, 96, der argumentiert, mit FW 75 „Nietzsche’s pages on women in *The Gay Science* reach rather their peak and climax“. Auch wenn möglicherweise diese ganze Debatte schief angesetzt und FW 75 weder Tief- noch Höhepunkt der ‚Frauen-Abschnitte‘ im Zweiten Buch sein sollte, bildet der Text doch unbestreitbar deren Abschluss.

431, 5–9 „*Ein kleiner Mann ist eine Paradoxie, aber doch ein Mann, – aber die kleinen Weibchen scheinen mir, im Vergleich mit hochwüchsigen Frauen, von einem anderen Geschlechte zu sein*“ – *sagte ein alter Tanzmeister.*] Eine von KSA 14, 247 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ kommt noch ohne das ‚paradoxe‘ Gegenbild des kleinen Mannes sowie ohne den fiktiven „Tanzmeister“ als sprechendes Ich aus: „Der Unterschied zwischen den kleinen Weiberchen und den hochwüchsigen Frauen scheint mir so bedeutend daß ich mich nicht wundern würde, wenn man von 3 Geschlechtern statt von 2 redete.“ Dafür, dass der „Tanzmeister“, dem dies in der Druckfassung in leicht modifizierter Form in den Mund gelegt wird, nicht unbedingt als (schön)geistige Autorität aufgefasst werden muss, spricht der Wortgebrauch an den beiden anderen Stellen, wo ein solcher sonst noch bei N. vorkommt: In UB III SE 6, KSA 1, 391, 3–8 sowie in der zugehörigen Vorarbeit NL 1874, 35[12], KSA 7, 816, 5–9 werden „Tanzmeister“ und „Tapezirer“ in einem pejorativen Atemzug als Vertreter einer trivialen Dekorations-Ästhetik genannt.

431, 8 *alter*] Nachträglich in die noch titellose ‚Reinschrift‘ (M III 6, 118 f.) eingefügt, um den Parallelismus ‚alter Tanzmeister – alter Aristoteles‘ zu erzeugen.

431, 9 f. *Ein kleines Weib ist niemals schön – sagte der alte Aristoteles.*] Die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 7, schreibt dieses Diktum noch nicht namentlich Aristoteles zu: „Ein kleines Weib ist niemals schön, sagte der alte Grieche.“ KSA 14, 247 verweist für den Schlusssatz von FW 75 auf eine Passage aus der *Nikomachischen Ethik* (IV 7, 1123b, 6–8), wo es aber lediglich geschlechtsneutral heißt, dass „auch die Schönheit einen großen Körper [voraussetzt], während ein kleiner Körper nur hübsch und proportioniert, nicht schön sein kann.“ (Aristoteles 1833–1862, VI/2, 114) – „καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ’ ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ’ οὐ.“ (Aristoteles 1831b, 64) Ferner führt KSA 14, 247 eine Stelle aus der *Rhetorik* (I 5, 1361a, 6) an, wo mit Blick auf Mädchen wiederum körperliche Schönheit und Größe als zwei verschiedene Aspekte betrachtet wer-

den, deren Verbindung miteinander sowie mit weiteren, geistig-sittlichen Eigenschaften für das ganze Gemeinwesen wünschenswert erscheint: „Vorzüglichkeit der weiblichen [Kinder] ist, dem Körper nach Schönheit und GröÙe, dem Geiste nach Selbstbeherrschung und Arbeitsamkeit ohne /42/ schmutziges Trachten.“ (Aristoteles 1833–1862, I/1, 41 f.) – „θηλειῶν δὲ ἀρετὴ σώματος μὲν κάλλος καὶ μέγεθος, ψυχῆς δὲ σωφροσύνη καὶ φιλεργία ἄνευ ἀνελευθερίας.“ (Aristoteles 1831a, 17) Der Satz „Ein kleines Weib ist niemals schön“ findet jedoch keine wörtliche Entsprechung bei Aristoteles.

Walter Kaufmann bringt in seiner Anmerkung zu FW 75 zwar auch das geschlechtsunspezifische Zitat aus der *Nikomachischen Ethik* (in englischer Übersetzung), liefert dabei jedoch auch den Anfang des Satzes, den Montinari in KSA 14 weglässt. In der deutschsprachigen Ausgabe, die sich in N.s Besitz befand, lautet dieser Satzanfang: „Der Hochsinn setzt nämlich eine GröÙe voraus, wie auch die Schönheit einen großen Körper [...]“ (Aristoteles 1833–1862, VI/2, 114). In dem von Montinari ausgesparten Wortlaut des griechischen Originals heiÙt es: „ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία“ (Aristoteles 1831b, 64). Die Zusammengehörigkeit von Schönheit und KörpergröÙe fungiert bei Aristoteles folglich als Vergleich bzw. Analogie für die Zusammengehörigkeit von „Hochsinn“ (μεγαλοψυχία) und Seelen-GröÙe (μέγεθος). Zu Hochsinn bzw. „Grossmuth“ und „Edelsinn“ vgl. auch NK 374, 4–16 und NK FW 55. Vor diesem Hintergrund zitiert Higgins 2000, 88 den Abschnitt FW 208 aus dem Dritten Buch, der zu bedenken gibt, dass „ein grosser Mann“ nicht zwangsläufig auch „ein Mann“ sein müsse, sondern unter anderem „ein verhextes Weiblein“ sein könnte (507, 13–16). Indes muss man hier keineswegs an die KörpergröÙe des ‚groÙen Mannes‘ denken – ebenso wenig wie bei Aristoteles’ Bestimmung der μεγαλοψυχία. Voreilig ist auch Higgins’ Schluss, FW 75 präsentiere „Aristotle as a dancing master“ (Higgins 2000, 87; so gleichfalls Hudgens 2016, 186): Der Text lässt sich auch und mit mehr Plausibilität als Parallelisierung zweier (angeblicher) ÄuÙerungen lesen: derjenigen des Tanzmeisters *und* derjenigen Aristoteles’.

Verfälschend zitiert wird FW 75 in Robert Walsers 1917 erschienener Erzählung *Tobold (II)* von der Titelfigur: „Nietzsche sagt gewiÙ mit Recht, dass Frauen, die klein und unansehnlich von Figur sind, unmöglich schön sein können“ (Walser 1966–1975, 2, 336). Von einem unansehnlichen Körperbau ist bei N. erstens gerade nicht die – tautologische – Rede, und zweitens handelt es sich ja lediglich um ein – angebliches – Aristoteles-Zitat.

76.

Die grösste Gefahr.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 160 f. Eine ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 stellt schon ähnlich

wie die Druckfassung „Künstler und Dichter“ als Protagonisten eines gefährlichen „Irrsinns“ dar, setzt dem aber noch die Vertreter „des wissenschaftlichen Geistes“ entgegen und ergreift Partei für die „Langsamkeit“, von der sich die Sprechinstanz von FW 76 dann deutlich absetzen wird: „Hätte es nicht immer M[enschen] gegeben, welche die Zucht ihres Kopfes als ihren Stolz, ihre Verpflichtung, ihre Tugend fühlen, welche durch alles Phantasiren und Ausschweifen des Denkens beleidigt und 'oder' beschämt wurden – so wäre die M[ensch]h[eit] längst zu Grunde gegangen! Über ihr schwebte und schwebt fortwährend als ihre größte Gefahr der ausbrechende Irrsinn – das heißt eben das Ausbrechen der Beliebigkeit des Empfindens u[nd] Sehens und Hörens. Nicht die Wahrheit und das Wesen ist der Gegensatz der Welt des Irrsinns, sondern die Allgemeinheit und Allverbindlichkeit eines Glaubens –! Nun aber wächst und lebt dieser Glaube 'und bringt sich damit in Gefahr –', und fortwährend schiebt und verschiebt sich das Bild der Dinge und 'ebenso wie das' das was die Dinge sehen, hören und fühlen macht – fortwährend ist ~~das Streben~~ da 'ist ein mächtiger Hang in diesem Glauben', zu schnell und plötzlich und ungeduldig zu wachsen u. 'dh. zum Irrsinn zu werden! Leiden nicht' die begabtesten 'Me' gerade haben am meisten diese Ungeduld 'u. winden sich unter der Langenweile des Tempo's, welches jener Glaube nöthig hat?' Sind nicht die Dichter und Künstler Merkmale der allgemeinen Lust am Ausbrechen jenes Irrsinns und gleichsam dessen Vortänzer? Es bedarf also des wissenschaftlichen Geistes und der tugendhaften Intellekte, als 'es bedarf' der 'unerschütterlichen' Taktschläger bei dem ungeheuren Tanze der Gläubigen jenes Glaubens: es ist eine Nothdurft ersten Ranges, welche hier fordert und gebietet. Ohne sie wäre die Erde ein 'das' Tollhaus der Menschen und sehr schnell würde sie auch das nicht mehr sein 'gewesen und auch dies ~~nur~~ eine kurze Spanne, vielleicht 'nur' eine einzige Nacht –' denn das Leben 'und die Dauer' der M[ensch]h[eit] hängt an der Allgemeinheit und Allverbindlichkeit jenes Glaubens, an dem, was sie ihre 'Vernunft' nennen't'. – Meine Freunde, es ist eine Sache voller Wunder und Höhe, seine Vernunft zu haben 'und zu verbreiten' und [sie endlich] gesetzgebend zu machen: das sind Thoren 'oder M[enschen] niederer Abkunft', welche über diese Wunder[bar]keit und Hoheit spotten, weil sie, unter vielem Andern, auch eine gewisse Langsamkeit der Bewegung fordert – alle vornehmen Dinge sind langsam.“ (M III 5, 20 f.)

Im Unterschied zu diesem Text fällt auf, dass in der Druckfassung der menscheitsgefährdende „Irrsinn“ (431, 20) nicht nur mit „Künstler[n] und Dichter[n]“ (432, 11), sondern gerade auch mit „Erforscher[n] der Wahrheit“ (432, 5 f.), die an – ‚fröhliche‘ – Wissenschaftler denken lassen, und schließlich sogar mit dem sprechenden „Wir“ selbst (432, 20) assoziiert wird. Dass auch FW 76 eine „Spannung [...] zwischen Wissenschaft und schöpferischem Irr-

sinn“ darstellt, meint gleichwohl Vivarelli 2015, 77, die hierin eine Auseinandersetzung mit Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* sieht, was sie durch die mit FW 76 thematisch entfernt verwandte Aufzeichnung NL 1881, 11[85], KSA 9, 473, 4–14 stützen will: „Forscher wie Lecky können den Verfall einer Meinung nach ihrer größten Herrschaft nie erklären. Die Meinungen (auf der Basis des Geschmacks) sind große Krankheiten über viele Geschlechter hin, physiologisch endlich ausheilend und absterbend – und die Meinungen selber sind nur der uns bekannte Ausdruck eines physiologischen Vorganges. Es giebt individuelle und überindividuelle Krankheiten. Man muß die Menschen studiren, in welchen die Gegenmeinung oder die Skepsis auftaucht: ein neues physiologisches Merkmal ist in ihnen, wahrscheinlich der Keim einer anderen Krankheit. – Die Menschen als die wahnsinnigen Thiere.“ Für die auch hier schon angeschlagene Irrsinns-Thematik verweist Vivarelli 2015, 78 auf Anregungen durch das Werk *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken* des englischen Psychiaters Henry Maudsley, das N. direkt nach Erscheinen der deutschen Übersetzung 1875 erworben hatte. Maudsley habe „Nietzsche darauf [ge]bracht[], das Irren mit der Suche nach neuen Wegen zu verbinden“. In der Tat finden sich bei Maudsley, wie bereits Brusotti 1997b, 429 gezeigt hat, gedankliche Ansätze, die auf FW 76 vorausweisen.

So bemerkt – im Traditionszusammenhang der topischen Verschränkung von Genie und Wahnsinn stehend (hierzu NK 381, 30–382, 7) – Maudsley 1875, 52f., dass „der Irrsinnige“ und der von „der gewöhnlichen Denkweise der Menschen“ abweichende „Verbreiter neuer Ideen“ und ‚Wahrheiten‘ Gemeinsamkeiten aufweisen, ja in Personalunion auftreten können: „[W]iederholt hat es sich zugetragen, dass Ansichten, welche gegen den gewöhnlichen Menschenverstand verstießen und als verrückte angesehen wurden, doch als wahrheitsgemässe zur Geltung gekommen sind. Die ganz ungewöhnliche Erfassung der Dinge, die beim Irrsinnstempamente charakteristisch hervortritt, kann vielleicht durch eine Inspiration einen beschaulichen Einblick gewährt haben, zu dem die angestrengteste Reflexion sich nie erhoben hätte; sie bildet den wahren Gegensatz zu jener Wirkungsweise, wodurch das geistige Leben der meisten Menschen in Fesseln geschlagen wird. Nur selten geschieht es, dass jemand die geebnete Bahn des Denkens verlässt, durch glückliche Inspiration die Schranken des Gewohnten durchbricht und einen ganz neuen Pfad für die Denker eröffnet, mag er auch manchmal zu weit gehen oder selbst in Irrsinnschrollen verfallen. [...] Die Gedankenwelt der Menschheit wird ebenso gut von antagonistischen Kräften beherrscht, wie die den Planeten angewiesene Bahn: eine centrifugale oder /53/ revolutionäre Kraft gibt den expansiven Impuls zu neuen Ideen, eine centripetale oder conservative Kraft macht sich in der ein-

schränkenden Gewohnheit geltend [...]. So wird es dann erklärlich, dass die prophetische Begeisterung des Genies und die Irrsinnsmantie Ähnlichkeit miteinander haben.“ Die Parallelen zum Gedankengang zu FW 76 sind unverkennbar und reichen bis ins Detail hinein, beispielsweise was die Gegenüberstellung von vorwärtsdrängendem Irrsinn und „gewöhnliche[m] Menschenverstand“ betrifft; vgl. die phantastophoben „Freunde ‚des gesunden Menschenverstandes‘“ in 431, 17.

Punktuell zu FW 76 vgl. auch Donnellan 1976, 585, Fischer 1981/1982, 488 u. Fischer 1986, 47, Mattenklott 1997, 233, Higgins 2000, 90 f., Jurist 2000, 220, Oliveira 2003, 81, Abou-Rihan 2008, 2, Branco 2010, 72 f. Stegmaier 2010a, 10 u. Stegmaier 2012b, 32, Clark 2015, 159 u. 187, Clark/Wonderly 2015, 121 f. sowie Young 2015, 18.

431, 17 *Freunde „des gesunden Menschenverstandes“*] Der ‚gesunde Menschenverstand‘ (auch: gemeiner oder – wie bei Maudsley – gewöhnlicher Menschenverstand, Gemeinsinn, englisch: common sense, französisch: bon sens) war insbesondere im Aufklärungszeitalter ein vielberufener Begriff. Laut Kants Definition in der *Kritik der Urteilskraft* hat man unter dem „gemeine[n] Menschenverstand“ den „bloß gesunden (noch nicht [durch wissenschaftliche Ausbildung] cultivirten) Verstand“ zu verstehen, „dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann“ (AA V, 293). Konkret handle es sich dabei um „die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurtheilungsvermögens [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten“ (ebd.). Prominent ist Hegels spekulatividealistische Polemik gegen den gesunden Menschenverstand, die sich bereits in seiner frühen Schrift über die *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie* (1801) findet und sich später auch explizit gegen Kant richtet. In Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* heißt es beispielsweise über die mit dem „Hauptsatz der kantischen Philosophie“ verbundene Voraussetzung „Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnisvermögen untersuchen“: „Das ist dem Menschenverstand plausibel, ein Fund für den gesunden Menschenverstand. Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument [...]. Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte.“ (Hegel 1832–1845, 15, 555) Einen direkten Hegel-Bezug in FW 76 sieht Jurist 2000, 61; zur Begriffsgeschichte des ‚gesunden Menschenverstandes‘ und der mit ihm verwandten Konzepte vom späten 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert vgl. Maydell/Wiehl 1974. Das in FW 76 sprechende Ich geht jedenfalls, wie sich im Textverlauf deutlich zeigt, ebenfalls auf Abstand zum „gesunden Menschenverstand“, der auf die Seite „der tugendhaften Dummheit“ und „des

langsamen Geistes“ gehört (432, 15–17), dem aber gleichwohl zugestanden wird, dass er die „Regel“ (432, 23) bleiben muss. Vgl. auch die Verballhornung zum „gesunden Thierverstand“ in FW 224 (510, 16).

431, 17–20 *so wäre die Menschheit längst zu Grunde gegangen! Ueber ihr schwebte und schwebt fortwährend als ihre grösste Gefahr der ausbrechende Irrsinn*] Von der Wortwahl her ähnlich, jedoch ausdrücklich im historischen Rückblick auf eine von der Sprechgegenwart abstechende Vergangenheit hatte im Ersten Buch die Sprechinstanz von FW 46 in erlebter Rede berichtet: „Schweben! Irren! Toll sein! – das gehörte zum Paradies und zur Schwelgerei früherer Zeiten“ (412, 5–7). Mit der in FW 76 vertretenen These der ‚fortwährenden‘ Größtgefahr, die freilich laut Textbeginn „allezeit“ durch die „Ueberszahl“ kopfzüchtiger Verstandesmenschen gebannt wurde (431, 12f.), erscheint das nicht ohne Weiteres verträglich. Überdies verschiebt sich in der Textmitte noch die Argumentation von FW 76 dahingehend, dass für die menschheitsgeschichtliche Gegenwart und Zukunft die „grösste Gefahr“ des Irrsinnsausbruchs noch zu wachsen droht. Vgl. NK 431, 29–432, 4.

431, 23–29 *Nicht die Wahrheit und Gewissheit ist der Gegensatz der Welt des Irrsinnigen, sondern die Allgemeinheit und Allverbindlichkeit eines Glaubens, kurz das Nicht-Beliebige im Urtheilen. Und die grösste Arbeit der Menschen bisher war die, über sehr viele Dinge mit einander übereinzustimmen und sich ein Gesetz der Uebereinstimmung aufzulegen – gleichgültig, ob diese Dinge wahr oder falsch sind.*] Unter Übereinstimmung wird hier ausdrücklich nicht ein Adäquationsverhältnis zwischen Erkenntnis und Dingen im Sinne klassischer Korrespondenztheorien der Wahrheit verstanden, sondern lediglich die Übereinstimmung zwischen den Menschen *über* die Dinge. Das passt einerseits zwar zur Konsensorientierung des ‚gesunden Menschenverstandes‘ (vgl. NK 431, 17), lässt andererseits aber die Möglichkeit zu, dass sich letzterer auf Irrtümer verstündigt, während der Irrsinnige durchaus im Besitz der Wahrheit sein könnte, wobei „wahr oder falsch“ irritierenderweise wiederum nicht als Eigenschaften von Urteilen über Dinge, sondern von Dingen selbst angesprochen werden. Dass sich ausgerechnet „die Erforscher der Wahrheit“, wie es alsbald heißt, „gegen jene Allverbindlichkeit“ stellen (432, 5f.), deutet jedenfalls auf deren Empfindenwerden als „falsch“ hin und attestiert den Wahrheits-Erforschern (wie den Künstlern) durchaus eine gewisse Affinität zum Irrsinn. Damit bildet FW 76 schon einen Vorklang auf einen Gedanken, den zu Beginn des Dritten Buchs besonders die Abschnitte FW 110 und FW 111 weiter ausführen, nämlich die lebenserhaltende Funktion von „irrthümliche[n] Glaubenssätze[n]“ (469, 10f.), die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte allgemein verbreiten konnten, da man ohne sie „nur geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens“ (471,

29 f.) hatte. Allerdings geht abweichend von FW 76 zumindest FW 110 davon aus, dass im Laufe der Zeit „auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenserhaltende Macht bewiesen hat“ (471, 12–14).

431, 24 f. *Allverbindlichkeit*] Laut eKGWB von N. als Dis legomenon nur im vorliegenden Text verwandt (vgl. 432, 5; aber auch die eingangs zitierte ‚Vorstufe‘).

431, 25 f. *Urtheilen.*] In Cb, 95 mit rotem Randstrich markiert: „Urtheilen:“.

431, 29–432, 4 *Diess ist die Zucht des Kopfes, welche die Menschheit erhalten hat; – aber die Gegentriebe sind immer noch so mächtig, dass man im Grunde von der Zukunft der Menschheit mit wenig Vertrauen reden darf. Fortwährend schiebt und verschiebt sich noch das Bild der Dinge, und vielleicht von jetzt ab mehr und schneller als je*] An dieser Stelle „verschiebt“ sich auch die Argumentation des Textes. Bis hierhin schien ein statisches Bild gezeichnet zu werden, wonach die zwar allzeit bestehende Gefahr des ausbrechenden Irrsinns und damit der (Selbst-)Vernichtung der Menschheit durch das doch stets herrschende Übergewicht des gesunden Menschenverstandes gebannt wird. Nun aber zeigt sich, dass der Sprecher seine eigene Gegenwart als möglichen Wendepunkt hin zu einer Zukunft betrachtet, in der tatsächlich die Selbstauslöschung der Menschheit durch ein Überhandnehmen des Irrsinns droht. Man mag sich zwar fragen, wie das ausgerechnet aus dem „immer noch so“-Mächtigsein der kopfzuchtlosen „Gegentriebe“ folgen soll, die doch laut der ersten Texthälfte in der Vergangenheit „allezeit“ (431, 12) vom gesunden Menschenverstand in Zaum gehalten worden seien. Doch da sich das sprechende Ich/Wir ja im weiteren Verlauf selbst explizit als irrsinnsaffiner Geist outet, erübrigen sich solche auf Kohärenz- und Konsistenzansprüchen beruhenden kausallogischen Rückfragen an seinen Gedankengang wohl. Von „der Unsicherheit und Phantasterei unserer Urtheile und von dem ewigen Wandel aller menschlichen Gesetze und Begriffe“ (411, 23–25) war ähnlich wie an der hier zu kommentierenden Stelle schon in FW 46 die gegenwartsdiagnostische Rede, dort allerdings im Kontrast zur erstaunlichen Stabilität, die die moderne Wissenschaft gleichwohl gewähre. Dagegen wirken die im Fortgang von FW 76 identifikatorisch genannten „Erforscher der Wahrheit“ (432, 5 f.) geradezu als verirr sinnlichende Destabilisatoren.

432, 8–10 *das langsame Tempo, welches er für alle geistigen Processe verlangt, jene Nachahmung der Schildkröte, welche hier als die Norm anerkannt wird*] Gegenüber der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ M III 5, 20 f., in der die Langsamkeit noch als „vornehm[]“ charakterisiert wurde, wandelt sich in der Druckfassung ihre Bewertung signifikant: Wenige Zeilen weiter unten wird sie mit „Dummheit“ (432, 16) verbunden. Vgl. auch die geringgeschätzten „Langsamen der

Erkenntniss“ (512, 2f.) in FW 231. Antagonistisch zum „langsame[n] Tempo“ des „Allerweltsglaube[ns]“ (432, 7) verhält sich das kurz darauf erwähnte – an die Titelformel von FW erinnernde – „fröhliche[] Tempo“ des „Irrsinn[s]“ (432, 13), das man sich ganz unschildkrötenhaft als rasant vorstellen darf. Schildkröten kriechen übrigens seit den frühen 1870er Jahren durch N.s Schaffen, meist wie hier als Sinnbild der Langsamkeit, wobei mehrfach das bekannte Paradoxon Zenons von Elea erwähnt wird, dem zufolge es Achilles nicht gelingt, eine Schildkröte im Wettlauf einzuholen (vgl. CV 5, KSA 1, 790, 6–8; PHG 12, KSA 1, 848, 8–17; MA I 261, KSA 2, 216, 20–22).

432, 22–24 *Nun, es lässt sich wirklich etwas zu Gunsten der Ausnahme sagen, vorausgesetzt, dass sie nie Regel werden will.*] Anspielung auf das Sprichwort: „Ausnahmen bestätigen (begründen) die Regel.“ (Wander 1867–1880, 1, 194) Der Phraseologismus geht auf Cicero zurück, der in seiner Verteidigungsrede für Lucius Cornelius Balbus Maior schreibt: „Quod si exceptio facit, ne liceat, ubi non est exceptum, ibi necesse est licere“ (*Pro L. Cornelio Balbo* 14 = Cicero 1856, 1053), woraus später der rechtswissenschaftliche Grundsatz „exceptio probat regulam“ abgeleitet wurde (vgl. Abbot 1883, 344). Auf das Verhältnis von Ausnahme und Regel reflektieren zahlreiche Texte N.s aus wechselnden Gesichtswinkeln. In einer gewissen Entsprechung zu der am Ende von FW 76 ausgesprochenen Warnung, dass die Ausnahme nie zur Regel werden wollen dürfe, da sonst die titelgebende Größtgefahr des Zugrundegehens der Menschheit drohe, zog FW 55 in Erwägung, dass gerade der Ausnahme-Mensch in Zukunft zum „Anwalt der Regel werden“ (418, 14) könnte. Zwar spricht in FW 76 gewissermaßen ein ‚Anwalt der Ausnahme‘, der sich offensichtlich selbst zu den Ausnahmemenschen zählt, verteidigend zu ihren „Gunsten“, aber er hält doch zugleich auch ein Plädoyer für die „Regel“, insofern aus Arterhaltungsgründungen die Ausnahme auch fürderhin nur Ausnahme bleiben solle.

77.

Das Thier mit gutem Gewissen.] Als Keimzelle des Abschnitts kommt ein Notat vom Herbst 1881 in Betracht: „Die Masken fallen einem bei der ital[ienischen] Musik ein“ (N V 7, 167 = NL 1881, 12[69], KSA 9, 588, 9). Vgl. auch folgende Aufzeichnung im selben Notizbuch: „Die Gemeinheit gelegent[lich] im Gil Blas und in der italiän[ischen] Oper erniedrigt mich nicht – sie beleidigt mich aber auch nicht, weil sie keine Scham kennt, sondern ihrer selber so gewiß und sicher ist, als ‚Gutes‘.“ (N V 7, 193) Ausführlicher ist schon folgende ‚Vorstufe‘, die KSA 14, 248 nur unvollständig präsentiert: „Das Gemeine, in der

italiänischen Oper (Rossinis und Bellinis zb.) ebenso wie im Gil Blas bleibt mir nicht verborgen, aber es beleidigt mich nicht, ebenso wenig als die Gemeinheit, der man bei der Wanderung in Pompei 'und im Grunde auch beim Lesen jedes antiken Buches' begegnet. Wie kommt dies? Ist es, daß hier die Scham fehlt und daß es 'das Gemeine' so sicher und seiner gewiß auftritt, wie nur irgend etwas Gutes und Hohes? 'in dieser selben Musik?' 'Das Thier hat sein Recht wie der Mensch, so mag es frei herumlaufen 'und du, mein lieber Mensch, bist auch dies Thier noch, trotzallem' –' – scheint die Moral der Sache zu sein. Der schlechte Geschmack hat sein Recht wie der gute, 'und ein Vorrecht vor ihm' falls er 'das große' Bedürfnis ~~und~~ 'die sichere' Befriedigung ist 'und gleichsam eine allgemeine Sprache, eine unbedingt verständliche Larve und Gebärde ist – der gute gewählte Geschmack ist 'hat' dagegen immer etwas Versuchtes, Suchendes, seines Verständnisses nicht völlig gewisses, es ist und war niemals 'volksthümlich': volksthümlich ist und bleibt die Maske.': so mögen denn diese thierischen Monotonien der Cadenz und die Sprünge und Lustigkeiten des Rhythmus 'und alles dies Maskenhafte' dahinfliegen! 'Übrigens versteht man auch das antike Leben nicht, wenn man die Lust an der Maske nicht versteht – es ist die Erholung und das Bad für die alle hoch und fein Strebenden, und für die 'gerade allen den' Aristokraten des Geistes noch nöthiger als allen Gemeinen.' – Das Gemeine in deutschen Werken (zb. manche Wendungen in W[agner]s Tannhäuser und fliegendem Holländer) beleidigt mich unsäglich – aber es ist auch Scham dabei, und eine erniedrigende Condescendenz 'in' der Seele des Künstlers 'selbst', deren ich bewußt werde – ich schäme mich mit ihm. –' (M III 5, 46 f.) Die konkrete Nennung von Wagner-Opern als Beispielen für 'verschämt-gemeine' deutsche Werke, die das sprechende Ich im Gegensatz zu den 'schamlos-gemeinen' modernen und antiken südlichen Werken beleidigen, hat N. für die Druckfassung gestrichen; vgl. NK 433, 23–25. Vgl. auch die schon mit dem Titel der Druckfassung versehene, partiell überarbeitete und abweichende 'Reinschrift' in M III 6, 8. Zur Titelbedeutung siehe NK 433, 5 f.

Zur Interpretation von FW 77 vgl. Kaufmann 1981/82, 119 f., der an den Text die Frage richtet, „wie intellektuelle Rechtschaffenheit und Ehrlichkeit, auf die Nietzsche solch großen Wert legt, mit seiner Philosophie der Masken in Einklang gebracht werden kann“; Kaufmann bezieht dabei auch FW 2 aus dem Ersten Buch und FW 347 sowie FW 361 aus dem Fünften Buch mit ein. Auf „die Bedeutung der Maske“ in FW 77 hebt ebenfalls Steilberg 1996, 354 ab, der in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht für eine direkte Beeinflussung der „Theorie eines neuen tragischen Mummenschanzes“ des amerikanischen Dramatikers Eugene O'Neill (1888–1953) durch N. argumentiert. Auch Porter 2000, 33 und Dombowsky 2004, 70 zitieren FW 77 als Beleg für N.s Vorliebe für Masken.

Andere Akzente setzen etwa Denat 2010, 46, die den Abschnitt auf das Baubotiv in FW Vorrede (hierzu NK 352, 20) bezieht, Berry 2011, 207, die FW 77 neben FW 115 hält, wo moniert wird, dass der bisherige Mensch „sich in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur“ gefühlt habe (474, 19 f.), und Vivarelli 2015, 80 f., die trotz fehlender namentlicher Erwähnung auch in der Druckfassung Wagner als Zielscheibe der Kritik identifiziert und darauf aufmerksam macht, dass der Gedanke, wonach die Griechen „ohne Scham waren“, da sie „kein schlechtes Gewissen“ hatten, bereits in NL 1875, 3[49], KSA 8, 27, 17 f. anzutreffen ist. Auf die Verbindung von menschlicher Animalität und gutem Gewissen stellt schließlich Ure 2019, 91 f. ab, der darin Vorausdeutungen auf GM II 24 und GM III 28 entdeckt.

432, 26–31 *Das Gemeine in Alledem, was im Süden Europa's gefällt – sei diess nun die italiänische Oper (zum Beispiel Rossini's und Bellini's) oder der spanische Abenteuer-Roman (uns in der französischen Verkleidung des Gil Blas am besten zugänglich) – bleibt mir nicht verborgen, aber es beleidigt mich nicht* Zum Begriff des Gemeinen, der ‚gemeinhin‘ – so etwa auch in FW 3 – dem des Edlen entgegengesetzt wird, vgl. NK 374, 4–16. Im vorliegenden Text hat der Sprecher allerdings nichts gegen das Gemeine in der Kunst einzuwenden, sofern sie ‚schamlos‘ wie „im Süden Europa's“ ist. Im Fortgang von FW 77 (vgl. 433, 3 u. 433, 20–23) verwischen dabei sogar zusehends die Grenzen zwischen dem Edlen und (schamlos) Gemeinen. Zu dem ‚frechen‘ Gioachino Rossini (1792–1868), der in FW 80 erneut erwähnt wird, siehe NK 437, 3–5. Sein etwas jüngerer, jedoch schon früh verstorbener Komponistenkollege Vincenzo Bellini (1801–1835) wird bei N. seltener erwähnt (oder nur indirekt wie in FW 70), aber mehrfach in Paarbildung mit Rossini. Während der Arbeit an FW schreibt N. aus Genua an Köselitz: „Ich war – in allem Ernste gesagt Ihr etwegen – im Theater und hörte Rossini's Semiramide und Bellini's Giulietta e Romeo (dies 4 mal).“ (06. 11. 1881; KSB 6/KGB III 1, Nr. 165, S. 138, Z. 8–10) Ein nachgelassenes Notat aus demselben Zeitraum lautet: „Wir alten eingefleischten Wagnerianer sind doch die dankbarsten Bellini- und Rossini-Hörer.“ (NL 1881, 12[92], KSA 9, 593, 7 f.; Handschrift in N V 7, 153.) Die Gegenüberstellung von Rossini und Bellini auf der einen und Wagner auf der anderen Seite, kann man textgenetisch auch in FW 77 hinter der kontrastiven Nennung „deutscher Musik“ am Ende des Textes dingfest machen. Im Gegensatz zu der nicht-beleidigenden, weil ohne „Scham“ (433, 1) daherkommenden Gemeinheit in der südlichen Kunst, beleidigt die Gemeinheit in der verschämten nordischen Kunst den Sprecher sehr wohl, wie er im Schlussteil des Textes (vgl. 433, 23–29) bekundet.

Die Wertschätzung für Alain-René Lesages Picaro-Roman *Histoire de Gil Blas de Santillane* (1715–1735), den FW 77 in puncto ‚südliche Gemeinheit‘ mit der Opernkompositionen Rossinis und Bellinis vergleicht und dessen deutsche

Übersetzung N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß (vgl. Lesage o. J.; NPB 349), geht auch aus einem Nachlass-Notat vom Jahresende 1880 hervor: „Ich werde des Gil Blas nicht müde: ich athme auf, keine Sentimentalität, keine Rhetorik wie bei Shakespeare.“ (NL 1880, 7[81], KSA 9, 333) Ausgehend von diesem kontrastierenden Vergleich Lesages mit Shakespeare vgl. zu Gil Blas in FW 77 auch Large 2009, 20 f. Erneut Erwähnung findet der „Gil Blas“ (609, 2) auch im 1887 hinzugekommenen Fünften Buch, namentlich in FW 361, wo „Vom Probleme des Schauspielers“ gehandelt wird.

432, 31–33 *die Gemeinheit, der man bei einer Wanderung durch Pompeji und im Grunde selbst beim Lesen jedes antiken Buches begegnet* [Über die ästhetische „Gemeinheit“ von Pompeji, das bei N. nur hier und in M 169 (vgl. NK 3/1, S. 249) namentlich erwähnt wird, heißt es bei Jones 1868, 40 f. mit Bezug auf die Wandverzierungen: „Man findet in Pompeji beinahe jede Varietät der Schattirung und des Tones der Farben. [...] Doch ist der Styl der Verzierungen im Ganzen so launenhaft, dass er ganz ausser dem Bereich der wahren Kunst liegt, und daher auch keine strenge Kritik darauf anwendbar wäre. Es ist ein Styl, der zwar meistens einen gefälligen Eindruck hervorbringt, aber oft an Gemeinheit grenzt, wenn er nicht absolut /41/ gemein ist.“ Über die erotisch freizügigen Wandgemälde von Pompeji, auf die hier angespielt wird, hätte sich N. bei dem ihm wohlbekannten Altphilologen und Archäologen Friedrich Gottlob Welcker informieren können (vgl. Welcker 1861). Vielleicht kannte N. sie aber zumindest flüchtig auch aus eigener Anschauung. Während seines Aufenthalts in Sorrent hatte er Anfang März 1877 gemeinsam mit Paul Rée und Malwida von Meysenbug die Überreste der antiken Stadt besichtigt (vgl. D'Iorio 2020, 63), wenn auch nur oberflächlich, wie Meysenbug in ihrem Brief an N. vom 17. Mai 1877 beklagt: „Ich musste immer schmerzlich daran denken wie wenig Sie und Rée davon gesehen haben.“ (KGB II 6/1, Nr. 898, S. 558, Z. 23–25) Zu den Pompeji-Erwähnungen bei N. siehe auch Moormann 2015, 137, der allerdings den Bezug auf die „Gemeinheit“ Pompejis in FW 77 verfälschend referiert, wenn er schreibt, N. „includes Pompeii among the expressions of simple taste in the South.“ Der im Fortgang von N.s Text genannte „schlechte Geschmack“ (433, 8), der sich in der antiken „Gemeinheit“ bekunde, wie sie sich unter anderem an Pompeji zeige, ist mehr und anderes als bloß „simple taste“. Dass wiederum auch antike Bücher ‚Gemeinheiten‘ enthalten, die von Philologen *in usum delphini* zu bereinigen seien, ist eine Vorstellung, auf die FW 102 anspielt; vgl. NK 459, 7 f.

433, 1–4 *Ist es, dass hier die Scham fehlt [...]?* Mit Blick auf die Feststellung im Schlussteil des Textes, wo es über die den Sprecher beleidigende „gemeine Wendung in nordischen Werken“ (433, 23 f.) apodiktisch heißt: „Hier ist

Scham dabei“ (433, 25), liegt eine Lesart als rhetorische Frage nahe, die uneingeschränkte Bejahung fordert. Dafür spricht auch die Rede vom „gute[n] Gewissen“ (433, 19) in der südlichen/antiken Kunst, wobei bemerkenswert ist, dass die südliche ‚Schamlosigkeit mit gutem Gewissen‘ ausgerechnet an künstlerischen Maskierungspraktiken festgemacht wird (vgl. 433, 15–20). Das Fehlen von Scham im ästhetischen *und* moralischen Sinne erhebt schließlich das sprechende Wir im letzten Abschnitt des Zweiten Buchs FW 107 zur Bedingung seiner Anerkennung anderer Menschen als seinesgleichen. Vgl. NK 465, 12–18.

433, 5 f. *du, mein lieber Mitmensch, bist auch diess Thier noch, trotz Alledem]* Dass der Mensch auch ein – so oder so bestimmtes oder aber auch unbestimmtes – Tier sei, ist eine Feststellung, die bei N. häufiger begegnet (vgl. NK 372, 14–25). Von der hier zu kommentierenden Stelle aus erschließt sich die Bedeutung des Titels von FW 77: „Das Thier mit gutem Gewissen“ (432, 26) ist der schamlos-gemeine südeuropäische Mensch bzw. Künstler der modernen Gegenwart sowie auch der antiken Vergangenheit, dem am Ende des Textes der verschämt-gemeine nordische Künstler bzw. deutsche Musiker gegenübergestellt wird – als ‚Tier mit schlechtem Gewissen‘, wie man hinzufügen könnte.

433, 8 f. *Der schlechte Geschmack hat sein Recht wie der gute]* Zum Geschmacksbegriff vgl. NK FW Vorspiel 57.

433, 12 *der gute, gewählte Geschmack]* In Cb, 96 rot markiert: „der gutgewählte Geschmack“.

433, 15–18 *Volksthümlich ist und bleibt die Maske! So mag denn alles diess Maskenhafte in den Melodien und Cadenzen, in den Sprüngen und Lustigkeiten des Rhythmus dieser Opern dahinlaufen!]* Dass bei N. „die Maske der sich freisprechenden Geister womöglich ein Zugeständnis an den Geschmack des erhofften Publikums, eine Akkomodationsleistung“ (NK 5/1, S. 294) sein könnte, mutmaßt unter Rückgriff auf die im vorliegenden Passus behauptete ‚Volkstümlichkeit‘ der Maske Andreas Urs Sommer im Kommentar zu JGB 40, wo sich auch ausführliche Hinweise zur allgemeinen sekundärliterarischen Reflexion des bei N. häufiger vorkommenden Maskenmotivs finden (vgl. NK 5/1, S. 292).

433, 18–23 *Gar das antike Leben! Was versteht man von dem, wenn man die Lust an der Maske, das gute Gewissen alles Maskenhaften nicht versteht! Hier ist das Bad und die Erholung des antiken Geistes: – und vielleicht war diess Bad den seltenen und erhabenen Naturen der alten Welt noch nöthiger, als den gemeinen.]* Der gedankliche Übergang von der ‚schamlosen Gemeinheit‘ der italienischen Oper, die vorher schon mit der antiken Literatur parallelisiert wurde, zur antiken „Lust an der Maske“ lässt das Theater der alten Griechen assoziieren (zum Vergleich zwischen griechischer Tragödie und italienischer

Oper siehe in anderer Hinsicht auch FW 80). Vor dem Hintergrund von N.s einschlägigen Lektüren und früheren Verlautbarungen frappt aber, dass hier die antike Maske pauschal auf die Funktion eines Entspannungsbades in jener ‚Gemeinheit‘ fixiert wird. Auch wenn sich letztere allenfalls auf die Masken in der antiken Komödie beziehen ließe, so widerspricht diese Aussage in ihrer Allgemeinheit doch dem Kenntnisstand, den N. über die „tragische Maske“ der Griechen hatte. So zitierte er 1870 in GMD, KSA 1, 28–30 noch bejahend August Wilhelm Ambros’ Feststellung, „den Griechen trat in der tragischen Maske ein [...] heroisch stylisirter [Mensch] entgegen“ (= Ambros 1862–1868, 1, 288). Und im zweiten Band von Karl Otfried Müllers *Geschichte der griechischen Literatur*, die N. aus seiner Basler Althphilologenzeit bestens vertraut war, ist in Bezug auf die tragischen Masken im antiken Theater zwar ebenfalls, wie an der zu kommentierenden Stelle, von einer Maskierungs-„Lust“ der alten Griechen zu lesen. Müller bringt die Maske aber ausdrücklich mit der dionysischen Festkultur in Zusammenhang und hebt ihre idealisierende, erhöhende Funktion noch deutlicher als Ambros hervor: „Die Griechen hatten bei ihrer Gewohnheit, stark und lebhaft zu gesticuliren, ein auf Natur und Sitte gebautes System ausdrucksvoller Geste ausgebildet, das auf der tragischen Bühne, im Einklang mit den mächtigen Empfindungen der dargestellten Personen, zur höchsten Stufe gesteigert erschien. Damit war nun die Maske im Einklang, die, hervorgegangen aus der Lust der Bacchischen Feste an Vermummungen aller Art, für die Tragödie ein unentbehrliches Bedürfniss geworden war. Sie verbarg nicht bloss die individuellen Züge des bekannten Schauspielers und bewirkte, dass man ihn völlig über seiner Rolle vergass, sondern gab auch seinem ganzen Wesen jenes idealische Gepräge, das die alte Tragödie überall verlangt. Zwar war die tragische Maske nicht absichtlich unschön und carikirt, wie die komische, aber doch durch den etwas geöffneten Mund, die grossen Augenhöhlen, die scharfen Züge, in denen jeder Charakter in seiner grössten Stärke erschien, die verschiedene und grelle Färbung des Ganzen geeignet den Eindruck von Wesen zu machen, die von den Neigungen und Empfindungen der menschlichen Natur in viel höherem Masse ergriffen werden, als es im gewöhnlichen Leben stattfindet.“ (Müller 1841, 2, 43)

Auf dieser Folie ließe sich also in diametralem Gegensatz zu N.s Text das besondere „Bedürfnis“ des Masken-Bades für die „seltenen und erhabenen Naturen“ dahingehend erklären, dass sie sich darin gerade von der alltäglichen ‚Gemeinheit‘ erholen konnten. Diese Möglichkeit blendet die Suggestion in FW 77 aber völlig aus, der zufolge die Maske im griechischen Theater generell von einem Gemeinheitsbedürfnis zeuge, dem sich die edlen Menschen der Antike mit gutem Gewissen hingaben. Vgl. dagegen die negative Bewertung des griechischen Schauspiel(er)s als eines „feierlichen, steifen, maskenhaften Popanz“ (436, 14) in FW 80.

433, 23–25 *Dagegen beleidigt mich eine gemeine Wendung in nordischen Werken, zum Beispiel in deutscher Musik, unsäglich. Hier ist Scham dabei*] Durch die Schamhaftigkeit unterscheidet sich die „gemeine“ nordische Kunst bzw. deutsche Musik nach FW 77 von der ‚maskierten‘ Schamlosigkeit der ebenfalls „gemeinen“ südlichen Musik und Literatur. Wie aus der eingangs angeführten ‚Vorstufe‘ in M III 5, 46 f. hervorgeht, hatte N. hierfür zunächst Wagner mit seinen romantischen Opern *Der fliegende Holländer* (1843) und *Tannhäuser* (1845) angeführt. Zur Antithese Rossini/Bellini und Wagner vgl. NK 432, 26–31; zu Wagner bes. FW 99. Auf die ‚deutsche Musik‘ kommt gegen Ende des Zweiten Buchs FW 103 am Beispiel des „bärbeissigen“ (459, 30) Beethoven zurück. Zum kulturgeographischen Nord-Süd- bzw. Deutschland-Italien-Gegensatz, der bei N. in mannigfacher Ausprägung aufgespannt wird, vgl. auch FW 105, FW 291, FW 350 u. FW 358.

78.

Wofür wir dankbar sein sollen.] Knappe ‚Vorstufe‘ in N V 5, 28, titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 232. Dankbarkeit gebühre nach FW 78 dem Theater dafür, dass es „den Menschen“ (433, 32 f.) aus seiner Alltagsexistenz befreit und ihn selbst zum „Helden“ (434, 2) „verklärt“ (434, 5). Das für „den Menschen“ sprechende Wir formuliert diesen Befund zunächst im Rückblick auf eine nicht näher bestimmte Vergangenheit, sodann (vgl. 434, 6–11) in Bezug auf die eigene Situation. Abgezielt ist damit auf eine erhebende Identifikation des Theaterpublikums mit heldenhaften Bühnenfiguren, die der Text zur eigentlichen Funktion des Theaters erklärt. Dies wird durchaus positiv gewertet, denn ohne diesen Selbst-Idealisierungsprozess würden „wir“ (434, 7) ganz an der niedrigen Alltäglichkeit kleben bleiben und hätten keine Fernperspektiven, keine tieferen Hintergründe. Zuletzt zieht der Sprecher in Erwägung, dass es sich mit dem Christentum insofern ähnlich verhalten könnte wie mit dem Theater, als jenes zwar nicht den Helden, sondern den Sünder im Menschen anspreche, ihm damit aber analog „ewige Perspektiven“ (434, 15) eröffnet habe. Im Unterschied zu anderen Texten, die sich wie etwa FW 132 dezidiert „gegen das Christentum“ (485, 15) positionieren, scheint ihm FW 78 mithin etwas abgewinnen zu können. Freilich könnte es sich auch um einen im Ganzen ironischen Gedankengang handeln. Dass dies auch schon mit Blick auf das vorangehende Lob des Theaters durchaus möglich ist, verdeutlicht ein Vergleich mit dem bald im Zweiten Buch folgenden Abschnitt FW 86, der sich nachdrücklich von der „Nachäffung der hohen Seelenfluth“ (443, 32–444, 1) im Theater distanziert und den „Menschen des Alltags“ (443, 22), für

die das Theater da sei, gerade abspricht, irgendetwas mit den Bühnenhelden gemeinsam zu haben.

Unter den verschiedenen Äußerungen über FW 78 in der Sekundärliteratur herrschen jedoch affirmative Lesarten vor, die sich auf die Theater-Thematik kaprizieren und das sprechende Wir oft mit N. gleichsetzen: Brusotti 1997b, 445 zufolge, der „schon im Titel“ von FW 78 einen Anklang an den Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 vernimmt, geht es um das Tragische, auch wenn dies im Text selbst nicht namentlich genannt wird: „Nietzsche will den Künstlern des Theaters den Blick aus der Ferne verdanken, mit dem er sich als tragischen Helden betrachtet, die tragische Perspektive im Selbstverhältnis“ (ebd., 457 f.). Die an verschiedenen anderen Texten (z. B. FW 36, FW 98) und Figuren (Tiberius, Brutus, Cesare Borgia) festgemachte Großthese, dass „Nietzsche treats the political figures he considers as theatrical heroes“, sucht hingegen Higgins 2000, 92 durch FW 78 zu stützen. Ähnlich wird für Port 2005, 360 in dem Text „ein Bild vom Theater entworfen, das sich genealogisch als Schlüsselmotiv für das Konzept vom ‚Pathos der Distanz‘ erweist und den Schauspieler entsprechend als Vorbild für das, was dann später ‚der große Mensch‘ heißt“. Laut Janaway 2011, 551 können „wir von der künstlerischen Verzerrung und Stilgebung, die uns Nietzsche nahelegt, erwarten, dass wir durch sie letztendlich eine bessere Einsicht in die Wahrheit erlangen.“ Forrer 2017, 158 wiederum liest den Text als Ausdruck eines ‚Bewusstseins vom Schein‘, das in FW dem ‚intellektuellen Gewissen‘ polar gegenüberstehe: „Dieses Bewusstsein [...] gipfelt nach Nietzsche in den schönen Künsten, in der menschlichen Freiheit nämlich, sich vor sich selber ‚in Scene zu setzen‘, indem man ein Bild von sich und der scheinhaften Welt macht.“ Als Belobigung der (theatralen) Kunst für ihre von der ‚Herdenperspektive‘ befreiende Wirkung liest Ure 2019, 92 f. den Abschnitt. Dessen Schlussteil über die christliche Religion wurde nur selten beachtet; vgl. aber Bammel 2011, 18 f., die ihn auf spekulative Weise rettungstheologisch ausdeutet: „Nietzsche vergleicht die Direkt-einstellung mit einem Sündenfokus ohne Perspektive des ewigen Heils für den Menschen. Die ewige Perspektive hingegen ermöglicht dem Menschen, sich selbst in seiner Verlorenheit als überwunden und gerettet zu betrachten. Theologisch gesprochen ist nur die Perspektive zulässig, die den Betrachteten immer schon in der Perspektive des Gerettetseins ansieht.“ FW 78 hat auch sonst von früh an recht häufig (punktuelle) Beachtung gefunden. Über den Text äußern sich – neben der in den Stellenkommentaren noch herangezogenen Forschungsliteratur – ebenfalls Andreas-Salomé 1894, 207 f., Miesen 1938, 24, Nerlich 1969, 179, Grave 2006, 143, Sindermann 2009, 132 f., Denat 2010, 47 und Verkerk 2019, 55.

433, 33–434, 1 mit einigem Vergnügen] In Cb, 97 mit rotem Randstrich markiert: „mit wenigem Vergnügen“.

434, 1f. *was Jeder selber ist, selber erlebt, selber will*] Am Ende dieser Antiklimax wird das anfänglich behauptete Selber-Sein zum Selber-Wollen herunterkorrigiert, was Zweifel an der Identität von Bühnengeschehen und Zuschauerwirklichkeit schürt.

434, 2–4 *erst sie haben uns die Schätzung des Helden, der in jedem von allen diesen Alltagsmenschen verborgen ist, [...] gelehrt*] Auffällig im Aufbau dieses Satzteils ist die Distanzierung des sprechenden Wir „von allen diesen Alltagsmenschen“, aus deren Perspektive es doch seine Feststellungen zu treffen scheint („uns“). N. hätte ja auch glatter formulieren können: ‚der in jedem von uns verborgen ist‘. Tatsächlich steht noch in M III 6, 232: „in Jedem von uns ‘Alltagsmenschen’“.

434, 6 *die Kunst, sich vor sich selber „in Scene zu setzen“*] Vgl. Kieseewetter 1871, 600: „in Scene setzen oder insceniren, auf die Bühne bringen, die Aufführung eines Stückes vorbereiten; uneig. vorführen, in Wirksamkeit setzen“. Brusotti 1997b, 445 spricht von einer „innere[n] Bühne“. Thorgeisdottir 1996, 128 zitiert den vorliegenden Passus unter Ausblendung des restlichen Textes, um hierin einen Weg des ‚freien Geistes‘ zu sehen, Abstand von sich selbst zu gewinnen, und argumentiert für dessen Unabhängigkeit vom (tragischen) Theater: „Diesen Abstand gewinnt der freie Geist nicht in erster Linie durch Kunstwerke, wie die Tragödie, die Nietzsches früherer Ansicht nach das Dasein des Menschen in vereinfachter, verallgemeinerter und verklärter Form darstellt, sondern durch ‚die Kunst, sich vor sich selber in Scene zu setzen!‘“ Indes wird diese „Kunst“ im Text eindeutig als eine durch das Theater ‚gelehrte‘ begriffen, wobei das Wir aus der Perspektive ‚der Menschen‘ spricht. Auf den ‚freien Geist‘ projiziert gleichwohl auch schon Driever 1986, 244 die Äußerungen von FW 78. Auf die Selbstdarstellungs-Kunst hebt wiederum Wortmann 2011, 90 f. ab, für den der Abschnitt die Frage beantwortet, „[i]nwiefern der Mensch ein Schauspieler ist“ (NL 1884, 25[374], KSA 11, 109, 25): N. betone hier, „der Kunst dankbar dafür zu sein, den Menschen für die eigene Selbstdarstellung überhaupt erst ästhetisch zu sensibilisieren“ (Wortmann 2011, 91).

434, 9–11 *ganz und gar im Banne jener Optik leben, welche das Nächste und Gemeinste als ungeheuer gross und als die Wirklichkeit an sich erscheinen lässt*] Nach der Definition von FW 162 wäre dies eine dem „Egoismus“ verwandte „Optik“: „Egoismus ist das perspectivische Gesetz der Empfindung, nach dem das Nächste gross und schwer erscheint“ (498, 2–4). Dagegen beschreibt FW 78 für das Theater und im Folgenden auch für die (christliche) Religion umgekehrt eine nicht-alltägliche Perspektive, in der gerade das Ferngerückte vergrößert zu sehen ist.

434, 11–16 *Vielleicht giebt es ein Verdienst ähnlicher Art an jener Religion, welche die Sündhaftigkeit jedes einzelnen Menschen mit dem Vergrößerungsglase ansehen hiess und aus dem Sünder einen grossen, unsterblichen Verbrecher machte: indem sie ewige Perspectiven um ihn beschrieb*] Hinter „jener Religion“ der „Sündhaftigkeit“, der hier vermutungsweise ein ähnliches „Verdienst“ um die vergrößernde Entfernung des Menschen wie der Theater-Kunst zugeschrieben wird, ist unschwer das Christentum auszumachen. Dessen jüdische Wurzeln will in dieser Hinsicht im Dritten Buch FW 135 offenlegen; zum jüdisch-christlichen Sündenbegriff vgl. vor allem NK 486, 8–11. Auf die ‚Vergrößerung‘ und ‚Verewigung‘ des Menschen durch das im Christentum mit dem Sündenbegriff eng verknüpfte Konzept des Seelenheils stellt – aus unverhohlenen kritischer Sicht – später AC 43 ab: Es sei eine „Steigerung jeder Art Selbstsucht ins Unendliche“, die man zwar „nicht mit genug Verachtung brandmarken“ könne; jedoch verdanke „das Christenthum dieser erbarmungswürdigen Schmeichelei vor der Personal-Eitelkeit seinen Sieg [...]“. Das ‚Heil der Seele‘ – auf deutsch: ‚die Welt dreht sich um mich‘ ...“ (KSA 6, 217, 23–26 u. 29 f.)

434, 12 *an jener Religion*] In Cb, 98 mit rotem Randstrich markiert: „um jene Religion“.

434, 13 *mit dem Vergrößerungsglase*] In FW 86 ist parallel hierzu von „grosse[n] Gläser[n]“ (444, 3 f.) die Rede, die man dem alltäglichen ‚Maulwurfsmenschen‘ im Theater aufsetze. Ebenfalls auf die Kunst – nicht, wie an der hier zu kommentierenden Stelle, auf die Religion – bezogen, begegnet „ein Vergrößerungsglas“ (514, 3 f.) erneut in FW 241. Dort ist es der Künstler selbst, der sich durch sein Kunstwerk dem Publikum vergrößert zeigt. Dass Vergrößerungsgläser, wie man Mikroskope noch im 19. Jahrhundert bezeichnete (vgl. Petri 1861, 501), bei N. generell eher mit der Kunst assoziiert werden, unterstreicht die Engführung von Theater und Religion in FW 78 noch motivisch. Da Vergrößerungsgläser die unter ihnen betrachteten Gegenstände größer erscheinen lassen, als sie es in Wirklichkeit sind, schwingt dabei mit, dass es sich um eine Illusion handelt. Vgl. auch Behrens 2005, 157, der das Vergrößerungsglas auf das Theater zurückbezieht, mit dem den Menschen „ein analogisches Mittel der konjunktivischen Selbstvergrößerung, -verklärung und -überhebung an die Hand gegeben ist.“

434, 16 f. *als etwas Vergangenes, Ganzes sehen*] In Cb, 98 mit rotem Randstrich markiert und mit handschriftlichem Zusatz versehen: „{Geschlossenes}“.

79.

Reiz der Unvollkommenheit.] Vgl. die – noch nicht spezifisch von einem „Dichter“ (434, 20), sondern allgemeiner von einem „Künstler“ sprechende –

‚Vorstufe‘ in M III 5, 72; die titellose ‚Reinschrift‘ mit zahlreichen Korrekturen findet sich in M III 6, 104. Folgendes Notat aus dem Herbst 1881 rückt ähnlich wie FW 79 den Rezipienten in die Rolle dessen, der ‚unvollkommene‘ Kunstwerke tatsächlich oder imaginativ ‚vollendet‘: „Künstler, die mit ihrem Antreiben und ihrem Verlangen zu wirken wissen, während sie nicht im Stande sind, selber ihre Ziele zu erreichen. Aber sie theilen den Impuls mit – und mitunter hat der Andere die mächtigere Thatkraft im Erreichen oder wenigstens Voraussehen des Ziels.“ (NL 1881, 12[4], KSA 9, 576; Handschrift in N V 7, 201) Allerdings fehlt in diesem Text noch die ‚Rhetorik der Sehnsucht‘, die den ‚unvollkommenen‘ Kunstwerken einen eigentümlichen „Reiz“ (434, 21) verleihe. Überdies ist in FW 79, wie schon angedeutet, nicht unbestimmt von „Künstler[n]“, sondern konkreter von „eine[m] Dichter“ die Rede, auf den zu Beginn sogar deiktisch hingewiesen wird („Ich sehe hier einen Dichter“; 434, 19 f.), so dass der Eindruck entsteht, das sprechende Ich habe eine ganz bestimmte Person vor Augen. Wie so oft bei derart inszenierten Referenzen in N.s Texten scheint es sich um einen im imaginären Wahrnehmungsraum konkretisierten Typus zu handeln.

Dass mit diesem Künstler-Typus „derselbe Zustand“ geschildert wird wie in GM II 18, wo „der eigentliche Mutterschooss idealer und imaginativer Ereignisse“ (KSA 5, 326, 16 f.) als Metapher für „die Welt des Schönen und ihrer phantastischen Selbsttäuschung“ diene, schreibt Salomé 1894, 209 f. Aus der neueren Forschung vgl. Meyer 2005, der in FW 79 „eine Überlegung ganz in der Konsequenz des Energetikers Nietzsche“ erblickt, genauer: eine Stellungnahme gegen ein „vollendete[s], ästhetisch perfekte[s] Werk“, das „auf einen finalen, statischen Zustand hinauslaufen und damit den energetischen Prozess beenden“ würde; ferner Stegmaier 2012b, 346, der aus dem Text ableiten will, dass „[e]ine Vision hilft, an einem Ziel trotz aller Unvollkommenheiten [...] festzuhalten“. Forrer 2016, 146 stellt einen Bezug zur Thematik der ‚Deutungs Offenheit‘ in FW Vorspiel 23 her, wobei sich dem dort thematisierten „Potenzial des künftigen Lesers“ nunmehr „ein produktives Unvermögen des Schreibenden“ zugeselle. Siehe auch Forrer 2017, 176 f., wo FW Anhang Lied eines theokritischen Ziegenhirten als lyrisches Werk angeführt wird, das exakt einen solchen Unvollkommenheitsreiz ausübe, wie ihn FW 79 als Wirkung „der Vision eines nicht-visionären Dichters umschreibt“.

434, 19–23 *Ich sehe hier einen Dichter, der, wie so mancher Mensch, durch seine Unvollkommenheiten einen höheren Reiz ausübt, als durch alles Das, was sich unter seiner Hand rundet und vollkommen gestaltet* Als ein kongenialer potentieller Rezipient dieses Dichters könnte in kotextueller Hinsicht das im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 sprechende Wir erscheinen, das sich selbst als hinzudichtender Ausrunder des Unrunden und Vervollkommner des

Unvollkommenen präsentiert: „Wir verwehren es unserm Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluss des Werdens tragen – dann meinen wir, eine Göttin zu tragen“ (464, 19–22).

435, 2 *Dichtern und Sehern*] Bei dieser Zusammenstellung handelt es sich um eine Anspielung auf die traditionelle Dichtertypologie, die als Gegenmodell zum gelehrten, regelbeherrschenden Dichter, dem *poeta faber* bzw. *poeta doctus*, seit der Antike auch den inspirierten, ‚visionären‘ Dichter, den *poeta vates*, kennt. Beide Dichtertypen kommen bereits bei Platon vor, wobei dieser dem *poeta vates* den Vorrang einräumt. In Platons Dialog *Ion* (533e–534e) erscheint der Dichter als göttliches Sprachrohr, gleichsam als Medium, das den literarischen Text durch höhere Inspiration empfängt und nur unbewusst, ohne eigenes Zutun materialisiert. Für den platonischen Sokrates gilt, dass „die Dichter nichts Anderes als Dollmetsche der Götter sind, jeder ein willenloses Werkzeug des Gottes der in ihm Sitz genommen“ (Platon 1853–1874, V/3, 318) – „οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἑρμηνεῖς εἰσι τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται“ (Platon 1852–1864, 3, 428). Aufgrund dieser Auffassung vom ‚echten‘ Dichter als einem, der im Zustand des Enthusiasmus die göttliche Botschaft empfängt und mithilfe der Musen an seine Hörer oder Leser lediglich weitergibt, wird der Typus des *poeta faber* abgelehnt. Für Platon bzw. den platonischen Sokrates hat gute Dichtung nichts mit besonderen Kenntnissen, sondern allein mit visionärer Inspiration zu tun: „Denn alle guten epischen Dichter singen jene ihre schönen Gedichte alle nicht vermöge bewußter Kunst, sondern als Begeisterte und Verzückte, und eben so steht es mit den guten lyrischen Dichtern“ (Platon 1853–1874, V/3, 316) – „πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ’ ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως“ (Platon 1852–1862, 3, 427).

Aus diesem Inspirationsmodell folgt auch, dass der Dichter über kein privilegiertes Verständnis seines eigenen Werks verfügt, da letzteres über seine persönliche Intention hinausreicht und den Rezipienten mehr und anderes mitteilen kann, als dem Dichter selbst bewusst ist (vgl. hierzu Westermann 2002). Mit dieser Vorstellung spielt FW 79; allerdings verdreht das sprechende Ich die platonische Argumentation: Nicht weil der Dichter ein göttlich inspirierter Visionär ist, sagt sein Werk mehr, als er selber weiß, sondern gerade weil er – so „scheint“ es jedenfalls – bloß „den Vorgeschmack einer Vision gehabt hat“ (434, 27), erhebt sein Werk das ‚koproduktive‘ Publikum in (pseudo)visionäre Höhen. Was davon zu halten ist, sagt der Text nicht. Gegen derlei ästhetische Erhebungen verwehrt sich aber mit Nachdruck das sprechende Ich in FW 86 hinsichtlich des Theaters; vgl. NK 443, 18–21.

80.

Kunst und Natur.] Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Textvarianten hat N. intensiven Überarbeitungen unterzogen (vgl. M III 6, 232 f. und M III 6, 230 f.), von denen KSA 14, 248 lediglich den Schlusspassus mitteilt, der in M III 6, 231 gestrichen wurde: „– Es könnte immer noch eine Musik kommen (von Frankreich oder Rußland her?), gegen welche die ganze Wagnerische Kunst unter den Begriff und die Rechtfertigung des recitativo (freilich als recitativo umido und selten nur secco!) fiel – eine Möglichkeit, welche man auch in’s Auge zu fassen hat, wenn man über den delikaten Zusammenhang von Musik und Moral nachdenkt. –“ Eine ähnliche nachgelassene Aufzeichnung aus dem Herbst 1881 führt KSA 14, 248 als Vorarbeit zum gestrichenen ‚Reinschrift‘-Schluss an: „Es könnte noch immer eine Musik kommen, gegen welche die ganze Wagnerische Kunst unter den Begriff und die Rechtfertigung des recitativo secco fiel: und der welcher der sublimen Frage nach der Moralität der Musik nachhängt, wird auch jene Möglichkeit in Betrachtung zu ziehen haben.“ (NL 1881, 12[168], KSA 9, 605, 4–8; Handschrift in N V 7, 86.) Zum „recitativo secco“, das auch in der Druckfassung Erwähnung findet, vgl. NK 437, 9–16. Der erste Ansatz zur ‚Reinschrift‘ von FW 80 in M III 6, 232 legt die Annahme nahe, dass N. hier zunächst einen sehr viel kürzeren Text ausschließlich über die Griechen geplant hatte, dessen ursprünglicher Schluss (nach dem dem Passus 435, 10–21 in der Druckfassung entsprechenden Text) lautete: „– aber eingestehen dürfen wir es uns, daß eine leibhafte Antigone, ein leibhafter Ajax sehr stille und {ungeschickte} Wesen sein würden.“

Als ‚Vorstufe‘ zu FW 80 kommt ferner folgende Aufzeichnung vom Herbst 1881 in Betracht: „Menschen, die sich in schwieriger Lage befinden und gut über dieselbe zu sprechen verstehen / Keine Illusion! Helle Geistigkeit möglichst wenig Tiefen und Hintergründe der Leidenschaft! Alles muß Vernunft und Wort werden können! / Die Art der antiken ‚tragischen‘ Bühne zeigt an, daß sie der Illusion entgegenarbeitete: dasselbe lehrt auch die Art Sprache, welche alle Personen der Tragödie im Munde führen. / Umgekehrt: alle Meister der Oper lassen es sich angelegen sein, zu verhüten daß man ihre Personen verstehe. Ein gelegent[liches] Wort als Stichwort der Situation abgerechnet, überlassen sie es daß die Situation sich selber erkläre – sie haben alle den Muth nicht gehabt, La la la singen zu lassen und das ganze als musikal[ischen] Mimus zu geben: was die Oper zuletzt ist. Auch W[agners] Dichtungen sind für Leser, nicht für Hörer geschrieben, und auch sie zeigen das Widerstreben aller Operncomponisten verstanden werden zu wollen – es soll ihnen nicht auf’s Wort, sondern auf den Ton geglaubt werden / von denen noch Niemand im Theater etwas gehört hat / W[agner]s Dichtungen wie seine Musik setzen vo-

raus, daß man Verse und Musik zu vor der Aufführung auswendig gelernt hat (man hört sonst weder die Worte, noch die Musik).“ (N V 7, 81 f.)

Die dichotomische Titelformel von FW 80 weckt Anklänge an die kunst- und dichtungstheoretische Tradition der Jahrzehnte vor und um 1800, insbesondere an die damals breit geführte Debatte über die Kunst als Nachahmung der Natur, die schließlich in der Genieästhetik zur schieren Identifikation von Kunst und Natur führte. So verkündeten etwa der junge Goethe und Johann Heinrich Merck 1772 in den *Frankfurter gelehrten Anzeigen*: „Wir glauben überhaupt, daß das Genie nicht der Natur nachahmt, sondern selbst schafft wie die Natur.“ (Goethe/Merck 1772, 514) Noch Goethes ‚klassisches‘ Sonett *Natur und Kunst* (1800), das unter anderen ästhetisch-poetologischen Prämissen steht, verheißt zumindest die Aussöhnung eines nur scheinbaren Natur-Kunst-Gegensatzes: „Natur und Kunst sie scheinen sich zu fliehen, / Und haben sich, eh’ man es denkt, gefunden“ (Goethe 1853–1858, 2, 229). Der dagegen, wie sich rasch zeigt, tatsächlich als Formulierung einer unauflöslichen Antithese zu verstehende Titel von FW 80 ist, anders als man zunächst vermuten könnte, nicht etwa auf die darunter als „[s]ehr verschieden“ (436, 29) behandelten Kunstgattungen bzw. -epochen zu beziehen. Vielmehr erscheinen sowohl die altgriechische Tragödie wie auch die italienische (ernste) Oper hinsichtlich der darin dargestellten „Leidenschaft“ (435, 14 u. passim) als ‚unnatürliche‘ Kunstgebilde – mit dem Unterschied freilich, dass es in jener nur „um schöne Reden“ (436, 27) gehe, während in dieser „Nichts an den Reden“ (436, 34) und dagegen alles am Gesang, an der Musik liege. (Zu einem andersgearteten Brückenschlag zwischen antiker Kunst und italienischer Oper vgl. schon FW 78.) Das abschließend betrachtete Musikdrama Richard Wagners erscheint gleichsam als negative Synthese von griechischer Tragödie und italienischer Oper, insofern in ihm „weder die Worte noch selber die Musik“ (437, 21) im Vordergrund stünden.

FW 80 weist eine durch drei Gedankenstriche zwischen Sätzen markierte Gliederung in vier Teile auf (435, 10–22: Exposition; 435, 22–436, 29: antike Tragödie; 436, 29–437, 16: italienische Oper; 437, 16–21: Wagner). Interpretationsansätze zu FW 80 finden sich bei Kaufmann 1982, 447 f., Djurić 1985, 102 f., Gerhardt 2006, 92, Denat 2010, 48 f., Prange 2013, 100, Meyer 2019a, 198 und Ure 2019, 96 f. Am ausführlichsten und intertextuell ergiebigsten geht Vivarelli 2015, 78–81 auf den Abschnitt ein, den sie zusammen mit FW 84 zu den „wohl bedeutendsten Aphorismen des zweiten Buches“ (ebd., 78) zählt.

435, 10–14 *Die Griechen (oder wenigstens die Athener) hörten gerne gut reden: ja sie hatten einen gierigen Hang darnach, der sie mehr als alles Andere von den Nicht-Griechen unterscheidet. Und so verlangten sie selbst von der Leidenschaft auf der Bühne, dass sie gut rede*] Vgl. hierzu die ‚Vorstufe‘ in N V 5, 28: „Der Vers der Griechen auf der Bühne! Sie hörten gerne gut reden! Die Leidenschaft

war sonst so wortkarg! Dies Unnatürliche, daß sie hier gut sprach, that ihnen wohl!“ Als mögliche Quelle für die an der zu kommentierenden Stelle vertretene These führt Vivarelli 2015, 80 einen Passus aus Goethes *Italienischer Reise* an, in dem ausgehend von den zeitgenössischen Italienern und ihrer Vorliebe für den Endecasillabo das noch größere Bedürfnis nach guten Reden bei den alten Griechen bzw. Athenern thematisiert wird: „Erstlich habe ich gehört, wie die Italiäner ihre eilfsylbigen Jamben behandeln und declamiren [...]. Das ist das eigentliche Schauspiel für dieses Volk [...], es freut sich nur, wenn der Held gut spricht [...]. Jetzt verstehe ich besser die langen Reden und das viele hin und her Dissertiren im griechischen Trauerspiele. Die Athenienser hörten noch lieber reden und verstanden sich noch besser darauf als die Italiäner“ (Goethe 1853–1858, 23, 91 f.). Auch bei N. wird der Vergleich zwischen Griechen und Italienern durchgeführt, bei letzteren allerdings hinsichtlich der Oper.

435, 25–29 *wenn der tragische Held da noch Worte, Gründe, beredte Gebärden und im Ganzen eine helle Geistigkeit findet, wo das Leben sich den Abgründen nähert, und der wirkliche Mensch meistens den Kopf und gewiss die schöne Sprache verliert*] Möglicherweise standen N. hier die bekannten poetologischen Verse vor Augen, die Goethe dem Dichter Torquato Tasso am Schluss seines gleichnamigen Dramas in den Mund legt: „Nein, alles ist dahin! – Nur Eines bleibt: / Die Thräne hat uns die Natur verliehen, /226/ Den Schrei des Schmerzens, wenn der Mann zuletzt / Es nicht mehr trägt – Und mir noch über alles – / Sie ließ im Schmerz mir Melodie und Rede, / Die tiefste Fülle meiner Not zu klagen: / Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, / Gab mir ein Gott, zu sagen wie ich leide.“ (Goethe 1853–1858, 13, 225 f.) Was Goethes Tasso – Dramenfigur und Dichter in Personalunion – in diesen autokonsolatorischen Worten ausspricht, trifft sich zwar insofern mit den Überlegungen bei N., als die natürlichen menschlichen Ausdrucksformen des Schmerzes – Träne und Schrei – als unartikulierte Äußerungen erscheinen. Der „Mensch in seiner Qual verstummt“ ja auch in Tassos Worten. Die dagegen jedoch von ihm als spezifischer Vorzug seiner dichterischen Ausnahme-Existenz herausgestellte Bewahrung der sprachlichen Artikulationsfähigkeit noch im tiefsten Leiden, die für den ‚homo poeta‘ zugleich Leidbewältigung durch literarische Produktivität verheißt, findet in N.s Text keine Entsprechung. Aus seiner wirkungsästhetischen Perspektive ließe sich vielmehr dagegegenghalten, dass Tasso gerade nur als *fiktiver* Dichter davor bewahrt bleibt, in seiner Qual zu verstummen; es wäre dann aber gar nicht wirklich das trostreiche Vorrecht des Dichters, die Sprache im Schmerz zu behalten, sondern lediglich das Vorrecht der Dramenfigur.

435, 27–29 *wo das Leben sich den Abgründen nähert, und der wirkliche Mensch meistens den Kopf und gewiss die schöne Sprache verliert.*] Gottfried Keller merkt

in seinem auf den 20. September 1882 datierten Dankschreiben an N. für die Übersendung der Erstausgabe von FW zu dieser Passage an, dass sie sich nicht mit seiner eigenen Erfahrung decke: „Ich habe nun bei unteren oder natürlichen Menschenklassen ziemlich das Gegentheil beobachtet und erfahren, daß schlichte Bauers- oder Arbeitsleute, wenn sie nicht in Lumpereien oder Gemeinheiten, wohl aber in wirkliche Tragik des Aeufsersten verfangen sind, nicht selten mit dem steigenden Seelenleiden und Gefahrkonflikt in Kraft, Gewähltheit und Angemessenheit des Ausdrucks in ihren Reden zunehmen, ohne alle und jede Bewußtheit und Vorstellung, was Ihnen durch die Situation ausgeschlossen ist. Das geht sogar auf das physische Leiden über. In jungen Jahren sah ich einst auf dem Operationstisch einer chirurgischen Klinik einen Greis aus den unteren Ständen liegen, welchem in seinem erkrankten Knochenwerk herumgesägt wurde. Schon im Anfange, während des Bloßlegens und Unterbindens der Gefäße, beklagte er sich seufzend und stöhnend über den Schmerz; als aber die Säge kam und das Leiden stieg, wurde das Klagen lauter und lauter, aber immer artikulierter, sozusagen formvoller und edler. Kein wüster Schrei, kein häßliches Aufkreischen, sondern alles deutlich prononcierte Worte, und die Oh's und Ach's dazwischen wohl wimmernd, aber immer gemäßigt ausklingend. Allerdings benimmt sich die Mehrzahl der Leute vielleicht nicht so stilvoll, sit venia verbo; allein gerade die Bühne, die Tragödie müssen ja auf Stil sehen, soweit ihn die Natur immer hat. Doch will ich Sie nicht länger mit diesen Sachen langweilen und am wenigsten etwa eine Art Kritik verüben. Ich habe lediglich einer Erinnerung nachgegeben.“ (KGB III 2, Nr. 146, S. 291 f., Z. 25–50) Zu dieser Reaktion Kellers auf FW vgl. Groddeck/Morgenthaler 1994.

N. antwortete Keller mehr als ein halbes Jahr später erst, Anfang Mai 1883, als er ihm Za I zuschickte. Im Begleitschreiben greift er freilich Kellers kritische Bemerkung, ohne auf den Dissens überhaupt einzugehen, affirmativ auf und bezieht sie auf sich selbst als schmerzinspirierten Dichter seines neues Werks, das er Keller „als Bestätigung Ihres [...] Gedankens“ empfiehlt, „daß der große Schmerz die Menschen beredter mache als sie es sonst sind“ (KGB 6/ KGB III 1, Nr. 412, S. 371 f., Z. 4–6).

435, 29–436, 9 *Diese Art Abweichung von der Natur ist vielleicht die angenehmste Mahlzeit für den Stolz des Menschen; ihretwegen überhaupt liebt er die Kunst, als den Ausdruck einer hohen, heldenhaften Unnatürlichkeit und Convention. Man macht mit Recht dem dramatischen Dichter einen Vorwurf daraus, wenn er nicht Alles in Vernunft und Wort verwandelt, sondern immer einen Rest Schweigen in der Hand zurückbehält: – so wie man mit dem Musiker der Oper unzufrieden ist, der für den höchsten Affect nicht eine Melodie, sondern nur ein affectvolles „natürliches“ Stammeln und Schreien zu finden weiss. Hier soll*

eben der Natur widersprochen werden! Hier soll eben der gemeine Reiz der Illusion einem höheren Reize weichen!] In Bezug auf den im Kern dieser Passage stehenden Gedanken einer Transformation des natürlichen Affekts in kunstvolle Rede führt Vivarelli 2015, 79 Joseph Anselm Feuerbachs Abhandlung *Der vaticanische Apollo* (erste Auflage 1833) als Quelle an. N. hatte einst in GMD ausführlich und zustimmend daraus zitiert, um Wagner als Erneuerer der griechischen Tragödie zu feiern – was mit der Sicht auf Wagner am Ende von FW 80 nicht mehr vereinbar ist. Feuerbach beschreibt einen regelrechten Kampf zwischen Kunst (des Ausdrucks) und Natur (des Affekts), den die Kunst gewinnt. Vgl. Feuerbach 1855, 286 f.: „Die eigentlichste Seele aber /287/ der leidenschaftlichen Scene besteht in einem gewissen Schwanken zwischen einer strikten Naturnachahmung und rein ideeller Kunstumbildung. Der Affect ringt mit der Strenge der Kunstform, er strebt ihre Schranken zu durchbrechen, um seine Gewalt in ihrer ganzen natürlichen Stärke geltend zu machen. Dagegen bietet die Kunst ihre verdoppelte Kraft auf. Kaum dass der Schmerz in jenen wilderen unmittelbaren Ausbrüchen sein Dasein kund gegeben hat, so berührt sie ihn mit ihrem Zauberstabe, und was in der Wirklichkeit sich mit der Regellosigkeit eines convulsivischen Pulses folgt, wird zum Tacte rhythmischer Bewegung; ein symmetrischer Strophenbau drängt die einzelnen Stadien der Empfindung auseinander, und aus der lakonischen Kürze jener Schmerzenslaute, die nur hier und dort noch wieder zum Durchbruch kommen, geht die schöne Fülle einer kunstvoll verschränkten periodischen Sprache hervor. Ein unerschöpflicher Reichthum klarer, festgezeichneter Bilder vereinigt sich endlich noch mit einer Breite und Stetigkeit der Ausführung, deren natürliches Resultat kein anderes sein kann, als ein festhingestelltes, vollständiges Bild des Affectes.“

436, 3f. *immer einen Rest Schweigen in der Hand zurückbehält]* Der im Bildkern dieser Katachrese stehende „Rest Schweigen“ spielt auf das sprichwörtlich gewordene Zitat aus Shakespeares *Hamlet* an, das die letzten Worte des sterbenden Protagonisten wiedergibt: „The rest is silence.“ (Shakespeare o. J., 11, 139) Zum beredten Schweigen in der griechischen Tragödie, das in der modernen Tragödie aber fehl am Platze wäre, vgl. Feuerbach 1855, 294–296.

436, 9–12 *Die Griechen gehen auf diesem Wege weit, weit – zum Erschrecken weit! Wie sie die Bühne so schmal wie möglich bilden und alle Wirkung durch tiefe Hintergründe sich verbieten]* In Karl Otfried Müllers *Geschichte der griechischen Literatur* (1841), die N. in seiner Basler Altphilologenzeit neben Gottfried Bernhardys *Grundriss der Griechischen Literatur* (1836) als Standardwerk zu Rate zog, konnte er lesen: „Die Bühne der Alten war außerordentlich lang und dabei ohne Tiefe; sie schnitt von dem Kreise der Orchestra nur ein schma-

les Segment ab, aber erstreckte sich zu beiden Seiten so weit, daß ihre Länge ziemlich den doppelten Durchmesser der Orchestra betrug. Diese Form der Bühne /49/ hat ihren Grund in dem ganzen Kunstgeschmacke der Alten und bedingte wieder die Darstellungen des Dramas auf eigenthümliche Weise [...]: so standen auch die Personen der Bühne, die Helden mit ihren Begleitern, die oft ziemlich zahlreich waren, in langen Reihen auf dieser langen und schmalen Bühne; aus der Ferne herbeikommende Personen sah man nicht aus dem Hintergrunde, der Tiefe der Bühne, sondern von der Seite treten und oft einen langen Weg auf der Bühne machen, ehe sie in der Mitte derselben mit den dort agirenden zusammentrafen.“ (Müller 1841, 2, 48 f.) Vgl. auch den in GMD, KSA 1, 527, 26 f. u. 30–528, 1 als „richtige Bemerkung“ von N. zitierten Vergleich des Musikwissenschaftlers August Wilhelm Ambros zwischen der schmalen antiken und der modernen tiefen Bühne, die dieser zugleich metaphorisch auf unterschiedliche Gattungen der bildenden Kunst bezieht: „Unser tiefen Bühnen, auf denen oft an hundert Personen gruppiert sind, machen die Darstellungen zu farbigen Gemälden, so lebendig sie nur sein können. Die schmale antike Bühne, mit der nahe vorgerückten Hinterwand, machte die wenigen, sich gemessen bewegenden Figuren zu lebenden Basreliefs oder belebten Marmorbildern eines Tempelgiebels.“ (Ambros 1862–1868, 1, 288) Vivarelli 2015, 80 verweist wiederum auf Feuerbach 1855, 296 f., der ebenfalls den „wenig vertiefte[n] Hintergrund“ des antiken griechischen Theaters den „vertieften Fernsichten“ der modernen Bühne gegenüberstellte.

436, 12–16 *wie sie dem Schauspieler das Mienenspiel und die leichte Bewegung unmöglich machen und ihn in einen feierlichen, steifen, maskenhaften Popanz verwandeln, so haben sie auch der Leidenschaft selber den tiefen Hintergrund genommen*] Vgl. hierzu abermals Müller 1841, 2, 43 f., der sich allerdings bei Weitem nicht so abschätzig äußert und auch keineswegs für eine Exstirpation des tiefen Leidenschaftshintergrunds im antiken Theater argumentiert: „Der Verlust des natür-/44/lichen Mienenspiels aber war für die alte Tragödie keiner, da dies Mienenspiel weder stark genug sein konnte, um der Vorstellung von einem tragischen Heros zu genügen, noch auch der Mehrzahl der Zuschauer bei der Größe der alten Theater gehörig sichtbar gewesen wäre; und das Unnatürliche, das in der Gleichmäßigkeit der Gesichtszüge bei den verschiedenen Handlungen in einer Tragödie für unsern Geschmack liegt, hat in der alten Tragödie viel weniger zu bedeuten, in welcher die Hauptpersonen, von gewissen Bestrebungen und Gefühlen einmal mächtig ergriffen, durch das ganze Stück in einer gewissen habituell gewordenen Grundstimmung erscheinen.“ Vgl. ähnlich auch Feuerbach 1855, 298–300, der überdies in der tragischen Maske – im Gegensatz zu ihrer Verharmlosung als „Popanz“ bei N. – den schreckenerregenden „Ausdruck“ des Leidens sieht: „Er zeigte Grauen, und nichts

als Grauen, oder den reinen ungemischten Schmerz.“ (Ebd., 299) Anders als die Sprechinstanz von FW 80 war das in FW 77 sprechende Ich noch voll des Lobes für die antike „Lust an der Maske“, die dort als eine ‚schamlose Gemeinheit‘ mit „gute[m] Gewissen“ erschien (433, 19). Vgl. NK 433, 18–23.

436, 14 Popanz] Laut Pierer 1875–1879, 14, 563 „ein Schreckbild für Kinder“.

436, 19 f. *sie wollten eben nicht Furcht und Mitleid, – Aristoteles in Ehren und höchsten Ehren!*] Dieser Passus bezieht sich auf die Tragödientheorie in Aristoteles' *Poetik*. Laut Aristoteles erregt das tragische Geschehen die Affekte ἔλεος und φόβος, um eine Reinigung (κάθαρσις) „der Leidenschaften dieser Art“ („τῶν τοιούτων παθημάτων“) bei den Zuschauern zu bewirken (1449b, 27 f.; Aristoteles 1833–1862, I/3, 451; Aristoteles 1831a, 157). Gemäß dieser Wirkungsästhetik handelt es sich bei der griechischen Tragödie um eine Veranstaltung, die der Psychohygiene, der Befreiung der Rezipienten von den genannten Affekten dient. Merkwürdigerweise blendet FW 80 diesen kathartischen Zweck völlig aus (vgl. auch NK 436, 25 f.), der N. doch wohlbekannt war. Über seine frühen Lektüren von einschlägiger Spezialliteratur zur Tragödientheorie des Aristoteles, vor allem von Jacob Bernays *Grundzügen der verlorenen Abhandlungen des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (1857) und Paul Graf Yorck von Wartenburgs Abhandlung *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles* (1866), die N. beide zwischen 1869 und 1871 aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte, informiert Reibnitz 1992, 112. Reibnitz macht darauf aufmerksam, dass N. noch in GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 18–24 auf Aristoteles' Katharsislehre zurückkommt, wobei Bernays im Hintergrund stehe. Vgl. auch NK 440, 32–34.

Die Übersetzung der bei Aristoteles genannten Affekte als „Furcht und Mitleid“, auf die FW 80 insbesondere rekurriert, geht auf Lessings wirkungsmächtige Auseinandersetzung mit Aristoteles' Tragödientheorie zurück. Gemäß seinem ethischen Grundsatz „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch“ (Brief an Nicolai, November 1756; Lessing 1867, 10, 249) heißt es bei Lessing im 75. Stück der *Hamburgischen Dramaturgie*: „Denn er, Aristoteles, ist es gewiß nicht, der die mit Recht getadelte Eintheilung der tragischen Leidenschaften in Mitleid und Schrecken gemacht hat. Man hat ihn falsch verstanden, falsch übersetzt. Er spricht von Mitleid und Furcht, nicht von Mitleid und Schrecken; und seine Furcht ist durchaus nicht die Furcht, welche uns das bevorstehende Uebel eines andern für diesen andern erweckt, sondern es ist die Furcht, welche aus unserer Aehnlichkeit mit der leidenden Person für uns selbst entspringt; es ist die Furcht, daß die Unglücksfälle, die wir über diese verhänget sehen, uns selbst treffen können; es ist die Furcht, daß wir der bemitleidete Gegenstand selbst werden können. Mit einem Worte: diese Furcht ist das auf

uns selbst bezogene Mitleid.“ (Lessing 1867, 6, 339) Auch Bernays folgt in seinen *Grundzügen der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* der lessingschen Begrifflichkeit, wenn er die Stelle aus Aristoteles' *Poetik* über die Wirkung der Tragödie so übersetzt: „die Tragödie bewirkt durch [Erregung von] Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung solcher [mitleidigen und furchtsamen] Gemüthsaffectionen“ (Bernays 1857, 148; eckige Klammern in Bernays' Text). Ebenso übersetzt Friedrich Ueberweg in seiner Ausgabe von Aristoteles' *Über die Dichtkunst*, die N. besaß und mit Lesespuren versah, ἔλεος mit „Mitleid“ und φόβος mit „Furcht“, wenn es dort heißt, dass die Tragödie „durch Erregung von Mitleid und Furcht die (zeitweilige) Befreiung von derartigen Gefühlen zum Enderfolge hat.“ (Aristoteles 1869, 9)

Gegen die auf Lessing zurückgehende Übersetzung, die ebenfalls bei N. – auch an anderen Stellen – fraglos übernommen wird, haben im 20. Jahrhundert die Altphilologen Wolfgang Schadewaldt und Manfred Fuhrmann argumentiert. Schadewaldt verortet in seinem Aufsatz *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes* von 1955 den Mitleidsbegriff Lessings in der Tradition der christlichen Moral, während Aristoteles' mit ἔλεος etwas ganz anderes meine, nämlich einen „naturhaft ungebrochene[n] Elementaraffekt“ (Schadewaldt 1955, 137) – ebenso wie mit φόβος. Beide Affekte gehören nach Schadewaldt in die Sphäre des Triebhaften, die zu Erschütterungen und Gefährdungen führe, welche mit (christlicher) Moral nichts zu tun haben. Wenn Aristoteles von Katharsis spricht, gehe es ihm deshalb nicht um eine nachhaltige moralische Besserung des Menschen hin zum Mitleid, sondern lediglich um eine therapeutische „Entladung“ (ebd., 167, Anm. 1; den Ausdruck benutzt bereits Bernays, s. o.) von störenden Affekten, die zugleich mit ästhetischem Genuss einhergehe. Auch Fuhrmann argumentiert in seiner Monographie *Die Dichtungstheorie der Antike* (1992; 1. Auflage 1973: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*) in diesem Sinne dafür, dass die Theorie der Erregung und Abfuhr von Affekten bei Aristoteles von Lessings christlich-moralischem Mitleidsbegriff strikt zu unterscheiden sei. Als alternative Übersetzungen von ἔλεος und φόβος schlagen Schadewaldt und Fuhrmann „Jammer“ und „Schauern“ vor (vgl. Schadewaldt 1955, 169 f. und Fuhrmann 1992, 101). Vgl. auch NK KSA 5, 304, 2.

436, 21f. *er traf sicherlich nicht den Nagel, geschweige den Kopf des Nagels* | Die auf Aristoteles' Tragödientheorie gemünzte Wendung spielt mit der sprichwörtlichen Redensart ‚den Nagel (nicht) auf den Kopf treffen‘, die bildlich die Exaktheit bzw. das Unzutreffende eines Urteils bezeichnet. Vgl. Wander 1867–1880, 3, 864, wo als Beispiel ein Aphorismus aus Goethes *Sprüchen in Prosa* angeführt wird: „Mancher klopft mit dem Hammer an der Wand herum und glaubt, er treffe jedesmal den Nagel auf den Kopf.“ (Goethe 1853–1858, 161)

Insbesondere kann N.s Formulierung als überbietende Kontrafaktur zu der ebenfalls von Wander unter Verweis auf Altmann 1853, 130 verzeichneten Variante verstanden werden: „Er weiss am Nagel alles zu treffen, ausgenommen den Kopf.“ (Wander 1867–1880, 3, 864) Bereits in einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1876 wird dieser Phraseologismus variiert und auf eine Pointe hin fortgesponnen, die sich wiederum auf die Version im zu kommentierenden Passus beziehen lässt: „Mancher trifft den Nagel, aber nicht auf den Kopf, er macht das Problem heillos schief. Es wäre besser, er hätte die Sache ganz verfehlt.“ (NL 1876, 23[68], KSA 8, 426, 9–11) Insofern wäre Aristoteles' Verfehlen selbst des Nagels folglich immerhin „besser“ als das hier erwähnte Treffen des Nagels bei gleichzeitigem Verfehlen seines Kopfes. Vgl. auch MA II WS 326, wo es heisst: „Wer es nicht versteht, den Nagel auf den Kopf zu treffen, soll ja gebeten sein, ihn gar nicht zu treffen.“ (KSA 2, 696, 8 f.)

436, 25 f. *gewiss nicht die Absicht auf Ueberwältigung der Zuschauer durch Affecte*] Diese Formulierung unterstellt Aristoteles, er habe eine solche „Absicht“ – fälschlich – den Tragödiendichtern zugeschrieben, was seine Katharsistheorie, die N. wohlbekannt war, verzerrt oder bestenfalls verkürzt wiedergibt (vgl. NK 436, 19 f.). In MA I 212 wurde noch anders gegen Aristoteles argumentiert. Hier wird zwar der Katharsisgedanke reflektiert, aber in Zweifel gezogen: „Sollten Mitleid und Furcht wirklich, wie Aristoteles will, durch die Tragödie entladen werden, so dass der Zuhörer kälter und ruhiger nach Hause zurückkehre?“ (KSA 2, 173, 9–11) Dagegen führt der Sprecher folgendes Gedankenexperiment ins Feld, das Aristoteles gerade kritisch mit der Möglichkeit konfrontiert, auf lange Sicht könne es doch zu einer affektiven Überwältigung des Theaterpublikums kommen: „Es wäre möglich, dass Mitleid und Furcht in jedem einzelnen Falle durch die Tragödie gemildert und entladen würden: trotzdem könnten sie im Ganzen durch die tragische Einwirkung überhaupt grösser werden, und Plato behielte doch Recht, wenn er meint, dass man durch die Tragödie insgesamt ängstlicher und rührseliger werde.“ (KSA 2, 173, 20–25)

436, 27 *gieng*] In Cb, 100 mit rotem Randstrich markiert: „ging“.

436, 28 f. *Und um schöne Reden war es dem Sophokles zu thun! – man vergeb mir diese Ketzerei!*] Dass hier hinsichtlich der schönen Reden Sophokles unter den griechischen Tragikern hervorgehoben wird, erscheint vor dem Hintergrund der zeitgenössischen, von N. zur Kenntnis genommenen einschlägigen Literatur nicht gar so ketzerisch, sondern allenfalls als Zuspitzung. Vgl. etwa Bernhardt 1867, 2/1, 326: „Eine durchdachte Schöpfung des Sophokles war der künstliche Satzbau, welcher die Wirkung des hohen tragischen Stils wesentlich verstärkt. Seine Sätze sind übersichtlich und gewandt, aber nicht nur

weicht die Wortfolge vom Herkommen ab und gewinnt durch berechnete Gliederung und durch den Wechsel der Interpunktionen jenen Grad der Mannichfaltigkeit, welcher den Zwecken des Dialogs sich anpaßt, sondern auch eine Reihe von Kunstmitteln, Verflechtung der Trimeter, Inversion und übergreifende Wortstellung erzeugt ein wohlgefügtes Ganzes, spannt den Hörer und nöthigt ihn auf Betonung und Zusammenhang aller Theile des Satzes aufzumerken. Kein Attischer Dichter erreicht den Sophokles in Ebenmaß und Adel der Formen, keiner übertraf ihn in der schon von Zeitgenossen bewunderten Süßigkeit und Milde des Tons, welche seinen edelsten Gedanken das Gepräge stiller Majestät aufdrückt und aus vollendeter Reife hervorging; keiner hat bei solcher Korrektheit sich eine größere Freiheit auf dem formalen Gebiete bewahrt.“

Dafür, dass die ‚schönen Reden‘ bei Sophokles sich einer ‚Zurückwirkung‘ des Euripides verdanken, argumentiert wiederum Müller 1841, 2, 155: „Euripides hat unstreitig zuerst auf der Bühne die Macht dargethan, welche eine strömende, in schönem Satzbau und wohlklingendem Falle den Hörer mit sich fortziehende Rede auf das Publikum hervorbringt; er hat selbst auf den Sophokles dadurch zurückgewirkt.“ Beim frühen N. wurde „die Sprache der sophokleischen Helden“ noch „durch ihre apollinische Bestimmtheit und Helligkeit“ charakterisiert (GT 9, KSA 1, 64, 32–65, 2), während „auf der euripideischen Bühne [...] kunstmässig und mit den schlauesten Sophisticationen“ (GT 11, KSA 1, 77, 5 u. 9) gesprochen werde. Anstelle der Schönheit der dramatischen Sprache des Sophokles hebt der folgende Abschnitt FW 81 dessen ‚Beweiskraft‘ hervor.

436, 29 f. *Sehr verschieden steht es mir der ernsten Oper*] In Cb, 100 mit rotem Randstrich markiert: „Genau das Umgekehrte gilt von der ernsten Oper“; die beiden letzten Wörter rot unterstrichen. Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 14: „die ernste Oper“.

437, 3–5 *ein wenig Frechheit mehr bei Rossini und er hätte durchweg la-la-la-la singen lassen*] In Cb, 101 mit rotem Randstrich markiert: „le – le – le – la“. Man ist geneigt, hier an die berühmte Arie des Figaro „Largo al factotum“ aus dem *Barbier von Sevilla* (*Il barbiere di Siviglia*; Titel der Uraufführung 1816: *Almaviva o sia L'inutile precauzione*) zu denken – und sich zugleich zu fragen, weshalb hier ausgerechnet Rossini genannt wird, wo doch kurz vorher von „der ernsten Oper“ (436, 30) und schon eingangs von der „singende[n] Leidenschaft“ bei „den Italiänern“ (435, 20–22) die Rede war. Rossini hat zwar auch Kompositionen auf dem Gebiet der *Opera seria* vorgelegt (z. B. *Tancredi*, 1813 u. *Zelmira*, 1822), wurde jedoch schon zu Lebzeiten als exemplarischer Vertreter der *Opera buffa* angesehen; der *Barbier von Sevilla* gehört eindeutig zu diesem Genre. Rossini wurde bereits in FW 77 genannt; hierzu NK 432, 26–31.

437, 9–16 *Selbst das recitativo secco will nicht eigentlich als Wort und Text angehört sein: diese Art von Halbmusik soll vielmehr dem musicalischen Ohre zunächst eine kleine Ruhe geben (die Ruhe von der Melodie, als dem sublimsten und desshalb auch anstrengendsten Genusse dieser Kunst) –, aber sehr bald etwas Anderes: nämlich eine wachsende Ungeduld, ein wachsendes Widerstreben, eine neue Begierde nach ganzer Musik, nach Melodie.*] Hierzu existiert eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ in N V 7, 85 f. Zum „recitativo secco“ vgl. Bagges *Lehrbuch der Tonkunst*: „Das Recitativ ist eine eigenthümliche, zwischen gesprochener Rede und wirklichem Gesang die Mitte haltende Form [...]. Man unterscheidet das sogenannte kurze oder Secco-Recitativ, in welchem jene Freiheit [von der taktmässigen Ausführung des geschriebenen Rhythmus] tatsächlich herrscht, und nur einzelne Akkorde zur Unterstützung der Intonation des Sängers angegeben werden, von dem begleitenden Recitativ (*Recitativo accompagnato*), wo die Ausführung einer reicheren Begleitung den Sänger wieder zur Einhaltung des Tactes nöthigt“ (Bagge 1873, 153). Vivarelli 2015, 79 vermutet hinsichtlich der Parallelisierung zwischen der ‚unnatürlichen‘ Theatersprache der alten Griechen und der nicht minder künstlichen Opernleidenschaft der Italiener eine Beeinflussung durch Feuerbach 1855, 288, der die antike „Recitation“ ausdrücklich mit dem modernen „Recitativ“ vergleicht: „Recitation und Gesang waren die Grundelemente des antiken tragischen Vortrags. [...] Doch darf auch die Recitation nicht im Sinne unseres dramatischen Gesprächstones genommen werden. Sie verhält sich gewiss zu dem eigentlichen Gesange wie unser Recitativ zur Arie etc.“

437, 10 *soll*] In Cb, 101 korrigiert aus: „will“.

437, 16–21 *Wie verhält es sich, von diesem Gesichtspuncte aus gesehen, mit der Kunst Richard Wagner’s? Vielleicht anders? Oft wollte es mir scheinen, als ob man Wort und Musik seiner Schöpfungen vor der Aufführung auswendig gelernt haben müßte: denn ohne diess – so schien es mir – höre man weder die Worte noch selber die Musik.*] KSA 14, 248 teilt hierzu folgende ‚Vorstufe‘ mit: „(Mit der Kunst Wagners steht es vielleicht ebenso, vielleicht anders – mitunter wollte es mir scheinen, als ob man Text Wort und Musik seiner Schöpfungen vor der Aufführung auswendig gelernt haben müßte: ohne dies hört man nämlich weder die Worte, noch die Musik. Oft wollte es mir auch anders scheinen.)“ In FW handelt es sich hier um die erste namentliche Nennung Wagners, der in der Erstausgabe nur noch – dafür ausführlicher – in FW 99 explizit thematisiert wird, in der Neuauflage sodann erneut in zwei Abschnitten des Fünften Buchs: FW 368 und FW 370.

437, 17 f. *Wagner’s? Vielleicht anders?*] Sowohl in der ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 231) als auch in GoA V, 111 heißt es: „Wagner’s? Vielleicht ebenso? Vielleicht

anders?“ In Cb, 101 steht „Wagners? Vielleicht anders?“, zwischen den Sätzen ein Einfügungszeichen.

437, 20 *mißte*] Druckfehler; in der Erstausgabe steht „müsste“ (Nietzsche 1882/1887, 101).

81.

Griechischer Geschmack.] Vgl. ähnlich bereits die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 79: „Was ist schön darin? Es wird nichts darin bewiesen – sagte jener Feldmesser von der Iphigenie – die Griechen waren nicht so fern von diesem Geschmacke – es wird bei Sophocles ‚alles bewiesen‘.“ Bis auf kleinere orthographische und typographische Abweichungen sowie den noch fehlenden Titel schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 224. Akribisch aufgearbeitet wurde der vielschichtige anekdotische Hintergrund des vorliegenden Abschnitts, für den sich die Forschung sonst nicht besonders interessiert hat (siehe aber auch Adams 2011, 10 und Ure 2019, 213 f.), von Schillemeit 2006, 541–560. Schillemeit präsentiert und diskutiert die wichtigsten Varianten der Anekdote, die sich meist um einen „Mathematiker“ oder „Geometer“ dreht, für den ein Theaterstück nichts ‚beweist‘, und die in der deutschen Literatur seit den 1770er Jahren auch schon bei Wezel und Lenz, dann bei Goethe, Grillparzer und später noch bei Brecht begegnet. Wie Schillemeit belegt, stammt die Anekdote ursprünglich aus der französischen Philosophie bzw. Ästhetik. So ist sie auch schon bei Diderot nachzulesen, der sie zunächst in seinem Brief an Sophie Volland vom 30. August 1760 und dann erneut in seiner *Satire I* (wohl 1773) erzählt, sowie in Merciers *Essai Du théâtre* (1773), in dessen deutscher Übersetzung von 1776 auch schon, wie bei N., von einem „Feldmesser“ (Mercier 1776, 60) die Rede ist und der sich wiederum auf eine Variante der Anekdote aus der von Dupont de Nemours herausgegebenen Zeitschrift *Ephémérides du citoyen* von 1771 bezieht.

Als ‚archetypische‘ Version der Anekdote, die auch die direkte Quelle für FW 81 darstelle, kommt laut Schillemeit aber eine Passage aus Helvétius’ 1758 erschienenem Werk *De l’esprit* in Betracht, dessen frühe deutsche Übersetzung sich offenbar in N.s Besitz befand (vgl. NPB 284 f.). Im Kapitel „Von dem schönen Geiste“ wird dort die Anekdote angeführt, um zu illustrieren, dass einigen „Gelehrten und Philosophen, die sich gänzlich der Untersuchung der Geschichte oder der Begriffe überlassen, oft sowohl die Schönheiten, als Schwierigkeiten, der Kunst zu schreiben unbekannt [sind]. Sie machen folglich aus dem schönen Geiste nicht viel: und ihre gegen diese Art des Geistes unbillige Verachtung ist vornehmlich auf eine große Fühllosigkeit gegen die Gattung der

Gedanken gegründet, welche zur Verfertigung der Werke des schönen Geistes dienen. Sie sind fast alle dem Feldmesser mehr oder weniger gleich, in dessen Gegenwart man dem Trauerspiele *Iphigenia* ein großes Lob beylegte. Dieses Lob erregt seine Neugierde; er verlangt sie, man leihet sie ihm auch, er liest einige Auftritte darinnen, und giebt sie wieder zurück, sagend: ich meines Theils kann nicht begreifen, was man in diesem Werke so schönes findet; da doch nichts in demselben bewiesen wird. (Helvétius 1760, 537)

Da im unmittelbaren Umfeld dieser Stelle mehrfach Racine erwähnt wird, liegt es überaus nahe, hier an dessen *Iphigénie en Aulide* (1674) zu denken. So präzisiert jedenfalls Schopenhauer, den Schillemeit als weitere Quelle N.s anführt, die Anekdote im ersten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* (§ 36). In seiner Version ist es zwar kein „Feldmesser“, sondern ein „Mathematiker“, der aber ebenfalls als Literaturverächter auftritt. Schopenhauer führt die Anekdote an, um die These zu illustrieren, dass „ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben, was sich besonders naiv ausspricht in der bekannten Anekdote von jenem französischen Mathematiker, der nach Durchlesung der *Iphigenia* des Racine achselzuckend fragte: Qu’est-ce-que cela prouve?“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 223) Als historisches Vorbild für den Mathematiker kommt nach Schillemeit 2006, 559 Gilles Personne de Roberval (1602–1675) in Frage, dem Jean-Étienne Montucla in seiner *Histoire des mathématiques* (1758) genau diese Frage zuschreibt, allerdings ohne konkrete Titelangabe der Tragödie, die ihn dazu veranlasst habe. Völlig vage bleibt schließlich die Version, die im elften Band von Carl Julius Webers Anekdotensammlung *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* enthalten ist, der sich ebenfalls unter N.s Büchern erhalten hat: „Jener Mathematiker, den man mit Mühe ins Theater brachte, fragte am Ende des Stücks ganz trocken: ‚Aber was soll das beweisen?‘“ (Weber 1868, 11, 73)

N.s Text erwähnt zwar die „Iphigenie“ (437, 25), lässt aber deren Verfasser ungenannt. Die gegenüber allen erwähnten Versionen dieser Anekdote abweichende Pointe besteht hierbei darin, dass Sophokles – stellvertretend für den titelgebenden „Geschmack“ der antiken Griechen – sehr wohl „Alles“ beweise (437, 27). Dies steht freilich in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der Behauptung aus dem vorangehenden Abschnitt FW 80, es sei „dem Sophokles“ – wie allen griechischen Tragödiendichtern – nur „um schöne Reden [...] zu thun“ gewesen (436, 28 f.). Überdies kann die Verbindung des tragischen „Iphigenie“-Stoffs mit Sophokles in FW 81 bei Lesenden, die ohne Kenntnis der älteren Anekdoten-Varianten vielleicht nicht sofort an Racine denken, für gewisse Irritationen sorgen. Es wäre ja zumindest auch denkbar, dass sich der „Feldmesser“ auf eine antike Bearbeitung des Iphigenie-Stoffs bezieht und

vom Sprecher hinsichtlich der Beweiskraft griechischer Tragödien Widerspruch erfährt. Dass es zwar auch eine verloren gegangene „Iphigenia des Sophokles“ (Welcker 1824, 415) gegeben haben soll, war im 19. Jahrhundert althilologisches Standardwissen. Man mag sich aber fragen, weshalb in N.s Text nicht Euripides genannt wird, von dem die Tragödien *Iphigenie in Aulis* und *Iphigenie bei den Taurern* erhalten sind. In Aristoteles' *Poetik* konnte N. immerhin lesen, dass sich sowohl Sophokles' *König Ödipus*, an dem Aristoteles lobt, er enthalte „nichts Vernunftwidriges“ (Aristoteles 1869, 24), als auch Euripides' *Iphigenie bei den Taurern* durch kausale ‚Wahrscheinlichkeit‘ der Handlung auszeichnen: „Die beste aller Erkennungen [es geht um die Anagnorisis, das ‚Wiedererkennen‘] ist die aus dem Gange der Ereignisse selbst, indem das Ueberraschende aus Wahrscheinlichem entspringt, wie z.B. in dem ‚Oedipus‘ des Sophokles, und so auch in der ‚Iphigenie‘“ (Aristoteles 1869, 26). Vielleicht wirkt im Schweigen über Euripides, das sich FW 81 auferlegt, obwohl er der ‚Urvater‘ aller späteren Iphigenie-Dramen ist, noch die frühere Ablehnung des Euripides nach, wie sie sich in GT äußerte (vgl. KSA 1, 74–81). Darüber hinaus bildete die „Strenge“ der „vollständigen Entwicklung der Handlung“ (Müller 1841, 2, 130) und „folgerechte[n] Durchführung der Charaktere“ (ebd., 131) bei Sophokles einen forschungsgeschichtlichen Topos des 19. Jahrhunderts, der N. auch aus seinen althilologischen Lektüren vertraut war. Wenn dies mit dem „Alles bewiesen“-Werden in N.s Text gemeint sein soll, wäre freilich immer noch offen, ob der „Feldmesser“ das auch für einen echten Beweis in seinem Sinne halten würde – oder ob er nicht vielmehr die Demonstration eines textexternen Sachverhalts im Sinn hat.

Wie dem auch sei: FW 81 weicht nicht zuletzt auch hinsichtlich der Bewertung einer solchen Beweisforderung von den möglichen Vorlagen ab. Bei N. wird der „Feldmesser“ jedenfalls nicht eindeutig als Kunstbanause vorgeführt, sondern es ist durchaus möglich anzunehmen, dass der Sprecher ihm vielmehr zustimmt: Unter der Voraussetzung, dass man auch im Fall von N.s Text anekdotengemäß an Racines *Iphigénie* zu denken hat, ließe er sich als Modellierung eines (dichtungs)ästhetischen Unterschieds zwischen den neuzeitlichen Franzosen, vertreten durch Racine, und den antiken Griechen, vertreten durch Sophokles, lesen, wobei der (französische) „Feldmesser“ einen ganz ähnlichen „Geschmack“ wie die alten Griechen hätte, von dessen Warte aus die französischen Tragödien nichts „Schönes“ (437, 23) enthalten, weil „Nichts darin bewiesen“ (437, 25) wird. Dann wäre FW 81 quasi als Präludium zum folgenden Abschnitt FW 82 zu verstehen, der den Unterschied zwischen den streng ‚logischen‘ Griechen und den geistreichen, aber ‚unvernünftigen‘ Franzosen ausführt, denen hier freilich der Vorzug gegeben zu werden scheint. Vgl. dagegen aber die einigermaßen überraschende Lesart von Schillemeit 2006, 545, der

ohne nähere Angabe von Gründen davon ausgeht, dass N. in FW 81 – ähnlich wie später Brecht – „nicht an die Racinesche, sondern an die Goethesche *Iphigenie*“ denkt. Dass das zumindest nicht selbstverständlich ist, zeigt sich daran, dass Ure 2019, 213 wiederum fraglos voraussetzt, es drehe sich um „Racine’s version of Euripides’ last tragedy“. Zu Racine vgl. auch NK 461, 13–15.

82.

Der esprit ungriechisch.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 bezieht noch Baukunst, Mittelalter, Musik und Gefühle mit ein: „Die antiken Baumeister hatten eine leichte Abneigung gegen die strengen mathem[atischen] Verhältnisse, das Mittelalter war gleichgültig in diesem Punkte: so steht es mit der Logik. Die Griechen sind sehr akkurat: die Franzosen auch, doch wollen sie einen kleinen Sprung ins Gegentheil, scheinbar (esprit) So auch im Takt der Musik, und im Sinn für das Gefühlvolle“ (N V 7, 184). Die zentrale These von FW 82, die den hier noch markanter gestalteten Gegensatz zwischen ‚logischen‘ Griechen und ‚geistreich-witzigen‘ Franzosen auf den größeren Stellenwert der Geselligkeit bei letzteren zurückführt, mit welcher sich das Rechthabenwollen der Logik schlecht vertrage, fehlt in jener Aufzeichnung noch. In der titellosen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 114 f., die einige Korrekturen aufweist, wird sie dagegen schon vertreten. So auch bereits in der stark überarbeiteten ‚Vorstufe‘ in M III 4, 208 f., wo allerdings noch keine Entsprechung zum Schlussteil von FW 82 (438, 12–18) enthalten ist. Zum französischen „esprit“ siehe NK 449, 4–11.

Indem das sprechende Ich im abschließenden zweiten Textteil von FW 82, klar markiert durch den gliedernden Gedankenstrich nach Satzende in 438, 12, den „gesellige[n] Sinn der Griechen“ gegenüber dem der Franzosen als „bei Weitem weniger entwickelt“ charakterisiert, (438, 12 f.) scheint die französische Kultur der Neuzeit über die der griechischen Antike, der Esprit über die Logik gestellt zu werden. (In diesem Lichte erschiene der ‚griechische Geschmack‘ des Sophokles wie auch des Feldmessers in FW 81 fragwürdig.) Dass „die kleine Dosis Unvernunft in allem französischen esprit“ (438, 11 f.) hochschätzend gemeint ist, urteilt entsprechend Higgins 2000, 93; vgl. auch Witzler 2001, 201 f., hier 202, der namentlich Sokrates als Repräsentanten einer unvornehmen Rechthaberei hinter den in FW 82 genannten Griechen ausmachen will und behauptet, dass „der französische ‚esprit‘ an die Tradition vor Sokrates“ anschließe. Reschke 2009, 71 bezieht den Text hingegen auf Heinrich Heine, der sich durch seinen „Schwebezustand zwischen Ernst und Ironie“, seine „Sprünge der Logik in das Terrain ihres Gegenteils [...] nicht nur dem französi-

schen *Esprit*“ verband, sondern ebenso dem „Dekadenten dieser Kultur“. In FW 82 scheint indes gar nicht vom modernen „Frankreich des großen Pessimismus“, das Reschke ebd. vor Augen steht, die Rede zu sein, sondern, wie auch in den direkt benachbarten Abschnitten, vom klassischen bzw. aufklärerischen Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts (vgl. auch Métayer 2011a, 138).

438, 2 f. *wie die Franzosen es so häufig werden: welche gar zu gerne einen kleinen Sprung in's Gegentheil machen*] Nicht nur kleine Sprünge ins Gebiet der Unlogik hat nach FW 94 der französische Frühaufklärer Fontenelle gemacht, dessen Gedanken deshalb „seiner Zeit als Paradoxien und Spiele eines nicht unbedenklichen Witzes“ (449, 4–6) gegolten hätten.

438, 9–12 *In der guten Gesellschaft muss man niemals vollständig und allein Recht haben wollen, wie es alle reine Logik will: daher die kleine Dosis Unvernunft in allem französischen esprit.*] Die Rede von „der guten Gesellschaft“ deutet auf den höfischen Bereich hin, den FW 101 ausdrücklich thematisiert, wo der Stilist Voltaire als „Vollender“ des „höfischen Geschmack[s]“ gewürdigt wird (458, 23 f.). Zur „Logik“ vgl. zu Beginn des Dritten Buchs FW 111, wo allerdings argumentiert wird, die Logik entstamme „der Unlogik“ (471, 22). Auch im 1887 hinzugekommenen Fünften Buch kommt die Logik nicht ganz ungeschoren davon; in FW 348 wird sie insbesondere verbunden mit der perhorreszierten Demokratie (als Gegenteil „der guten Gesellschaft“), aber auch mit der stereotypen Vorstellung von rationalen Juden, die sich durch das ihnen zugeschriebene „Erzwingen der Zustimmung durch Gründe“ (584, 28 f.) den Griechen aus FW 82 kotextuell zugesellen. Vgl. NK 584, 31 f.

438, 12 *esprit*] In Cb, 102 mit rotem Randstrich markiert: „Esprit“.

438, 13 *entwickelt, als*] In Cb, 102 mit rotem Randstrich markiert: „entwickelt als“.

438, 15 f. *daher so wenig Witz selbst bei ihren Witzbolden*] Man mag an Aristophanes denken, den bedeutendsten griechischen Komödiendichter, auf den N., in dessen privater Bibliothek sich mehrere Aristophanes-Ausgaben erhalten haben (vgl. NPB 112–114), in allen Schaffensphasen immer mal wieder zu sprechen kommt – ohne ihn freilich jemals *expressis verbis* als ‚witzig‘ zu bezeichnen. In JGB 28, KSA 5, 47, 16–20 wird Aristophanes allerdings als „verklärende[r], complementäre[r] Geist“ gelobt, „um dessentwillen man dem ganzen Griechenthum verzeiht, dass es da war, gesetzt, dass man in aller Tiefe begriffen hat, was da Alles der Verzeihung, der Verklärung bedarf“. Von „Witz“ ist auch hier freilich nicht die Rede. In GT 11, KSA 1, 77, 31 u. 78, 7–11 hatte N. zwar noch den „Witz“ und „Leichtsinn“ als Merkmale einer „griechische[n] Heiterkeit“ angeführt, aber in gänzlich abwertendem Sinn zur verfallsge-

schichtlichen Beschreibung des „greisen Hellenthume[s]“ und der für es charakteristischen „neuere[n] Komödie“. Dass die Griechen der klassischen Periode hingegen „wenig Witz“ hatten, ist ein Gedanke, den N. seit Mitte der 1870er Jahre mehrfach artikuliert. So heißt es bereits im Nachlass-Notat NL 1875, 6[24], KSA 8, 107, 16–18, den Griechen fehle „die Lust am verdrehten Scharfsinn, und damit die beliebteste Art Witz aus der neueren Zeit. Die Griechen waren wenig witzig“. Und in MA II WS 214 werden den witzlosen Griechen schon ähnlich wie in FW 82 die witzigen Franzosen – die Reihe der erwähnten Autoren reicht von Montaigne bis Chamfort – gegenübergestellt, wobei zugleich ein griechisches Witzig-Seinwollen vorausgesetzt wird, wie es ja auch in der vorliegenden Rede von „Witzbolden“ mit „wenig Witz“ aufscheint: „welche Helligkeit und zierliche Bestimmtheit bei jenen Franzosen! Diese Kunst hätten auch die feinohrigsten Griechen gutheissen müssen, und Eines würden sie sogar bewundert und angebetet haben, den französischen Witz des Ausdrucks: so Etwas liebten sie sehr, ohne gerade darin besonders stark zu sein.“ (KSA 2, 647, 23–28)

438, 18 *Est res magna tacere – sagt Martial mit allen Geschwätzigen*] Die lateinische Wendung bedeutet: „Schweigen ist eine große Sache.“ Das Zitat stammt aus Martials *Epigrammen*, wo es heißt: „res est magna tacere“ (IV, 80, 6; Martial 1867, 111 [hier IV, 81, 6]). Durch den Zusatz, der Martial als ‚geschwätzig‘ bezeichnet, wird dieses Diktum (selbst)ironisch relativiert. Als „res magna“ erscheint das Schweigen hier ja vor allem deshalb, weil es für „alle Geschwätzigen“ so schwer ist. Zu ihnen scheint aber auch das sprechende Ich zu gehören, das mit Blick auf seine vorangehenden Gedanken zwar bekennt, noch „viele“ ähnlich ‚unglaubliche‘ „Sätze [...] auf der Seele“ (438, 16 f.) zu haben, es nun aber vorzieht zu schweigen, womit der Text denn auch endet.

83.

Übersetzungen.] Nachdem in den Abschnitten FW 80 und FW 81 das griechische Drama bzw. Theater im Fokus stand, verschiebt er sich jetzt hin zur antiken Lyrik, die auch in FW 84 Thema ist. Während sich dieser Text jedoch ganz auf die griechischen Ursprünge der Lyrik konzentriert, nimmt der vorliegende Abschnitt die produktive Rezeption der griechischen Lyriker durch die römischen in den Blick, um sie eingangs wiederum mit derjenigen der Römer selbst durch die Franzosen des 17. und 18. Jahrhunderts zu parallelisieren. Eine vergleichsweise kurze, allerdings schon den ‚Übersetzungstheoretischen‘ Kerngedanken von FW 83 enthaltende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 bezieht noch persönlicher Stellung, indem in der „Ich“-Form der Wunsch ausgesprochen wird, dass „wir“ es selbst so machen könnten wie die Dichter der römischen Antike:

„Ich wollte, wir hätten den Muth, so zu übersetzen wie die Alten: nämlich in die Gegenwart, ganz abgesehen davon, wann der Schöpfer war und was er war und was er erlebte: für uns zurechtmachen und uns in ihm zurechtmachen u. zu ihm hebend uns ihm einwachsend! (zb Horaz den Alcäus – man ließ nicht nur weg, sondern fügte die Anspielung an die Gegenwart hinzu – man ließ auch den Autornamen weg!)“ (N V 7, 172) Wie schon in dieser Aufzeichnung, so besteht auch in der Druckfassung die Pointe des hier in Anschlag gebrachten Übersetzungsbegriffs darin, dass es sich gar nicht im wörtlichen Sinn um Übersetzungen von Texten aus einer Sprache in eine andere, sondern vielmehr um Aneignungen, Einverleibungen, Eroberungen handelt. Die Druckfassung geht jedoch noch einen entscheidenden Schritt darüber hinaus, indem sie den ‚uns‘ fehlenden Mut zu einem solchen vereinnahmenden Umgang mit der ‚fremdkulturellen‘ Überlieferung auf den in der Sprechgegenwart herrschenden „Grad des historischen Sinnes“ (438, 20 f.) bzw. des „antiquarischen Spürgeiste[s]“ (439, 5 f.) zurückführt. Indem dieser aber mit Mutlosigkeit und Leblosigkeit (vgl. 439, 11–14) in Zusammenhang gebracht wird, erscheint der Aufstieg „des historischen Sinnes“ zugleich als ästhetischer Niedergang. Vgl. als textgenetisches Zwischenglied die ‚Vorstufe‘ M III 5, 78, die zwar ebenfalls noch ausschließlich auf das Horaz-Alcäus-Beispiel zurückgreift, aber auch schon den in der Antike fehlenden „historischen Sinn“ erwähnt. Die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 136 f. Deutungsansätze zu FW 83 offerieren u. a. Lanfranconi 2000, 59, Benne 2005, 230, Anm. 318, Holzer 2008a, 251, Franco 2011, 123 und Vivarelli 2015, 83

438, 20 f. *den Grad des historischen Sinnes*] Zum „historischen Sinn[]“, auf den sich zu N.s Zeit zahlreiche Autoren beriefen (Nachweise in NK KSA 6, 208, 29–209, 2), vgl. UB II HL, wo er äußerst (zeit)kritisch betrachtet wurde. In EH UB 1 heißt es über diese ‚Historien-Schrift‘: „Die zweite Unzeitgemässe (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-Annagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs an's Licht [...]. Der Zweck geht verloren, die Cultur: – das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, barbarisirt ... In dieser Abhandlung wurde der ‚historische Sinn‘, auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls.“ (KSA 6, 316, 12–22) Auch in FW 83 erscheint der historische Sinn der ‚Gegenwart‘ als Hemmnis, insofern er den „Muth“ (438, 26) zur erobernden Aneignung der Vergangenheit lähme. Mindestens ambivalent begegnet er gegen Ende des Vierten Buchs in FW 337 wieder, wo er als „eigenthümliche Tugend und Krankheit“ des „gegenwärtigen Menschen“ charakterisiert wird (564, 15–17). In späteren Texten N.s kommt der „historische Sinn“ mitunter positiver davon, vgl. NK KSA 5, 130, 28–34; NK KSA 5, 157, 28–158, 1; NK KSA 5, 258, 21–27 und NK KSA 6, 351, 5 f. Als Überredungsinstrument, dessen sich Hegel be-

dient habe, um die Menschen von der „Göttlichkeit des Daseins“ (599, 30 f.) zu überzeugen, taucht der historische Sinn 1887 in FW 357 wieder auf. Einen gedrängten Überblick zum historischen Sinn in N.s verschiedenen Schaffensphasen bietet NK 1/2, S. 404 f.

438, 22 f. *vergangene Zeiten und Bücher sich einzuverleiben*] Zur Einverleibungs-Metaphorik vgl. NK 370, 21.

438, 23–26 *Die Franzosen Corneille's, und auch noch die der Revolution, bemächtigten sich des römischen Alterthums in einer Weise, zu der wir nicht den Muth mehr hätten*] Das Verhältnis der Franzosen des 17./18. Jahrhunderts zwar noch nicht zur römischen, sondern zur griechischen Antike, genauer: zur aristotelischen Poetik, hatte schon im Ersten Buch FW 29 thematisiert (siehe NK 401, 14–21). Vgl. auch unmittelbar dem vorliegenden Abschnitt vorangehend FW 81 und FW 82.

Bei Hettner 1860, 10 f. konnte N. über das Verhältnis der französischen Klassizisten des 17. Jahrhunderts zur griechischen und römischen Antike lesen: „Es ist Zeit, daß wir endlich diesen gewaltigen Dichtungen Corneille's und Racine's wieder gerecht werden. Nicht bloß ihr Inhalt ist bedeutend; auch in der Form liegt gar Manches, was den weg-/11/werfenden Ton nicht verdient, mit welchem wir Deutschen gewöhnlich von ihnen sprechen. Der stete Hinblick auf die griechische und römische Tragik [...] sichert diesen Dichtern eine so klare und scharfe Zuspitzung der kämpfenden Gegensätze, eine so reine und übersichtliche Charakterzeichnung, eine so durchaus alles Nebensächliche fernhaltende Ruhe und Stetigkeit der Handlung“. An späterer Stelle geht Hettner ebd., 241 auch auf Montesquieus *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* von 1734 ein und betont eine stark identifikatorische Sichtweise auf die Römische Republik in diesem Werk: „Es athmet die entschiedenste Vorliebe für das patrizische Rom.“ Hettner selbst zieht soziopolitische Parallelen zwischen der höfischen Welt im Zeitalter Ludwigs XIV. und der römischen Kaiserzeit: „Nur die entartete römische Kaiserzeit bietet ein entsprechendes Gegenbild. Glücklicherweise aber ist trotz alledem ein sehr tiefgreifender Unterschied. Die Verderbniß Roms durchdrang alle Volksschichten gleichmäßig; nirgends ein Keim frischeren und gesünderen Lebens. Hier in Frankreich aber ist diese Leichtfertigkeit und Verderbniß des Adels nur die eine Seite.“ (Ebd., 61) Die andere Seite war nach Hettner „ein jugendkräftiger Mittelstand, dessen Leistungen und Forderungen“ (ebd.) schließlich zur Französischen Revolution führten. Auch FW 83 blendet die Franzosen des 17./18. Jahrhunderts und die antiken Römer ineinander, wenngleich in ganz anderer Hinsicht. Als Gemeinsamkeit erscheint hier die ‚unhistorische‘ Aneignung des Vergangenen, was im Folgenden rasch deutlich wird:

Wie die Franzosen mit den alten Römern, so seien auch diese schon mit den noch älteren Griechen umgesprungen.

438, 29–439, 11 *Wie übersetzten sie in die römische Gegenwart hinein! [...] So übersetzte Horaz hier und da den Alcäus oder den Archilochus, so Properz den Callimachus und Philetas (Dichter gleichen Ranges mit Theokrit, wenn wir urtheilen dürfen) [...] stellten flugs das Gegenwärtige und das Römische an seine Stelle* In der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1880/1881, 10[B23], KSA 9, 417, 13–15 werden ebenfalls römische Dichter als aneignende, aktualisierende ‚Übersetzer‘ gelobt, jedoch ohne namentliche Nennung der angeeigneten griechischen Dichter und unter Anführung von Catull statt Properz: „Horaz und Katull übersetzten aus dem Griechischen und machten alles Fremdartige zeitgemäß und rom-gemäß, mindestens rom-bekannt. Kein Romanticismus also!“ Horaz’ Aneignung des Alkaios thematisiert bereits die oben zitierte ‚Vorstufe‘ in N V 7, 172.

Die griechische Lyrik gehörte zu N.s Spezialgebieten als Altphilologe. Während seiner Basler Professorenzeit hatte er zwischen dem Sommersemester 1869 und dem Wintersemester 1878/79 mehrfach eine Vorlesung über *Die griechischen Lyriker* gehalten (vgl. KGW II 2, 105–182 u. 373–442). Unter den im vorliegenden Passus genannten griechischen Lyrikern waren für N. Archilochos (7. Jh. v. Chr.) und – wie schon aus der Klammerbemerkung selbst hervorgeht – Theokrit (3. Jh. v. Chr.) auch über seine engere altphilologische Lehrfähigkeit hinaus von Bedeutung. In den Kapiteln 5 und 6 von GT wurde Archilochos geradezu zum ‚Urbild‘ des Lyrikers stilisiert. Archilochos tritt dabei als der erste „dionysisch-apollinische[] Genius“ auf (KSA 1, 42, 15f.), der somit die in GT behauptete Synthese des Dionysischen und Apollinischen in der attischen Tragödie auf dem Gebiet der Lyrik antizipiert. Zugleich soll Archilochos, der primär rauschhaft-musikalischer, also dionysischer Genius – und erst an zweiter Stelle auch traumhaft-bildnerischer, also apollinischer Genius – gewesen sei, „das wichtigste Phänomen der ganzen antiken Lyrik“ repräsentieren, nämlich die „als natürlich geltende Vereinigung, ja Identität des Lyrikers mit dem Musiker“ – und damit ebenfalls „den Lyriker“ schlechthin (KSA 1, 43, 27–33). N. kommt auch in den späteren 1870er Jahren noch auf Archilochos zurück, nach FW indes nicht mehr. Zu Theokrit, den N. zwar nur selten (so in NL 1875, 5[146], MA II VM 173, IM Lied des Ziegenhirten u. FW Anhang Lied eines theokritischen Ziegenhirten), aber dafür stets lobend oder identifikatorisch erwähnt, vgl. NK FW Anhang [7].

Alkaios (ca. 630–580 v. Chr.), den N. latinisiert „Alcäus“ oder auch „Alkäus“ schreibt, wird zwar in der erwähnten Vorlesung recht ausgiebig behandelt, außer an vorliegender Stelle laut eKGWB von N. aber weder in der einen

noch der anderen Schreibweise je wieder genannt. Eine noch geringere Rolle spielen die von dem römischen (Liebes-)Elegiker Properz (ca. 48–15 v. Chr.) ‚übersetzten‘ griechischen Elegiker für N., obwohl sie hier mit Theokrit auf eine – hohe – Stufe gestellt werden: Kallimachos (ca. 305–240 v. Chr.) erwähnt N. in latinisierter Form (mit C oder K) nur ein paar Mal in philologischen Arbeiten vor/um 1870 sowie im Brief an Erwin Rohde vom 3. April 1868 (KSB 2/KGB I 2, Nr. 565, S. 262, Z. 47), und auch Philetas (ca. 340–280 v. Chr.), der noch in NL 1871, 10[1] bzw. CV 3 aufgerufen wird, kommt bei N. sonst nicht mehr vor. In der Vorlesung *Griechische Lyriker* werden Kallimachos und Philetas nur flüchtig behandelt, dafür aber schon ähnlich wie in FW 83 in Bezug auf Properz: „Kallimachos u. Philetas sind bedeutende Elegiker, von den Römern bewundert, von Properz gerühmt; Kallimachos muß die Elegie neu wieder erweckt haben. Philetas feierte seine Geliebte.“ (KGW II 2, 389, 2–5) Für Properz selbst – anders als für den bei N. in allen Schaffensphasen recht häufig präsenten Horaz – liefert die eKGWB übrigens außer der vorliegenden nur noch eine weitere Fundstelle, den Brief an Hermann Mushacke vom November 1866, KSB 2/KGB I 2, Nr. 526, S. 180, Z. 15–21.

N. reproduziert sowohl in der Vorlesung als auch in FW 83 einen philologischen Topos, der im früheren 19. Jahrhundert längst etabliert war. So ist etwa bereits Jahrzehnte vor N.s Äußerungen in Johann Christian Felix Bährs (dessen Plutarch-Edition N. besaß) *Abriss der Römischen Literatur-Geschichte* über Properz zu lesen: „Callimachus und Philetas waren seine Muster, er selbst daher der Römische Callimachus genannt“ (Bähr 1833, 97). Auch die ‚Nachahmung‘ des Alkaios und Archilochos durch Horaz wird bei Bähr erwähnt, der in diesem Zusammenhang sogar recht ähnlich wie im Fortgang FW 83 die dabei stattfindende Aneignung des Fremden rühmt: „Obwohl die lyrischen Dichtungen des Horatius weit mehr als die Episteln und Satiren, ihrem Inhalt nach auf Griechische Quellen, wie z. B. die Gedichte des Archilochus, Alcäus, Alcman u. A. sich zurückführen lassen, so verschwindet doch bald jeder Gedanke an eine blosser Uebertragung oder trockene Nachbildung des fremdartigen Stoffs in der geistreichen Art und Weise, wie der /91/ Dichter das Fremdartige zu behandeln weiss, so wie in der darin vorwaltenden, dem Römischen Charakter eigenen Richtung, welche insbesondere auch in *den* Oden hervortritt, deren ächt Römischer Inhalt keine Beziehung auf Griechenland und Griechische Muster verstatet, so dass von dieser Seite dem Dichter eine gewisse Originalität nicht abzusprechen ist“ (Bähr 1833, 90 f.).

Über die transformierenden Nachbildungen des Archilochos und Alkaios bei Horaz sowie des Kallimachos und Philetas bei Properz konnte sich N. detailliert bei Gottfried Bernhardt informieren, dessen *Grundriss der griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen und Grundriss*

der römischen Litteratur er besaß und ausweislich einiger Lesespuren auch zurate zog. Vgl. z. B. Bernhardy 1836–1845, 2, 326, 335, 394, 397 u. 483. Die „Stellung des Horaz zu den Griechen, namentlich die Differenz zwischen ihm und Alcaeus“ erwähnt Bernhardy 1865, 574, wo auch „der spezifisch Römische Ton, der durch Zeitverhältnisse bestimmt“ ist, reflektiert wird. Dass „Properz [...] ein Schüler des Kallimachus und Philetas sein wollte“, bemerkt Bernhardy ebd., 275, der jedoch der römischen Anverwandlung der griechischen Lyriker kritischer gegenübersteht als die Sprechinstanz von FW 83, wenn er zu bedenken gibt, „daß nemlich die Römischen Kunstdichter, als sie der Lehrer bedurften, nur durch das Mittelglied der Alexandriner, der ältesten Schüler, einen Zugang zu den antiken Griechen und ein Verständnis ihres Genies fanden. Daher wurden diese von ihnen nicht, wie man vielleicht glaubt, als Lehrer der Weisheit und des edelsten Geschmacks, sondern mit Alexandrinischem Auge als ein gutes Zeughaus für Gedanken und Kunstformen betrachtet [...]; und wie köstliche Blumen der Lyrik konnte Horaz uns aus Alcaeus und anderen Melikern erhalten, wenn ihm ein Sinn für die freie Schönheit individueller Poesie wäre verliehen gewesen.“ (Ebd., 276)

439, 5 f. *dem antiquarischen Spürgeiste, der dem historischen Sinne voranläuft* In UB II werden drei Arten der Historie unterschieden: die „monumentalische“, die „antiquarische“ und die „kritische Art der Historie“ (HL 2, KSA 1, 258, 10 f.). Als Gefahr insbesondere der antiquarischen Historie erscheint dabei eine „blinde[] Sammelwuth“ die nur noch das Alte zu „bewahren“ anstatt etwas Neues zu „zeugen“ strebt (UB II HL 3, KSA 1, 268, 13 u. 26 f.) Entsprechend figuriert der „Antiquar“ auch als „Kenner des Grossen ohne das Können des Grossen“ (UB II HL 2, KSA 1, 265, 1 f.). Dieses antiquarische Interesse an der (griechischen Literatur-)Geschichte spricht der hier zu kommentierende Text den römischen ‚Übersetzer-Dichtern‘ ab, die damit den gegenwärtigen Übersetzern, die durch ihren „historischen Sinn[]“ den „Muth“ (438, 26) verloren haben, überlegen erscheinen. Die Metapher des Voranlaufens dürfte kaum kausal zu verstehen sein, so als würde der antiquarische Spürgeist den historischen Sinn bedingen, sondern eher direktional – so wie ein Spürhund seinem Herrn voranläuft.

439, 11 „Sollen] In Cb, 103 mit rotem Randstrich markiert: „Sollten“.

439, 14 *Todte!*“] Schließende Anführungszeichen in Cb, 103 hinzugefügt.

439, 17–21 *man eroberte damals, wenn man übersetzte, – nicht nur so, dass man das Historische wegliess: nein, man fügte die Anspielung auf das Gegenwärtige hinzu, man strich vor Allem den Namen des Dichters hinweg und setzte den eigenen an seine Stelle*] In der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ aus N V 7, 172 ver-

leiht das sprechende „Ich“ seinem Wunsch Ausdruck, dass auch „wir“ noch „den Muth“ zu einer solchen erobernden ‚Übersetzungspraxis‘ hätten. Auch wenn dies in der Druckfassung wegfällt, die dagegen einfach konstatiert, dass ‚uns‘ dieser Mut eben fehle, ist die Sympathie für ihn doch deutlich zu spüren. Es ließen sich auch durchaus Verbindungslinien zu der von N. selbst praktizierten ‚einverleibenden‘ Lektüre ziehen (vgl. Anschütz/Müller/Rottmann/Soula-dié 2021b, 1 f.).

439, 22 *Diebstahls*.] Fehlendes Komma in Cb, 104 mit rotem Randstrich markiert.

439, 23 *imperium Romanum*] Seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert als Bezeichnung des römischen Reichs belegt.

84.

Vom Ursprunge der Poesie.] Als Vorarbeit kommt folgende Aufzeichnung in M III 1, 11 in Betracht: „Nutzenwollen durch Gebete und Erhöhung der Phantasie galt ehemals für eine Hauptbeschäftigung des Menschen, einen Gott vergewaltigen und bestimmen zum Guten – es ist das Seitenstück zur Magie: einen Teufel vergewaltigen u. zwingen zum Bösen: was wohl auch eine Hauptbeschäftigung war. Das Schwelgen im Wollen und im Bilde der erreichten Absicht und der Glaube, daß dies das Mittel zu Erreichung der Absicht sei: darin waren Alle einmüthig. Man glaubte an einen geheimen Weg außer dem der That und der Mechanik, um zum gleichen Ziel zu kommen.“ (Vgl. NL 1881, 11[192], KSA 9, 516, 18–27) Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 84 weist noch zahlreiche Korrekturen und Varianten auf (vgl. M III 6, 218, M III 6, 216 und M III 6, 214).

Die dreigliedrige Argumentationsstruktur des Abschnitts ist rasch skizziert: Zunächst (439, 25–440, 7) rekapituliert die Sprechinstanz die These von nicht näher charakterisierten Anhängern „des Phantastischen am Menschen“ (439, 25 f.), wonach die Entstehung der Poesie wie auch der Moral die von den Utilitaristen behauptete Nutzen-Fixierung des Menschen widerlege. Dagegen ergreift der Sprecher hinsichtlich der Poesie – ausnahmsweise einmal, wie er eigens anmerkt – Partei für die utilitaristische Position. So sucht er im zweiten und umfangreichsten Teil seiner Ausführungen (440, 7–442, 11) an einer Reihe von Beispielen aus „jenen alten Zeiten“ (440, 7), in denen die Dichtkunst entstanden sei, namentlich aus der griechischen Antike, zu zeigen, dass und wie die Poesie „für die alte abergläubische Art des Menschen“ (442, 3) gerade von höchstem Nutzen zu sein schien, da man durch ihren „Rythmus“ (442, 4) nicht

nur die Menschen, sondern auch die Götter beeinflussen zu können geglaubt habe. Im wieder vergleichsweise kurzen Schlussteil (442, 11–24) kommt der Sprecher auf die eigene Gegenwart zurück, in der die rhythmische Poesie noch immer einen unwiderstehlichen Zwang auf die Menschen ausübe, wie mit Blick auf „die ernstesten Philosophen“ (442, 19) ausgeführt wird, die sich auf metrisch gebundene Dichterworte beziehen, um die Wahrheit ihrer eigenen Gedanken zu untermauern. Und dies, obwohl dem Schlussplädoyer des Sprechers zufolge, der hier einen alten Topos aktualisiert, Dichtung mit Lüge assoziiert sei.

Für den umfangreichen Mittelteil von FW 84 greift N. teils wörtlich auf Material aus seiner früheren Basler Lehrtätigkeit als Professor für Altphilologie zurück, wie an einigen Textbeispielen schon Orsucci 1996, 77–82 belegen konnte; vgl. hierzu auch Vivarelli 2015, 81 f. und Santini 2019, 45–47. Weder Orsucci noch Vivarelli oder Santini verzeichnen die Übernahmen aber vollständig, was die folgenden Stellenkommentare nachzuholen versuchen. Im Einzelnen sind es Partien aus den Vorlesungen *Geschichte der griechischen Litteratur* III (Wintersemester 1875/76) sowie *Griechische Lyriker* (Wintersemester 1878/79), die N. hier verarbeitet. Beeinflusst waren diese altphilologischen Studien ihrerseits, wie ebenfalls bereits Orsucci ebd. gezeigt hat, vor allem von Thesen, die Johann Adam Hartung im fünften Band seiner Reihe über *Die griechischen Lyriker* (*Die griechischen Liederdichter sammt einer Geschichte der Rhythmenschöpfung*) 1856 entfaltet hatte, aber auch von Ansichten aus der Abhandlung über die *Ode der Griechen* von N.s akademischem Lehrer Friedrich Ritschl.

Zur traditionsgehistorisch kontextualisierenden Interpretation von FW 84 siehe Reschke 2016a, für die der Abschnitt insofern einen „Schlüsseltext für Nietzsches Bestimmung der Poesie und ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Poeten“ darstellt, als er „eine Expedition in die Tiefenschichten der poetischen Wahrheit“ unternahme: „in jene Sphären, wo die Grenzen zwischen Wahrheit und Lüge unscharf werden“ (ebd., 179). Laut Forrer 2016, 141 ist es hingegen das „Verhältnis zwischen Füßen und Seele, um das sich der Aphorismus schließlich dreht“ – womit zumal die „Versfüße“ der Dichtung gemeint sind (hierzu NK 440, 24 f.). Zu FW 84 vgl. außerdem Lampert 1986, 239, Higgins 2000, 33 f., LaMothe 2006, 52 f., Benson 2008, 173 f., Denat 2010, 48 f., Lupo 2010, 354 f., Bertino 2011, 166 f., Franco 2011, 123, Buhl 2017, 309–312, Meyer 2019a, 199 und Ure 2019, 102 f.

439, 25–27 *Die Liebhaber des Phantastischen am Menschen, welche zugleich die Lehre von der instinctiven Moralität vertreten*] Diese Personengruppe scheint auf den ersten Blick den kritisierten „nüchternen Menschen“ (421, 3) bzw. „Realisten“ (421, 6) aus dem Eingangsabschnitt des Zweiten Buchs (FW 57) entgegenzustehen. Und die im Folgenden wiedergegebene Argumentation der Phantastophilen gegen die „Utilitarier“ (440, 3) scheint angesichts der Kritik, mit

der diese in FW wiederholt bedacht werden, wiederum davon zu zeugen, dass die Sprechinstanz mit jenen „Liebhaber[n] des Phantastischen“ sympathisiert. Skeptisch stimmt dagegen allerdings schon die ihnen zugewiesene „Lehre von der instinctiven Moralität“, über die sich das Sprecher-Wir in FW 8 mit deutlicher Ironie äußerte (vgl. NK 380, 32). Tatsächlich bemüht sich der Text ja, ihre im Anschluss mit Anführungszeichen zitierte Argumentation gegen die Utilitaristen, die hier ‚ausnahmsweise‘ in Schutz genommen werden, zu entkräften.

439, 27–440, 5 „gesetzt, man habe zu allen Zeiten den Nutzen als die höchste Gottheit verehrt, woher dann in aller Welt ist die Poesie gekommen? – diese Rhythmisirung der Rede, welche der Deutlichkeit der Mittheilung eher entgegenwirkt, als förderlich ist, und die trotzdem wie ein Hohn auf alle nützliche Zweckmässigkeit überall auf Erden aufgeschossen ist und noch aufschießt! Die wildschöne Unvernünftigkeit der Poesie widerlegt euch, ihr Utilitarier! Gerade vom Nutzen einmal loskommen wollen – das hat den Menschen erhoben, das hat ihn zur Moralität und Kunst inspirirt!“] Die den phantastophilen Dichtungs- und Moraltheoretikern in den Mund gelegte, gegen die „Utilitarier“ gerichtete wörtliche Rede vertritt den Standpunkt einer Autonomie-Ethik und -Ästhetik, für die Moral und (Dicht-)Kunst frei von außerhalb ihrer selbst liegenden Zwecken und Nützlichkeiten sei. Dabei läuft die Moral hier freilich nur gleichsam argumentativ nebenher und spielt denn auch im Fortgang des Abschnitts keine eigene Rolle.

Konzeptgeschichtlich reicht die im 19. Jahrhundert unter der Formel „L’art pour l’art“ proklamierte Autonomie-Ästhetik, wie sie das sprechende Ich dann zu widerlegen sucht, bis in die aufklärerisch-klassisch-romantische Epoche um 1800 zurück, die durch den „großen Gedanken“ geprägt erschien, „daß die Poesie ihren höchsten Zweck in sich selbst trage, daß Schönheit, nicht Nützlichkeit das Princip aller Poesie wie aller Kunst sei“ (Schaefer 1868, VI). In Hegels *Vorlesungen über die Aesthetik* wird die allgemeine Vorstellung der Kunstautonomie mit den paradigmatischen Worten zusammengefasst, dass die „Frage nach einem Zwecke“ bzw. „nach einem Nutzen“ des Kunstwerks insofern schon grundsätzlich verkehrt sei, als „sich das Kunstwerk sodann auf ein Anderes beziehen soll, das als das Wesentliche, Seynssollende für das Bewußtsein hingestellt ist, so daß nun das Kunstwerk nur als ein nützliches Werkzeug zur Realisation dieses außerhalb des Kunstbereichs selbstständig für sich geltenden Zwecks Gültigkeit haben würde. Hiegegen steht zu behaupten, daß die Kunst die Wahrheit in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen versöhnten Gegensatz darzustellen berufen sey, und somit ihren Endzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe.“ (Hegel 1832–1845, 10, 73) Gegen solche ‚phantastischen‘ Vorstellungen, die bis ins spätere 19. Jahrhundert hinein (und noch darüber hinaus) von Künstlern und Kunst-

theoretikern kultiviert wurden, meldet sich das sprechende Ich im Fortgang von FW 84 in konkretem Bezug auf die metrisch gebundene Poesie zu Wort.

440, 5–7 *Nun ich muss hierin einmal den Utilitariern zu Gefallen reden, – sie haben ja so selten Recht, dass es zum Erbarmen ist!*] Zur moralphilosophischen „Irrlehre“ der englischen Utilitaristen (N. kannte vor allem Spencer und Mill), die den gesamtgesellschaftlichen Nutzen zum Prinzip der Ethik erhoben, vgl. NK 376, 26–31 und NK 578, 26 f., wo sich auch weiterführende Erläuterungen und Literaturhinweise zum Themenkomplex ‚N. und der Utilitarismus‘ finden. In dichtungstheoretischer Hinsicht vertritt das sprechende Ich im vorliegenden Text selbst einen utilitaristisch tingierten Standpunkt, indem es der Poesie bestimmte entstehungsgeschichtliche Zwecksetzungen und Nützlichkeitserwägungen unterstellt, auch wenn diese auf mythologischem ‚Aberglauben‘ beruhten.

440, 13–29 *Es sollte vermöge des Rhythmus den Göttern ein menschliches Anliegen tiefer eingeprägt werden, nachdem man bemerkt hatte, dass der Mensch einen Vers besser im Gedächtniss behält, als eine ungebundene Rede; ebenfalls meinte man durch das rhythmische Tiktak über grössere Fernen hin sich hörbar zu machen; das rhythmisirte Gebet schien den Göttern näher an's Ohr zu kommen. Vor Allem aber wollte man den Nutzen von jener elementaren Ueberwältigung haben, welche der Mensch an sich beim Hören der Musik erfährt: der Rhythmus ist ein Zwang; er erzeugt eine unüberwindliche Lust, nachzugeben, mit einzustimmen; nicht nur der Schritt der Füße, auch die Seele selber geht dem Tacte nach, – wahrscheinlich, so schloss man, auch die Seele der Götter! Man versuchte sie also durch den Rhythmus zu zwingen und eine Gewalt über sie auszuüben: man warf ihnen die Poesie wie eine magische Schlinge um.*] Wie Orsucci 1996, 78 f. gezeigt hat, greift N. hier – wie bereits in seiner Basler Vorlesung *Griechische Lyriker* von 1878/79 (vgl. KGW II 2, 373–442) – auf Anschauungen zurück, die er von Hartung 1855–1857, 5, VI übernommen hat, wo er lesen konnte: „Gehen wir aber noch weiter zurück in die Zeit wo die Poesie noch bloß dem religiösen Glauben diene, so begegnen uns hier zuerst die Gebete oder (was für jene Zeit Eins ist) Zaubersprüche, carmina (Carmenta, Casmenae) ἑπαιδαί. Diese Beschwörungsformeln wollen eine bindende, ja sogar zwingende Kraft über die Geister oder Götter ausüben. Wenn sie aber diese bindende Kraft haben sollen, so müssen sie auch selbst in einer gebundenen Form ausgeprägt sein, und gerade in dem Rhythmus und dem Versmaß, dem Reime, liegt diese magische Kraft.“

In N.s *Lyriker*-Vorlesung heißt es ganz ähnlich wie bei Hartung und dann erneut in FW 84: „man wollte Götter durch Musik zwingen, binden, weil der Mensch sich durch Musik gebunden fühlte, [...] man prägt mit Hülfe der Musik

ein Anliegen des Menschen den Göttern tiefer ins Gedächtniß, weil das Rhythmische bei Menschen ein mnemonisches Mittel ist, [...] man glaubt, mit Musik u. gesungnem Wort mit Göttern deutlicher, in größerer Ferne reden zu können wegen der größeren Schallkraft des Wortes. [...] Daher die rhythm. musikal. Sprache angewendet 1) wenn man Sprüche magisch bindend machen will 2) wenn man (einen) Gott nahe haben will [...]. In der Urzeit verdankt man die größten Segnungen den rhythmischen Worten. Der Hang, Instinkt blieb u. ist noch so mächtig, daß wir nur noch einen Gedanken für wahr halten, wenn er rhythmisch ausgedrückt ist.“ (KGW II 2, 379, 17 f. u. 20–24 u. 380, 23–25 u. 381, 1–4) Vivarelli 2015, 81 f. weist für die zu kommentierende Stelle ferner auf N.s Basler Vorlesung über *Geschichte der griechischen Litteratur* (III) (1875/76) hin, wo ebenfalls der ‚Zwangscharakter‘ des Rhythmus hervorgehoben wird: „Je erregbarer ein Mensch, je ursprüng[licher] er ist, um so mehr wirkt der Rhythmus auf ihn wie ein Zwang: er erzeugt ein blindes Einstimmen in das rhythmisch bezeichnete u. weckt eine unbezwingl[iche] Lust nachzugeben, nachzumachen.“ (KGW II 5, 284, 14–17) Fast wortidentische Formulierungen tauchen später in der *Lyriker*-Vorlesung wieder auf: „Je ursprünglicher der Mensch ist, je erregbarer, um so eher ist der Mensch durch Gesang gebunden; er will den Rhythmus nachahmen, er fühlt sich überwältigt“ (vgl. KGW II 2, 379, 25–28).

Über die „unglaublich mächtige[] Wirkung“ von „Rhythmus und Reim“ konnte N. nicht zuletzt auch im ersten Band von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* lesen, „daß unsere an die Zeit wesentlich gebundenen Vorstellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch innerlich folgen und gleichsam mit einstimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 287) Zu Schopenhauer als wahrscheinlicher Bezugsgröße von FW 84 vgl. auch NK 442, 12–23.

440, 15–17 *nachdem man bemerkt hatte, dass der Mensch einen Vers besser im Gedächtniss behält, als eine ungebundene Rede*] Vgl. folgende Sentenz aus Stendhals Abhandlung *De l'amour* von 1822: „Les vers furent inventés pour aider la mémoire.“ (Stendhal 1853, 233) – „Der Vers wurde als Gedächtnisstütze erfunden.“ Auch Hartung betont im Vorwort seiner Darlegungen zur *Geschichte der Rhythmenschöpfung* den mnemotechnischen Effekt der metrisch gebundenen Sprache. Vor dem Hintergrund der mündlichen Überlieferung argumentiert Hartung, der Vers sei dafür die geeignete Form, da er sich dem Gedächtnis besser einpräge: „Was wir lesen nennen, hieß bei den Alten hören, und

die Gewohnheit zu zu hören war allein genügend das Aufkommen einer /VI/ Romanliteratur zu verhindern. Prosa ist schon zum Vorlesen ungeeignet, geschweige zum Vortragen oder Declamieren. Aber der Zuhörer, welcher das Buch nicht besitzt um jeden Augenblick nachschlagen zu können, verlangt daß das was ihm verbleiben soll in einer festen geschlossenen Form ausgeprägt sei, an der sich keine Sylbe verrücken lasse: so kann er dasjenige was ihm besonders zusagt leichter und sicherer behalten, er verlangt orationem numeris modisque clausam, d. h. Verse nicht Prosa.“ (Hartung 1855–1857, 5, V f.) Auch auf diesen Aspekt der Oralität nimmt N. in seiner letzten Basler Vorlesung *Griechische Lyriker* Bezug (vgl. Orsucci 1996, 78). Zum Verhältnis von Lyrik und Prosa vgl. aus produktionsästhetischer Perspektive FW 92.

440, 18 *Tiktak*] Vgl. NK FW Vorspiel 48 u. NK 639, 23 f.

440, 19 f. *das rhythmisirte Gebet schien den Göttern näher an's Ohr zu kommen*] Vgl. die „an Gott“ gerichtete „Lyrik des Gebets“ (616, 19 f.), die im Fünften Buch in FW 367 der nicht-monologischen Kunst zugerechnet wird. Zu diesem Querbezug siehe Higgins 2000, 33.

440, 24 f. *nicht nur der Schritt der Füße, auch die Seele selber geht dem Tacte nach*] Forrer 2016, 141 schreibt, dass dieser Satzteil „in auffälligen Jamben“ formuliert ist. Man kann ihn aber auch anders lesen: mit jambischem Beginn, zwei Zäsuren (nach dem Komma und nach „selber“), wobei mit der ersten Zäsur ein Wechsel zu Trochäen stattfindet und der letzte Versfuß katalektisch verkürzt ist (x x x x x x x || x x x x x x || x x x x x). Das hat jedenfalls performative, selbstreferentielle Qualität: In metrisch gebundener Form wird über die psychophysische Wirkung von metrisch gebundener Sprache gesprochen.

440, 31 f. *Bei den Pythagoreern erscheint sie als philosophische Lehre und als Kunstgriff der Erziehung*] Grammatisches Subjekt dieses Satzes („sie“) ist nicht etwa die im vorangehenden Satz erwähnte „Poesie“ (440, 30), sondern die weiter oben genannte, der „Poesie“ zugrunde liegende „Musik“ (440, 22). Auch in N.s Vorlesung *Griechische Lyriker* (1878/79) werden „die Pythagoräer“ (KGW II 2, 379, 28–31) bereits in diesem Zusammenhang erwähnt. Pythagoras und die Pythagoreer galten schon in der griechischen Antike – so bei Platon – als Begründer der mathematischen Musikologie, der Bestimmung von Musik durch Zahlenverhältnisse. Wenn N. schreibt, die Musik erscheine bei ihnen „als philosophische Lehre“, so spielt er hiermit auf die pythagoreische Vorstellung von der Sphärenharmonie an, der zufolge die Bewegung der Himmelskörper auf ihren Bahnen jeweils Töne erzeuge, die im harmonischen Zusammenklang eine kosmische Musik bilden, die aufgrund ihrer Stetigkeit für das menschliche Ohr jedoch nicht vernehmbar sei. Als „Kunstgriff der Erziehung“ erscheint die Mu-

sik bei den Pythagoreern, insofern sie davon ausgingen, dass sich die Musik wegen ihrer Wirkung auf die menschliche Seele unter anderem auch zu pädagogischen Zwecken nutzen ließe. Vgl. hierzu die folgende Stelle über die Pythagoreer in Eduard Zellers Band über *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, der sich in N.s persönlicher Bibliothek erhalten hat: „Durch Anwendung der Mathematik auf die Musik wurden sie die Begründer der wissenschaftlichen Tonlehre, welche in das pythagoreische System so bedeutend eingreift [...]; nicht geringer war aber für sie auch die praktische Wichtigkeit der Musik, die theils als sittliches Bildungsmittel, theils in Verbindung mit der Heilkunde geübt wurde“ (Zeller 1869, 273 f.). Zu Nietzsches Zeller-Rezeption vgl. Wenner 2021; siehe auch NK 468, 12–14.

440, 31 *Phythagoreern*] Druckfehler; im Erstdruck steht: „Pythagoreern“ (Nietzsche 1882/1887, 105).

440, 32–34 *längst bevor es Philosophen gab, gestand man der Musik die Kraft zu, die Affecte zu entladen, die Seele zu reinigen*] Anspielung auf die Katharsislehre, die hier aber nicht, wie bei Aristoteles, auf die Tragödie (vgl. NK 436, 19 f.), sondern auf die Musik bzw. den Rhythmus und damit schließlich auf die griechische Lyrik bezogen wird, deren Angewiesensein auf den musikalischen Vortrag N. schon in seiner *Lyriker*-Vorlesung herausstellte. Vivarelli 2015, 82 macht als möglichen Prätext für das an vorliegender Stelle entfaltete Katharsiskonzept Jacob Bernays Abhandlung *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* von 1857 namhaft (allerdings ohne ein konkretes Zitat daraus anzuführen). N. hatte Bernays Buch 1871 der Basler Universitätsbibliothek entliehen und konnte darin unter anderem auch von der Vorstellung lesen, „dass die Musik Affecte einflößen oder durch eine Cur wieder ins Geleise bringen [...], dass durch gewisse Lieder orgiastischer Taumel erregt, durch andre besänftigt werde“ (Bernays 1857, 169). Von einer „Cur“ (441, 8) und von „orgiastischen“ (441, 10 f.) Kultpraktiken handelt auch der weitere Gedankengang von FW 84, indem er die Vorstellung einer musikalisch-lyrischen Seelenreinigung durch Affektentladung auf die „wildgewordenen rachsüchtigen Götter“ (441, 7) überträgt. Im Vorlesungsmanuskript *Griechische Lyriker* (1878/79) steht schon: „Ueberall im griech. Cultus müssen alle Leidenschaften zeitweise entladen werden; die Musik bei(m) συμπόσιον sollte schnell jene Entladung herbeiführen, also die orgiastische Wirkung der Musik hier gemeint. Auch hier ähnlich wie bei Aristoteles' Wirkung der Tragödie, die die Affekte des Mitleids u. der Furcht so steigern soll, daß sie sich entladen u. der Mensch frei wird.“ (KGW II 2, 380, 12–18) Und auch hier findet bereits wie im Fortgang von FW 84 eine Übertragung auf die Götter statt. Die Musik, so heißt es in KGW II 2, 379, 18–20, sollte „die Götter reinigen, ihre Affekte entladen, weil des Menschen heftige Affekte sich durch Musik beschwichtigen“.

440, 34 *ferocia animi*] Deutsche Übersetzung: „Wildheit der Seele“. Sallust schildert mit diesen Worten den Verschwörer Catilina, vgl. *De coniuratione Catilinae* 5, 7 („animus ferox“; Sallustius 1866, 5) u. 61, 4 („ferociamque animi“; Sallustius 1866, 38). Vgl. auch Livius, *Ab urbe condita* XLII, 9: „consul qua ferocia animi usus erat in Liguribus, eadem ad non parendum senatui fuit.“ (Livius 1870–1877, 5, 136) – „Der Consul zeigte denselben harten Sinn, womit er gegen die Ligurier verfahren war, nun auch im Ungehorsam gegen den Senat.“ (Livius 1826–1835, 23, 2903)

441, 2–4 *Wenn die richtige Spannung und Harmonie der Seele verloren gegangen war, musste man tanzen, in dem Tacte des Sängers, – das war das Recept dieser Heilkunst.*] Vgl. die in der Neuauflage von FW zum lyrischen „Anhang“ überleitende Einladung am Schluss des Fünften Buchs, nach der „Pfeife“ des „Sängers“ zu „tanzen“ (FW 383, 638, 11–13). In der *Lyriker*-Vorlesung von 1878/79 wird der Tanz ebenfalls schon erwähnt, allerdings noch nicht als Medium der Seelenheilung, sondern des Götterzwangs: „Alle Tänze haben eine magisch-religiöse Bedeutung; der Tanz soll die Götter zwingen; das Sta(m)pfen des Fußes ruft die Götter herbei.“ (KGW II 2, 380, 29–31) Vgl. auch KGW II 2, 378, 23 f. u. 34 f.): „Getanzt wurden alle Kunstformen der Lyrik [...]. Entweder waren die Sänger auch die Tänzer oder die Tänzer begleiteten Gesang u. Spiel.“

441, 4 *Sängers,*] Komma fehlt in Cb, 105.

441, 4 f. *Mit ihr stillte Terpander einen Aufruhr*] Der altgriechische Kitharöde Terpander (8.–7. Jh. v. Chr.), von dem nur wenige Verse überliefert sind, gilt als Begründer der klassischen griechischen Musik und Lyrik. N. spielt an der hier zu kommentierenden Stelle auf Berichte darüber an, dass Terpander auf Geheiß des delphischen Orakels nach Sparta gesandt wurde, um dort zur Beilegung politischer Konflikte beizutragen. N. hat sich während seiner altphilologischen Lehrtätigkeit wiederholt mit Terpander beschäftigt. Vgl. hierzu schon die Aufzeichnungen zur Vorlesung über *Die griechischen Lyriker*, die N. erstmals im Sommersemester 1869 und im Wintersemester 1869/70 gehalten hat, wo u. a. der Charakter der terpadrischen Poesie besprochen wird (siehe KGW II 2, 108–113); vgl. auch KGW II 5, 304, 18–305, 6, wo Terpander 1875/76 in die *Geschichte der griechischen Litteratur* (III) eingeordnet wird. In der spätesten Version der *Lyriker*-Vorlesung vom Wintersemester 1878/79 heißt es schon fast wortgleich wie in FW 84: „Von Terpander wird erzählt, daß er eine στάσις in Lakedämon durch Musik beschwichtigte“ (KGW II 2, 379, 29 f.).

441, 5 f. *besänftigte Empedokles einen Rasenden*] Vgl. Zeller 1869, 607, wo in einer Anmerkung mehrere Anekdoten über Empedokles referiert werden. Ebd. findet sich auch die Formulierung: „einen Wüthenden hielt er durch Musik

vom Todtschlag ab (Jampl. V. Pyth. 113. u. a. b. Karsten S. 26).“ Den Hinweis auf die Stelle bei Iamblichos konnte N. auch Erwin Rohdes Schrift über *Die Quellen des Jamblichos in seiner Biographie des Pythagoras* (1871) entnehmen, wo Rohde Aristoxenos als Quelle für die Anekdoten bezweifelt, „wie Pythagoras einen wein- und liebetrunkenen Jüngling, Empedocles einen Wüthenden [...] durch Musik besänftigt haben“ (Rohde 1871, Tl. 2, 39). Dass „Empedokles [...] noch fast ganz Dichter ist“ (KGW II 2, 380, 34), erklärte N. seinen Studenten im Wintersemester 1878/79.

441, 6 *reinigte Damon einen liebessiechen Jüngling*] Auch hier greift N. wieder auf seine *Lyriker*-Vorlesung von 1878/79 zurück. Vgl. KGW II 2, 379, 30 f.: „Damon befreite einen liebeskranken Jüngling“. Der Musiktheoretiker Damon, der in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. in Athen lebte, galt als Lehrer des Sokrates (vgl. Diogenes Laertius 1807, 1, 110 f.). Neben den Pythagoreern war Damon der wichtigste Musikphilosoph jener Zeit. Entsprechend wird die hier aufgerufene Anekdote in zwei Varianten überliefert: Nach der ersten – bei Boethius (*De institutione musica* I 1; vgl. Boethius 1872, 4 f.) überlieferten – Variante war es Pythagoras, der einen in Raserei geratenen betrunkenen Jüngling durch das Spielen eines Spondeios zu besänftigen riet, was auch gelang. Nach der anderen – von Galen (*De placitis Hippocratis et Platonis* V 6, 21 f.; vgl. Galen 2005, 330 f.) erzählten – Variante war es Damon, der zu diesem Zweck eine dorische Weise spielen ließ.

441, 9 *trieb,*] In Cb, 105 mit rotem Randstrich markiert: „trieb!“

441, 10–15 *alle orgiastischen Culte wollen die ferocia einer Gottheit auf Ein Mal entladen und zur Orgie machen, damit sie hinterher sich freier und ruhiger fühle und den Menschen in Ruhe lasse. Melos bedeutet seiner Wurzel nach ein Besänftigungsmittel, nicht weil es selber sanft ist, sondern weil seine Nachwirkung sanft macht.*] Vgl. den Wortlaut der *Lyriker*-Vorlesung von 1878/79: „die Götter: ihre ferocia animi ist mit Hülfe der Musik zu entladen, μέλος ist etymolog[isch] ‚Besänftigungsmittel‘.“ (KGW II 2, 379, 33 f.) Vgl. hierzu Curtius 1866, 295.

441, 11 *ferocia*] Vgl. NK 440, 34.

441, 12 *Orgie*] Vgl. Grimm 1854–1971, 13, 1345: „das griech. ὄργια eine art der μυστήρια, besonders die mit ausschweifungen begangenen Bacchusfeste, daher uneigentlich auch wilde, mit ausschweifungen verbundene gelage“.

441, 16–24 *Und nicht nur im Cultusliede, auch bei dem weltlichen Liede der ältesten Zeiten ist die Voraussetzung, dass das Rhythmische eine magische Kraft übe, zum Beispiel beim Wassers schöpfen oder Rudern, das Lied ist eine Bezauberung der hierbei thätig gedachten Dämonen, es macht sie willfährig, unfrei und*

zum Werkzeug des Menschen. Und so oft man handelt, hat man einen Anlass zu singen, – jede Handlung ist an die Beihülfe von Geistern geknüpft: Zauberlied und Besprechung scheinen die Urgestalt der Poesie zu sein.] Vivarelli 2015, 81 f. weist für diese Stelle auf N.s Basler Vorlesung über *Geschichte der griechischen Litteratur* (III) (1875/76) hin, wo es schon ganz ähnlich heißt: „Der Mensch fühlt sich unfrei, bezwungen, überwältigt, daraus schließt er, daß man auch die Götter auf diese Weise zwingen könne [...]. Aber auch bei dem sog. weltlichen Liede ist es dasselbe; die Voraussetzung ist, daß der Rhythm[us] beim Rudern, Brunnenschöpfen usw. keine natürliche, sondern eine magische Kraft habe [...]. Das Zauberlied, die Besprechung scheint die primitive Gestalt aller Poesie zu sein.“ (KGW II 5, 284, 17–19 u. 285, 23–26 u. 29–31) Vgl. auch die *Lyriker*-Vorlesung von 1878/79: „Ebenso bei weltlichen Liedern. Die Lieder beim Rudern u. Schöpfen am Brunnen zeigen, daß der Rhythmus ursprünglich eine magische Kraft hatte; man glaubte bei dieser Beschäftigung an [die] Thätigkeit eines Dämons, der besänftigt werden muß. Zauberlied ist uralte Form“ (KGW II 2, 380, 1–5). Dass die „Lieder“ der alten Griechen aus ihren „Beschäftigungen des täglichen Lebens“ entstanden seien, konnte N. bereits bei seinem altphilologischen Lehrer Ritschl 1866, 250 f. lesen, der in diesem Zusammenhang nicht nur das „Lied der Frauen beim Brunnenziehen“ erwähnt, sondern auch die „Schifferlieder, gesungen von den Ruderern“. Vgl. hierzu auch Orsucci 1996, 82.

441, 24–27 Wenn der Vers auch beim Orakel verwendet wurde – die Griechen sagten, der Hexameter sei in Delphi erfunden –, so sollte der Rhythmus auch hier einen Zwang ausüben.] Vgl. Orsucci 1996, 81, der nicht nur auf das Selbstzitat aus der *Geschichte der griechischen Litteratur* (III) (1875/76) hinweist (vgl. KGW II 5, 286, 7 f. u. 10 f.: „Die Orakelpoesie glaubt durch den Rhythm[us] die Zukunft zu erzwingen [...]. Der Hexameter soll in Delphi erfunden sein, pythischer Vers.“), sondern hierfür N.s Abhängigkeit von Hartung 1855–1857, VII f. herausarbeitet, wo es heißt: „Darum ist es gewiß richtig was die Griechen melden, daß die ersten Verse von der Pytho gemacht und die erste Poesie von den Zaubersängern (Orpheus u. s. w.) geübt worden sei. [...] Und darum ist der Orakelgott Apollo zugleich auch der Musikgott, der Sänger und Lautenschläger zumal, und führt er den Reigen der Musen so wie der religiöse Sänger bei den Opfern den Reigen der Jungfrauen führt. Auf solche Weise wird der Gottesdienst zur Wiege der Kunst, namentlich der Poesie.“ Zur Funktion Apollos bzw. des Apollinischen beim frühen N. vgl. NK KSA 1, 25, 4–6.

441, 27–29 Sich prophezeien lassen – das bedeutet ursprünglich (nach der mir wahrscheinlichen Ableitung des griechischen Wortes): sich Etwas bestimmen lassen] Vgl. N.s Vorlesungsaufzeichnungen *Der Gottesdienst der Griechen*, KGW II 5, 484, Anm. 5: „Was heißt χρησμός? Bergk, G. L. 202: χρῆ, ἔχρη Ἀπόλλων,

das Medium von dem Befragenden. Urspr. ‚einritzen‘, ‚schreiben‘, mit *χαράω*, *χαράσσω* verwandt. [...] Aber von *χαράω* in dieser Bedeutung ist keine Spur erhalten; und das Schreiben des Orakels ist jedenfalls etwas Späteres, Hinzukommendes. Vielmehr heißt *χαράω* berühren, zu Leibe gehen, drängen, nöthigen, zwingen. ‚Apollo zwingt bestimmt, daß das und das geschieht‘, er sagt häufig, was der Mensch thun soll. [,]Sich prophezeien lassen‘ ist ‚die Zukunft sich bestimmen lassen‘. *χρησμός* ist ‚Schicksalszwang, ((Zwang) ‚über das Schicksal‘) Bestimmung:‘ das Orakel ist urspr. nicht nur ein Wissen um die Zukunft, sondern ein magisches Erzwingen u. Bestimmen der Zukunft. Später bleibt der schwächere Begriff allein in Kraft: so in *χρησμολόγος*.“ N. bringt den Gedanken auch in der *Geschichte der griechischen Litteratur* (III) (1875/76), KGW II 5, 281, 24–33 vor: „Bergk hat *Ἀπόλλων ἔχρη* als ‚er ritzte‘ ‚er schrieb‘ erklärt (mit *χαράω χαράσσω* verwandt). Das ist nicht richtig. Vielmehr ist das Orakeln ursprünglich ein Bestimmen, ein Erzwingen der Zukunft: *σημεῖα τέρατα* üben eine magische Gewalt auf die Zukunft aus. Sich prophezeien lassen ist urspröngl. ‚sich die Zukunft bestimmen lassen‘: das heißt *χαράω* vom Gotte gesagt. (Übergang der Bedeutung ‚berühren‘, ‚zu Leibe gehen‘ ‚drängen‘ ‚nöthigen‘ ‚zwingen‘, *χρή* heißt ‚es nöthigt, daß ich‘ ‚Apollo zwingt, bestimmt, daß das und das geschieht“)“. Der Text, von dem sich N. hier abgrenzt, ist Theodor Bergks *Griechische Literaturgeschichte* (vgl. Bergk 1872, 202, Anm. 40). Zu diesem Bezug auf Bergk siehe Santini 2019, 46 f.

442, 1f. *die Göttinnen des Schicksals*] Bei den Griechen heißen sie Moiren, bei den Römern Parzen. Sie „sind die Göttinnen des Schicksals, welche die Geburt, die Lebensdauer und den Tod eines jeden Menschen bestimmen, und von denen überhaupt alle glücklichen und unglücklichen Ereignisse des menschlichen Lebens abhängen. Sie werden als Töchter der Nacht dargestellt, weil das Schicksal dunkel und verborgen ist. Es sind ihrer drei an der Zahl, mit Namen Klotho, Atropos und Lache-/373/sis. Ihre gewöhnliche Beschäftigung ist das Spinnen des Lebensfadens, wodurch der Anfang, die Verlängerung und Abkürzung des Lebens bezeichnet wird. Klotho umwindet die Spindel mit Wolle (die Geburt) – Lachesis spinnt den Faden (die Fortdauer des Lebens) – Atropos schneidet ihn ab (der Tod). Sie werden übrigens in weiblicher Gestalt abgebildet, mit Kronen oder weißen Binden um den Kopf.“ (Brockhaus 1809–1811, 3, 372 f.)

442, 12–23 *und noch jetzt, nach Jahrtausende langer Arbeit in der Bekämpfung solchen Aberglaubens, wird auch der Weiseste von uns gelegentlich zum Narren des Rhythmus, sei es auch nur darin, dass er einen Gedanken als wahrer empfindet, wenn er eine metrische Form hat und mit einem göttlichen Hopsa-sa daher kommt. Ist es nicht eine sehr lustige Sache, dass immer noch die erns-*

testen Philosophen, so streng sie es sonst mit aller Gewissheit nehmen, sich auf Dichtersprüche berufen, um ihren Gedanken Kraft und Glaubwürdigkeit zu geben? – und doch ist es für eine Wahrheit gefährlicher, wenn der Dichter ihr zustimmt, als wenn er ihr widerspricht!] Der „Weiseste“ und „die ernstesten Philosophen“ lassen an Schopenhauer denken. Vgl. die äußerst kritischen Betrachtungen über den nur scheinbar größeren Wahrheitswert der vers- und reimgebundenen Rede bei Schopenhauer 1873–1874, 3, 489 f., der auch schon despektierlich vom „Hopsasa“ der Dichtkunst spricht: „Der ernsthaften Erwägung könnte es fast als ein Hochverrath gegen die Vernunft erscheinen, wenn einem Gedanken, oder seinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiseste Gewalt geschieht, in der kindischen Absicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit diese Silben selbst ein gewisses Hopsasa darstellen. Ohne solche Gewalt aber kommen gar wenige Verse zu Stande [...]. Könnten wir in die geheime Werkstätte der Poeten sehen; so würden wir zehn Mal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim, als daß der Reim zum Gedanken gesucht wird: und selbst im letzten Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. – Diesen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunst Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: so groß ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und so wirksam das ihnen eigene, geheimnißvolle lenocinium [sc. Lockmittel, Schmeichelei]. Ich möchte dieses daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers, durch seine unbeschreiblich emphatische Wirkung, die Empfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit, figuriren in diesem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgesichter durch den Putz die Augen fesseln. Ja, selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versifikation einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre /490/ schön, und ist der liebste Schmuck der Wahrheit die Nacktheit; so wird ein Gedanke, der in Prosa groß und schön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Versen so wirkt.“

Dass aber sogar „der Weiseste von uns gelegentlich zum Narren des Rhythmus“ wird und selbst „die ernstesten Philosophen“ sich auf Dichterworte berufen, wie es bei N. heißt, lässt sich gerade auch an Schopenhauer selbst beobachten, der wohl so viele Verse aus der Weltliteratur in seinen philosophischen Werken zitiert wie noch kein deutscher Philosoph vor ihm, um seine eigenen Gedanken mit „Stellen aus berühmten Dichtern“ zu untermauern.

442, 23 f. *Denn wie Homer sagt: „Viel ja lügen die Sänger!“*] Bei Homer selbst steht das nicht. Dagegen findet sich in Aristoteles' *Metaphysik* (983a, 3) der Ausspruch: „κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί“ (Aristoteles 1848, 8) – „doch wie das Sprichwort sagt: viel lügen die Dichter“. (In der zeitgenössischen deutschen Ausgabe, die N. besaß, ist in milderer Übersetzung von den „zahlreichen Erfindungen der Dichter“ die Rede; Aristoteles 1833–1862, V/1, 24.) Allerdings präsentiert Aristoteles diesen Ausspruch nicht als Homer-Zitat, sondern als ein griechisches Sprichwort; dieses geht auf Solon zurück (vgl. Fragment 21 in Diehls *Anthologia Lyrica Graeca*: „πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί“; Diehl 1954, 39). In der *Poetik* (1460a, 18 f.) wiederum lobt Aristoteles ausdrücklich Homer dafür, dass er durch sein Beispiel lehre, „wie man Lügen erzählen muß“ (Aristoteles 1833–1862, I/3, 505) – „δεδίδαχε δὲ μάλιστα Ὅμηρος καὶ τοὺς ἄλλους ψευδῆ λέγειν ὥς δεῖ“ (Aristoteles 1831a, 181). Zum Zusammenhang von Homer und ‚Dichterlügen‘ vgl. außerdem bereits Platons *Politeia* 377d, wo Sokrates konstatiert, Homer habe – wie auch Hesiod – im Medium schöner Reden unwahre Geschichten erzählt (vgl. Platon 1853–1874, IV/1, 103; Platon 1852–1862, 4, 59). Dies führt zu Platons allgemeiner Dichtungskritik: Da die ‚schlechten‘ Dichter ihm zufolge nicht die ewig-wahren Ideen abbilden, sondern die vergänglich-scheinhaften Dinge, verdoppeln sie bloß den innerweltlichen Trug – und seien deshalb sowie wegen ihrer Aufstachelung unvernünftiger Affekte aus dem vollkommenen Gemeinwesen auszuschließen (zur deutlich positiveren Auffassung vom göttlich inspirierten Dichter, die sich bei Platon ebenfalls findet, vgl. dagegen NK 435, 2). „Dass die Dichter zuviel lügen“, ist auch Zarathustras Meinung, der sich allerdings bewusst in den Selbstwiderspruch verstrickt, dass er ja selber „ein Dichter“ und es mithin unwahrscheinlich sei, „dass er hier die Wahrheit redete“ (Za II Von den Dichtern, KSA 4, 163, 19–21). Zur Verwandtschaft von Dichtern und Lügern vgl. auch im Dritten Buch FW 222.

Auch der Schluss von FW 84 wirkt einigermaßen irritierend: Das Sprecher-Ich macht sich einerseits über die Praxis der Philosophen lustig, lügnerische Dichterworte zu zitieren. Um seine Position zu begründen, zitiert es aber selbst ein ‚Dichterwort‘ („Denn wie Homer sagt“), das überdies gar nicht wirklich von einem Dichter, sondern von einem Philosophen stammt – insofern sagt der Sprecher also selbst nicht die Wahrheit (vgl. auch Zittel 2000, 46 und Buhl 2017, 312). Unter der Voraussetzung freilich, dass er sich selbst gar nicht zu jenen „ernstesten Philosophen“ (442, 19) zählt, denen es um „Gewissheit“ (442, 20) und „Wahrheit“ (442, 22) geht, bestünde hierin zumindest kein Selbstwiderspruch. Vielleicht ist der Sprecher selbst ein lügnerischer Dichter. Gegen das seriöse Philosophentum des Text-Ich spricht unter anderem, dass es ihm, wie sich rückblickend zeigt, auch mit seiner Ehrenrettung des Utilitarismus in

poeticis und seiner Argumentation gegen die phantastische Nutzlosigkeit der Poesie offensichtlich nicht ganz ernst war. Der ‚götterzwingende‘ Nutzen der Poesie hat sich im Verlauf der Argumentation von FW 84 ja als längst überwundener Aberglaube erwiesen, dessen einziges Überbleibsel die falsche Wahrheitssuggestion der Versrede sei, die zumindest der Auffindung der Wahrheit nicht nur nicht nützlich, sondern sogar abträglich ist. Aber auf die Ausgangsfrage des Textes nach Nutzen vs. Zweckfreiheit der Poesie kommt das sprechende Ich am Ende bezeichnenderweise gar nicht mehr ausdrücklich zurück.

85.

Das Gute und das Schöne.] Stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 18; titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 122 f. Der Titel von FW 85 alludiert die aus der griechischen Antike stammende Denkfigur der Kalokagathia (καλοκαγαθία, von καλός καὶ ἀγαθός: das Schöne und das Gute), die insbesondere in der Philosophie Platons und Aristoteles’ begegnet. In Leopold Schmidts *Die Ethik der alten Griechen* heißt es dazu, dass die Begriffe des Guten und Schönen im griechischen Denken „zu einer untrennbaren Einheit zusammenwachsen, die sich selbst auf die äussere Wortform erstrecken kann. Am schärfsten tritt diese Zusammengehörigkeit in dem abgeleiteten Substantiv hervor, denn wenn auch Platon sich aus Streben nach sprachlicher Reinheit auf die Zusammenfügung der beiden Adjektive beschränkt, so sprechen doch andere Schriftsteller gern von der Eigenschaft der Kalokagathie, d. h. des ‚Schönundgutseins‘. Es ist nur natürlich, dass hierdurch der erste Theil allmählich aufhörte buchstäblich genommen zu werden und dass man sich gewöhnte ihn mehr in dem Sinne zu fassen, an den der Sophist Hippias in dem nach ihm benannten Dialoge (290d) denkt, wenn er sagt, was sich für ein jedes schicke, mache es schön erscheinen. So erfüllt sich die Wortverbindung mit /330/ einem Inhalt, der dem sehr nahe steht, was wir bei Personen ‚Würde‘ und ‚würdig‘ nennen; häufig kann sie durch unser ‚vornehm‘ übersetzt werden, insofern für die Wahl dieses Ausdrucks Stellung, Haltung und Benehmen eigentlich mehr entscheidend sind als die Geburt; im Allgemeinen aber ist ihre Anwendung eine so umfassende, dass man zu dem deutschen Worte ‚vorzüglich‘ greifen muss um sie in ihrer Mannigfaltigkeit wiederzugeben, denn der Gedanke einer über das Gewöhnliche hervorragenden Beschaffenheit liegt immer darin.“ (Schmidt 1882b, 1, 329 f.) Erweitert zur Trias des ‚Wahren, Schönen und Guten‘, auf die N. ebenfalls mehrfach rekurriert (vgl. z. B. NL 1880, 6[189], KSA 9, 246, 11–15 u. KGW IX 5, W I 8, 95, 31 = NL 1885/86, 2[127], KSA 12, 126, 20 f.), erfreute sich der Kalokagathie-Gedanke auch in der idealistischen Ästhetik um und nach 1800 großer Beliebtheit.

Der Titel des vorliegenden Abschnitts ruft diese Tradition auf, der Text unterläuft sie jedoch, insofern es in ihm nicht um einen Wesenszusammenhang der Begriffe des Guten und Schönen geht. Vielmehr vertritt die Sprechinstanz die These, dass die schönen Künste zwar als Darstellung des Guten im Sinne „des Glückes und des Glücklichen“ (443, 4) gelten, dieses jedoch – entgegen dem äußeren Anschein – gar nicht zuerst bestimmen und festlegen, sondern lediglich das lautstarke Gefolge der „Reichen und [...] Müssigen“ (443, 14) bilden, die die wahren „Taxatoren des Glückes“ (443, 4) seien. Insbesondere bezieht der Text dies auf umwerterische Neubestimmungen des Guten, wie sie nur scheinbar durch avantgardistische Künstler geleistet würden. Interpretationsansätze zu FW 85 bieten Zeitler 1900, 159, Thiel 1980, 556 f., Schneider 1983, 142, Gerhardt 1988, 29, Hollingdale 1999, 228, Reschke 2000, 237 u. 378, Branco 2010, 74 f. und Clark 2015, 244 f. Mehrere der Genannten zitieren FW 85 dabei so, dass der Eindruck entsteht, N. spreche hier über sich selbst als Künstler bzw. Glücks-Taxator.

442, 26 f. *Die Künstler verherrlichen fortwährend – sie thun nichts Anderes*] Die Vorstellung, dass alle Kunst idealisiert und verklärt, begegnet in FW des Öfteren, besonders nachdrücklich im Vierten Buch in FW 299, wo das sprechende Wir sich vornimmt, dieses künstlerische Verfahren auf sein eigenes Leben anzuwenden. Im hier zu kommentierenden Abschnitt deutet die Eingangsbehauptung schon darauf hin, dass die Künstler gar nicht die großen ‚Umwerter‘ sind, als die sie erscheinen mögen; haben sie sich demnach doch auf eine Tätigkeit – das Verherrlichen – verlegt, an der sie stur festhalten, auch wenn sich ihre „Objecte“ (443, 1) ändern mögen.

443, 4 *Taxatoren*] Vgl. Petri 1861, 766: „**Taxator** [...], ein Schätzer, Werthbestimmer, Preissetzer“.

443, 8 *Herolde*] Vgl. Adelung 1793–1801, 2, 1129, wonach sich von der ursprünglichen Bedeutung des Herolds als „eines Gesandten im Kriege, eines feyerlichen Ausrufers höherer Art, eines verpflichteten Aufsehers bey Thurnieren und andern feyerlichen Vorfällen“ eine übertragene Bedeutung abgeleitet hat: „Figürlich, in der höhern Schreibart, ein feyerlicher Bothe, eine Person, welche eine Sache auf eine feyerliche Art bekannt macht“ (ebd.). Bei N. findet diese figürliche Verwendung freilich auf ironische Weise statt.

443, 13 f. *Es sind die Reichen und die Müssigen.*] Diese abschließende Antwort fehlt in M III 5, 18 noch. Muße und Müßiggang bilden einen eigenen Motivkomplex in FW; vgl. auch FW 6, FW 18, FW 280 u. FW 329. Während im vorliegenden Text ein strikter Unterschied zwischen den Reichen und Müßigen auf der einen Seite und den Künstlern – als deren bloßen „Herolde[n]“ (443, 8) – auf der

anderen Seite gemacht wird, erscheinen die Künstler bei N. an anderen Stellen selbst als ‚höhere Müßiggänger‘, so etwa im Ersten Buch in FW 42.

86.

Vom Theater.] Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 174 f. weist noch Korrekturen und Varianten auf, von denen KSA 14, 249 lediglich eine (vgl. NK 444, 25) verzeichnet. Folgende, im Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ formuliert schon ähnlich wie der Anfang der Druckfassung, allerdings noch nicht in ersten, sondern in der zweiten Person Singular: „Wenn der Tag dir starke und gute Gefühle gab, dann brauchst du die Kunst nicht – oder du stehst anders vor ihr, mit anderen Bedürfnissen und anderem Geschmack. Du begehrt nicht künstlich aufgestachelt u. emporgehoben zu werden – es ist kein Müder, dem Flügel zu schenken sind –“ (N V 7, 173). Aus dem ‚Müden‘ wird in der weiteren ‚Vorstufe‘ in M III 5, 42 f. wie dann auch in FW 86 der „Maulwurf“ (444, 1).

Der Text greift mit dem Theater das Thema von FW 78 wieder auf, jedoch aus einer ganz anderen, ja entgegengesetzten Perspektive. Mahnte der frühere Abschnitt noch aus der Sicht von „Alltagsmenschen“ Dankbarkeit gegenüber dem Theater dafür an, dass es „uns die Schätzung des Helden“ ermöglicht, „der in jedem von allen diesen Alltagsmenschen verborgen ist“ (434, 2 f.), so mokiert sich hingegen das sprechende „ich“ in FW 86 über „jene Menschen des Alltags der Seele“ (443, 21 f.), denen die auf der Theaterbühne zu sehenden Helden als „fremdartige[] Wesen“ (444, 6) gegenüberstehen, mit denen sie sich nicht wirklich identifizieren können. Was in FW 78 noch als verdienstvolle ‚Verklärung‘ und ‚Vergrößerung‘ des Menschen gelobt wurde, erweist sich in den Augen des Sprecher-Ich von FW 86 als ein illusionierender Rausch, so dass das Theater sowie generell alle erhebende „Musik und Kunst“ (443, 18 f.) letztlich als „Narcotica“ (444, 24) (ab)gewertet bzw. nur noch als Untersuchungsgegenstand einer Kulturgeschichte des Rausches angesehen werden. Obwohl das sprechende Ich eingangs eine alternative, nicht-berauschende und nicht-erhebende Kunst in Erwägung zieht, die es selbst goutieren könnte, kommt es im weiteren Textverlauf nicht mehr darauf zu sprechen. Stattdessen beschränkt es sich darauf, das Theater als Gedanken- und Leidenschaftssurrogat für Alltags-Menschen darzustellen, die selber nicht denken und leidenschaftlich zu empfinden vermögen – und von denen es sich als gedankenvoller und leidenschaftlicher Ausnahme-Mensch nachdrücklich absetzt. Interpretationsansätze zu FW 86 bieten z.B. Campioni 1994, 472 f., Zittel 2000, 45, Anm. 69, Memmolo 2001, 50, Lupo 2010, 351, Prange 2013, 23 f. u. 100, Rupschus 2013, 84, Vivarelli 2015, 84, Saarinen 2019, 244 und Ure 2019, 97 f.

443, 18–21 *welche Musik und Kunst ich nicht haben möchte, nämlich alle jene nicht, welche ihre Zuhörer berauschen und zu einem Augenblicke starken und hohen Gefühls emportreiben möchte*] Ähnlich distanziert sich das Sprecher-Wir in FW Vorrede 4, vom „Theater-Schrei der Leidenschaft“ (351, 19 f.) und vom „Sinnen-Wirrwarr, den der gebildete Pöbel liebt, sammt seinen Aspirationen nach dem Erhabenen, Gehobenen“ (351, 21–23), um dagegen „eine andere Kunst“ (351, 25) zu präferieren. Dass das – von den Theater-Künstlern – geplante Emportreiben des Publikums (vgl. hierzu FW 78) gelingt, stellt FW 86 allerdings im weiteren Verlauf in Frage, indem der Theaterbesuch zu einem bloß pflichtschuldig absolvierten Unterhaltungs- und Bildungspensum erklärt wird, das nicht gerade mit einem ‚Höhen-Rausch‘ verbunden zu sein scheint (vgl. 444, 7 f.).

443, 25 „höheren Stimmungen“] Zu N.s Zeit hatte die Wendung „höhere[] Stimmungen“ noch – über die zuvor genannten „hohen Gefühl[e]“ (443, 21) hinaus – eine spezifisch musikologische Nebenbedeutung mit teils negativer Färbung, daher wohl die Anführungszeichen. Vgl. etwa den Wortgebrauch in Selmar Bagges *Lehrbuch der Tonkunst*: „Ausser diesen drei Hauptstimmungen [den Tonstufen A, B und C] giebt es noch andere, höhere Stimmungen, deren Klang aber weniger edel, ja schreiend ist“ (Bagge 1873, 122).

443, 32 *Nachäffung*] Vgl. das Lemma „nachäffen“ in Heyses *Handwörterbuch der deutschen Sprache*: „wie ein Affe ohne Besonnenheit nachmachen“ (Heyse 1833–1849, 2/1, 230). An der vorliegenden Stelle fungiert die „Nachäffung“ als pejorative Variante dessen, was seit Platon und Aristoteles in der Kunst- und Dichtungstheorie als „Nachahmung“ (μίμησις) bezeichnet wird. Aristoteles, der den Nachahmungsbegriff gegenüber Platons Kritik an der künstlerischen Mimesis entschieden aufwertet, zählt in seiner *Poetik* den menschlichen Nachahmungstrieb zu den „Ursachen, welche überhaupt das Entstehen der Dichtkunst bewirkt haben“: „In der Natur des Menschen liegt von Kindheit an der Trieb nachzuahmen, – denn mehr als alle anderen lebenden Wesen ist der Mensch zur Nachahmung geschickt, auch lernt er zuerst, indem er nachahmt, – und auch die Freude am Wahrnehmen von Nachahmungen.“ (Aristoteles 1869, 5) Die Sprechinstanz von FW 86 empfindet bei der Wahrnehmung der hier in Rede stehenden Nachahmung hoher Gefühle indes keine Freude, sondern „Ekel“ (443, 30).

444, 1 *Man schenkt dem Maulwurf Flügel*] In Za III Von alten und neuen Tafeln 2, KSA 4, 248, 11 f. erscheinen „Maulwürfe“ sowie „schwere Zwerge“ als Gegenbild „der Leichten, Leichtesten“, zu denen sie im vorliegenden Text durch die Flügelverleihung doch quasi selbst werden. Zu Maulwürfen in N.s Bestiarium

vgl. Bergoffen 2004 und Crowley 2004, 349 f. (letzterer auch zum geflügelten Maulwurf in FW 86).

444, 3 f. *Man schickt ihn in's Theater und setzt ihm grosse Gläser vor seine blinden und müden Augen?*] Vgl. die – auf das mit dem Theater analogisierte Christentum gemünzte – Metapher vom „Vergrößerungsglase“ (434, 13) in FW 78. Der theatrologischen Sehhilfen-Metaphorik bedient sich bereits der Sturm und Drang-Autor Jakob Michael Reinhold Lenz (1751–1792) in seinen *Anmerkungen übers Theater*, wenn auch auf andere Weise. Zur Rechtfertigung seiner „Dreistigkeit“, „die Definition des Aristoteles von der Tragödie“ durch eine eigene ersetzen zu wollen, schreibt Lenz: „Ein grosses Unternehmen, aber wer kann uns zwingen, Brillen zu brauchen, die nicht nach unserm Auge geschliffen sind.“ (Lenz 1774, 19 f.)

444, 4 f. *Menschen, deren Leben keine „Handlung“, sondern ein Geschäft ist*] Seit Aristoteles' *Poetik* ist der Begriff der „Handlung“ (μῦθος) ein zentraler Terminus der Dramen- und Tragödientheorie. Bei Aristoteles 1869, 10 konnte N. lesen, dass die ‚Nachahmung von Handlungen‘ das Darstellungsziel der Theater-Dichter sei: „Denn die Tragödie ist nicht Nachahmung von Menschen (bloss als solchen), sondern von Handlung und Leben; nun liegt aber im Handeln die Glückseligkeit und Unglückseligkeit, und das Ziel ist ein Handeln, nicht eine Eigenschaft; die Menschen haben nach ihren Charakteren diese oder jene Eigenschaft, nach ihren Handlungen aber gelangen sie zur Glückseligkeit oder zum Gegentheil. Also geschehen auch die Handlungen (in der Tragödie) nicht um der Charakterzeichnung willen; sondern die Dichter nehmen die Charakterzeichnung zur Hülfe, um die Handlungen darzustellen.“ In FW 86 wird dem ‚Alltagsmenschen‘ als modernem *homo oeconomicus* seinerseits ein handlungsreiches Leben abgesprochen; für ihn zähle im Alltag nur das „Geschäft“, der ‚Handel‘ (vgl. hierzu auch FW 31), nicht die „Handlung“. Es stellt sich freilich die Frage, weshalb ihn diese dann auf der Theaterbühne interessieren sollte. Vgl. NK 443, 18–21.

444, 10 f. *Wer an sich der Tragödie und Komödie genug hat*] „Tragödie und Komödie“ – und deren Übergang ineinander – bilden in FW ein vielfach variiertes Leitmotiv; vgl. v. a. NK 346, 26–32, NK 370, 25–28, NK FW 153 u. NK 637, 9–15. Unschwer zu erkennen ist, dass an der vorliegenden Stelle das sprechende Ich mit dem „Wer“ auf sich selbst abzielt.

444, 15–17 *Wer Etwas wie Faust und Manfred ist, was liegt dem an den Fausten und Manfreden des Theaters!*] Offensichtlich spricht das „ich“ auch hier in der dritten Person über sich selbst, vergleicht sich mit den Titelhelden von Goethes Tragödie *Faust* (siehe NK FW 178) und Lord Byrons dramatischem Gedicht *Manfred* von 1817. Bereits 1861 schrieb der Schüler N. einen Aufsatz *Ueber die dra-*

matischen Dichtungen Byrons (KGW I 2, 12[4], 344–350); zu Weihnachten 1862 wünschte er sich von seiner Mutter eine englischsprachige Byron-Ausgabe (vgl. N. an Franziska und Elisabeth N., Dezember 1862, KSB 1/KGB I 1, Nr. 339, S. 228, Z. 7–9); in seiner Privatbibliothek befanden sich mehrere Byron-Ausgaben (vgl. NPB 165 f.). Der frühe N. hatte – nach eigener Aussage als Gegenentwurf zu Robert Schumanns Melodram *Manfred* (1848/49) – selbst eine ‚Manfred-Overtüre‘ komponiert, die der Dirigent Hans von Bülow vernichtend kritisierte (vgl. hierzu NK KSA 6, 286, 30–287, 1). Informationen über Byrons *Manfred* bezog der ‚mittlere‘ N. auch aus dem dritten Band von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur*. Vgl. Taine 1878–1880, 3, 118–132, der ebenfalls *Manfred* mit *Faust* vergleicht. Allerdings ist Taines Vergleich wenig geeignet, die Nebenordnung von „Faust und Manfred“ im zu kommentierenden Passus zu motivieren. Taine schreibt: „In welche Mittelmäßigkeit und Flachheit /126/ versinkt neben ihm [Byrons Manfred] der Goethesche Faust! Sobald man in diesem Faust nicht mehr die Menschheit erblickt, was wird aus ihm? Ist das ein Held? Ein trauriger Held, der statt aller That redet, Furcht hat, die Nüancen seiner Empfindungen studirt und umherwandert! Seine größte Handlung ist die Verführung einer Grisette und ein nächtlicher Tanz in schlechter Gesellschaft, zwei Heldenthaten, die alle Studenten vollbracht haben. Seine Willensäußerungen sind Anwandlungen, die nicht zur That reifen, seine Ideen sehnsuchtsvolle Erhebungen und Träume. Eine Dichterseele in einem Gelehrtenkopfe, alle beide unfähig zur That und nicht zusammen harmonirend, Zwiespalt im Innern, Schwachheit nach außen; mit einem Worte, der Charakter fehlt; es ist ein deutscher Charakter. Welch ein Mann ist Manfred neben ihm! Er ist ein Mann; es gibt kein schöneres Wort, kein Wort, das ihn besser bezeichne. Er wird nicht beim Anblick eines Geistes zittern wie ein furchtsamer Wurm, der sich am Boden krümmt.“ (Taine 1878–1880, 3, 125 f.)

Eine ähnliche Entgegensetzung zwischen Byrons *Manfred* und Goethes *Faust* findet man auch beim späten N.; in EH Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 286, 24–29 heißt es in exklusiver Identifikation mit der Manfred-Figur: „Mit Byrons Manfred muss ich tief verwandt sein: ich fand alle diese Abgründe in mir, – mit dreizehn Jahren war ich für dies Werk reif. Ich habe kein Wort, bloss einen Blick für die, welche in Gegenwart des Manfred das Wort Faust auszusprechen wagen. Die Deutschen sind unfähig jedes Begriffs von Grösse: Beweis Schumann.“ Dieses Sprecher-Ich versteht sich als Manfred, aber nicht als Faust. Dass die hier markierte Differenz schon früher – noch vor seiner Taine-Lektüre – für N. eine Rolle spielt, belegt der Brief von Louis Kelterborn an N. vom 31.12.1878, in dem Kelterborn ebenfalls mit Bezug auf Schumanns *Manfred*-Melodram schreibt: „Ich erinnerte mich dann wieder an Ihre Auseinandersetzung des Unterschieds zwischen Faust und Manfred und daß Schu-

manns Musik eher eine Faustmusik wäre.“ (KGB II 6/2, Nr. 1136, S. 1011, Z. 19–22) Die Engführung von „Faust und Manfred“ in FW 86, mit denen sich der Sprecher gleichermaßen identifizieren zu können scheint, nivelliert die sonst seit den späten 1870er Jahren betonten Differenzen. Von einer Identifikation mit Manfred zeugt auch die poetologische Aufzeichnung NL 1881, 12[70], KSA 9, 588, 10–13: „Ich will das Ganze als eine Art Manfred und ganz persönlich schreiben. Von den Menschen suche ich weder ‚Lob noch Mitleid noch Hülfe‘ – ich will sie vielmehr ‚durch mich überwältigen‘.“ (Handschrift neben ‚Vorstufen‘ zu FW in N V 7, 167.) Zu N. und Byron vgl. bündig Large 2019, 121 f.

444, 21–25 *aber des Rausches! Und jene als ein Mittel zu diesem! Und Theater und Musik das Haschisch-Rauchen und Betel-Kauen der Europäer! Oh wer erzählt uns die ganze Geschichte der Narcotica! – Es ist beinahe die Geschichte der „Bildung“, der sogenannten höheren Bildung!]* In einer ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 heißt es: „sondern nur des Rausches! Und jenes als ein Mittel zu diesem? Und ‚Die Theaterkunst‘ ‚die‘ Cultur ‚das Theater‘ als ein Narcoticum! Und die Dichter die Verfertiger künstlicher Weine!‘ und Narcotica! –“ (N V 7, 71) Das in der Druckfassung erwähnte Haschisch taucht laut eKGWB hier zum ersten Mal bei N. auf; im veröffentlichten Werk begegnet es sonst nur noch in EH Warum ich so klug bin 6, KSA 289, 22–24, hier bezeichnenderweise als Analogon der Musik Wagners: „Wenn man von einem unerträglichen Druck loskommen will, so hat man Haschisch nöthig. Wohlan, ich hatte Wagner nöthig.“ Zu Tappert 1877, 17 als möglicher Vorlage siehe NK KSA 6, 289, 22 f. Einige der sieben nachgelassenen Notate aus den Jahren 1884–1888, in denen von Haschisch die Rede ist, lassen allerdings vermuten, dass N. selbst Erfahrungen mit der Droge gemacht haben könnte; vgl. z. B. NL 1884, 25[376], KSA 11, 110, 28–30: „Der Raum beim Haschisch-rauchen viel ausgedehnter, weil viel mehr gesehen wird im gleichen Zeitraum als sonst. Abhängigkeit des Raumgefühls von der Zeit.“ Zu N.s mutmaßlichem Haschisch-Konsum vgl. Volz 1990, 322. Manche Mediziner wollten N.s spätere Demenz auf übermäßigen Drogenkonsum zurückführen, unter ihnen der Berliner Nervenarzt Paul Cohn, der in seinem Aufsatz *Nietzsches Leiden* von einer „Haschisch-Paralyse“ (Cohn 1910, 154) sprach.

Das „Betel-Kauen“ kommt bei N. nur an der vorliegenden Stelle vor. N. konnte sich darüber in Eduard Reichs *System der Hygiene* informieren, das er 1878 erworben hatte. Reich stellt „Betel“ neben „Opium“, „Haschisch“ und „Coca“ (Reich 1870–1871, 2, 389) und schreibt: „Auch den Betel kauen die Bewohner von Süd-Asien und des ostindischen Archipelagus mit Mineral-Substanzen, und zwar mit gebranntem Kalk. Aus den Blättern des Betel-Pfeffers, aus der Areka-Nuss, und aus gebranntem Kalk wird die zum Kauen bestimmte Betel-Masse bereitet. Man kann, Mässigkeit voraus gesetzt, als ein Kau-

Mittel sie betrachten, welches weder schädlich, noch besonders nützlich ist, und man kann der Polizei anrathen, die Asiaten gewähren zu lassen.“ (Ebd., 140) Dem Haschisch schreibt Reich ebd., 235 eine deutlich stärkere, halluzinogene Wirkung zu: „In der Wirkung des Haschisch sehen wir eigentlich Traum und Hallucination vereinigt, oder besser: wir sehen den Traum zur Hallucination sich steigern.“

In Bezug auf FW 86 wäre freilich zu fragen, was für eine Art Rauschwirkung hier eigentlich stattfinden soll; zwar war zu Beginn von der Berausungsabsicht des Theaters die Rede, das sein Publikum „zu einem Augenblicke starken und hohen Gefühls emportreiben möchte“ (443, 20f.). Allerdings wirken die Theaterbesucher, wie der Sprecher sie im Fortgang des Abschnitts schildert, angesichts des Bühnengeschehens keineswegs von hohen Gefühlen berauscht. Vielmehr erscheinen sie als nüchterne Bildungsbürger, die sich bloß deshalb „vor Schlafengehen“ (444, 2) ins Theater setzen, weil es „anständig“ und „unterhaltend“ ist (444, 7f.). Die narkotische Wirkung scheint sich in Grenzen zu halten. Bemerkenswert ist jedoch, dass der Vergleich mit „Narcotica“ gewissermaßen ein *missing link* zwischen Theater und (christlicher) Religion darstellt, wie sie in FW 78 parallelisiert wurden. Zur narkotischen Wirkung der Religion(en) vgl. im Dritten Buch FW 145 und FW 147.

444, 25 „Bildung“, der sogenannten höheren Bildung!] In der ‚Reinschrift‘ steht stattdessen noch: „Cultur! –“ (M III 6, 175) So zunächst auch noch im Korrekturbogen, wo N. als Alternative zu „Cultur“ handschriftlich hinzufügte: „sogenannte ‚höhere Bildung‘!“ (Cb, 109).

87.

Von der Eitelkeit der Künstler.] Stellenweise stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 52f.; titellose ‚Reinschrift‘ mit kleineren Korrekturen und Varianten in M III 6, 182 und M III 6, 180. Hinter der kritischen Reflexion auf „die Künstler“ (444, 28), dann beispielhaft auf den „Musiker“ (445, 3) steht textgenetisch die Auseinandersetzung mit Wagner, der aber im Text nicht namentlich genannt wird, so dass sich bei textimmanenter Lektüre der Wagner-Bezug nicht zwingend einstellen muss. Die von KSA 14, 249 als Vorarbeit angeführte Aufzeichnung aus dem Herbst 1881 bezieht sich jedoch explizit auf Wagner: „nox intemp(esta) wo Ursache und Wirkung aus den Fugen gekommen zu sein scheinen und jeden Augenblick etwas aus dem Nichts entstehen kann. (Richard Wagner hat es in ‚Hagens Wacht‘ in Musik gesetzt)“ (NL 1881, 12[37], KSA 9, 583). Erneut aufgenommen hat N. FW 87 mit einigen Änderungen und Ergänzungen in NW unter der Überschrift „Wo ich bewundere“. Im

Schlussatz erfolgt hier die ausdrückliche Identifikation des eitlen Künstlers bzw. Musikers mit Wagner (siehe NK 445, 33 f.). Die folgenden Stellenkommentare verzeichnen die Abweichungen. Vgl. auch NK 6/2, S. 719–723. Werkkompositorisch stellt N. dabei nachträglich einen engen Bezug zwischen FW 87 und dem Wagner-Abschnitt FW 368 aus dem 1887 hinzugekommenen Fünften Buch her, der direkt auf NW *Wo ich bewundere* folgt, und zwar unter der kontrastierenden Überschrift NW *Wo ich Einwände mache* (vgl. NK FW 368).

In der Auseinandersetzung mit dem eitlen Künstler bzw. mit dem Miniaturisten mit Vorliebe für das Große, wie sie FW 87 vollzieht, lassen sich auch selbstbezügliche Aspekte erkennen. Als „Dichter“, der stolz auf die Wirkung seiner „Verse“ ist (gemeint ist der Gedichtzyklus IM), schreibt N. beispielsweise am 1. April 1882 an seine Mutter und Schwester aus Messina: „Ihr wißt, Dichter sind unbändig eitel.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 219, S. 188, Z. 2 f.) Und als ‚Aphorismenschmied‘ und ‚Sentenzenschleifer‘ erweist sich N. selbst schließlich als ein „Meister des ganz Kleinen“ (445, 25). Ein Plädoyer für die Aufmerksamkeit auf kleine, unscheinbare Dinge formuliert dementsprechend auch das – ansonsten mit einem entschiedenen Hang zur Größe ausgestattete – auktoriale Ich in EH *Warum ich so klug bin* 10, vgl. NK KSA 6, 295, 25–32. Zur Interpretation von FW 87 vgl. Hudek 1991, 38, Vivarelli 1998, 42 f. u. 2015, 83 f., Kozłowski 2005, 333 f., Benson 2008, 109, Franco 2011, 124 f. und Ure 2019, 93 f.

444, 27–32 *Ich glaube, dass die Künstler oft nicht wissen, was sie am besten können, weil sie zu eitel sind und ihren Sinn auf etwas Stolzeres gerichtet haben, als diese kleinen Pflanzen zu sein scheinen, welche neu, seltsam und schön, in wirklicher Vollkommenheit auf ihrem Boden zu wachsen vermögen.*] In NW *Wo ich bewundere*, KSA 6, 417, 2–6 hat N. den hypotaktischen Satzbau aufgebrochen und dadurch etwas andere Akzente gesetzt: „Ich glaube, dass die Künstler oft nicht wissen, was sie am besten können: sie sind zu eitel dazu. Ihr Sinn ist auf etwas Stolzeres gerichtet, als diese kleinen Pflanzen zu sein scheinen, welche neu, seltsam und schön, in wirklicher Vollkommenheit auf ihrem Boden zu wachsen wissen.“

445, 1 eigenen] NW *Wo ich bewundere*, KSA 6, 417, 6: „eigenen“.

445, 3–5 *Da ist ein Musiker, der mehr als irgend ein Musiker darin seine Meisterschaft hat, die Töne aus dem Reiche leidender, gedrückter, gemarterter Seelen zu finden*] In N.s Brief an Ferdinand Avenarius vom 10.12.1888 heißt es über Wagner: „Bewunderungswürdig im Raffinement des sinnlichen Schmerzes.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1184, S. 518, Z. 36 f.) Die dazugehörige Stellenangabe „Fröhl. Wissenschaft [...] 110“ verweist auf die Seitenzahl von FW 87 in der Erst- und Neuausgabe Nietzsche 1882/1887. Vgl. auch NK 617, 30–33 u. NK FW 370.

445, 4 *darin seine Meisterschaft*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 9 f.: „seine Meisterschaft darin“.

445, 4 *Reiche*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 10: „Reich“.

445, 5 f. *den stummen Thieren Sprache zu geben*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 11 f.: „dem stummen Elend Sprache zu geben“. Die ursprüngliche Fassung in FW spielt noch deutlicher auf den mythischen Sänger Orpheus an, der dann auch in 445, 20 namentlich genannt wird.

445, 8 *Glücke*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 13: „Glück“.

445, 11 f. *Etwas „aus dem Nichts“ entstehen*] Anspielung auf die philosophisch-theologische Denkfigur der „creatio ex nihilo“, welche auf die Erschaffung der Welt durch Gott abzielt, der wiederum als „summum ens“ seine eigene Existenz keiner Ursache außerhalb seiner selbst verdankt, sondern „causa sui“ ist (die ‚Widersinnigkeit‘ dieser Vorstellung wird bei N. mehrfach betont; vgl. PHG 15, KSA 1, 859, 22–860, 11; JGB 15, KSA 5, 29, 14 f.; JGB 21, KSA 5, 35, 10 f. u. GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 4, KSA 6, 76, 23–30). Der Gedanke der „creatio ex nihilo“ widerspricht eigentlich einem anderen, bis in die griechische Antike, insbesondere in die eleatische Philosophie zurückreichenden philosophischen Grundsatz, dem zufolge aus nichts auch nichts werden könne („ex nihilo nihil fit“).

445, 12 *kann; er*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 17: „kann. Er“.

445, 13 *dem unteren Grunde des menschlichen Glückes*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 18 f.: „dem untersten Grunde des menschlichen Glücks“.

445, 14 *gleichsam aus dessen ausgetrunkenem Becher*] Anspielung auf den Liebestrank, den im ersten Akt von Wagners *Tristan und Isolde* beide Protagonisten austrinken. Vgl. auch NK KSA 6, 131, 11 f.

445, 15 *zu guter- und böserletzt*] Die Wendung „zu [...] böserletzt“, die laut eKGWB von N. nur hier und an der entsprechenden Stelle in NW Wo ich bewundere benutzt, ist im 19. Jahrhundert schon früher durchaus gebräuchlich. So verwendet sie beispielsweise Bruno Bauer in seiner Schrift über *Hegels Lehre von der Religion* (vgl. Bauer 1842, 186) oder Friedrich Ritschl in seiner Abhandlung *Philologische Unverständlichkeiten* – letzterer ähnlich wie N. in der paradoxalen Zusammenstellung „zu guter (richtiger böser) Letzt“ (Ritschl 1877, 154).

445, 16 *sind; er*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 21: „sind. Er“.

445, 16 *Sich-schieben*] NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 22: „Sichschieben“.

445, 20 *ja, als der Orpheus alles heimlichen Elendes]* In M III 5, 52 – bis auf das hier fehlende Komma – korrigiert aus: „ja als der Musik des Elends“. NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 25–418, 1: „ja als Orpheus alles heimlichen Elends“. Zu Orpheus, dessen Name in FW 286 erneut fällt, vgl. auch NK 528, 16–19.

445, 21–25 *Manches ist durch ihn überhaupt der Kunst hinzugefügt worden, was bisher unausdrückbar und selbst der Kunst unwürdig erschien, und mit Worten namentlich nur zu verscheuchen, nicht zu fassen war, – manches ganz Kleine und Mikroskopische der Seele: ja, es ist der Meister des ganz Kleinen.]* NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 1–7: „Manches ist durch ihn überhaupt erst der Kunst hinzugefügt worden, was bisher unausdrücklich und selbst der Kunst unwürdig erschien – die cynischen Revolten zum Beispiel, deren nur der Leidendste fähig ist, insgleichen manches ganz Kleine und Mikroskopische der Seele, gleichsam die Schuppen ihrer amphibischen Natur –, ja er ist der Meister des ganz Kleinen.“ Zu den hier eingeschobenen „cynischen Revolten“ siehe ausführlich NK KSA 6, 418, 3f. Die ebenfalls erst in NW hinzugefügten „Schuppen“ der „amphibischen Natur“, die das „Mikroskopische der Seele“ gleichnishaft weiter verbildlichen, rufen die in FW 8 als Vergleichsbild für ‚unbewusste Tugenden‘ des Menschen aufgebotenen „feinen Sculpturen auf den Schuppen der Reptilien“ in Erinnerung, die „man erst mit dem Mikroskop“ sieht (380, 14–17). Über Herkunft und Bedeutung der „amphibischen Natur“ informiert NK KSA 6, 418, 6. In WA Turiner Brief 7 wird ein ähnliches Bild von Wagner als dem „grössten Miniaturisten der Musik“ gezeichnet (KSA 6, 28, 22f.; hierzu NK 6/1, S. 116).

445, 26 *Charakter]* In NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 8 nicht in Sperrdruck gesetzt.

445, 27 *Wandmalerei!]* In NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 9 folgen nach dem Ausrufezeichen drei Auslassungspunkte.

445, 28 *dass sein Geist einen anderen Geschmack und Hang hat]* NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 9–11: „dass sein Geist einen andren Geschmack und Hang – eine entgegengesetzte Optik – hat“.

445, 30 *sitzt: – da]* NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 12: „sitzt: da“.

445, 32 *Tact]* NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 14: „Takt“.

445, 33f. *Aber er weiss es nicht! Er ist zu eitel dazu, es zu wissen.]* In NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 15–17 ersetzt durch: „Wagner ist Einer, der tief gelitten hat – sein Vorrang vor den übrigen Musikern. – Ich bewundere Wagner in Allem, worin er sich in Musik setzt. –“ Gegenüber der recht kritischen

Betonung der auf zu großer Eitelkeit beruhenden Unwissenheit des anonymen Musikers über das eigene künstlerische Vermögen im Schlusssatz von FW 87 endet NW Wo ich bewundere deutlich versöhnlicher: Angesichts seines tiefen Leidens und dessen musikalischer Umsetzung erscheint Wagner nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar bewundernswert.

88.

Der Ernst um die Wahrheit.] Überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 30; titellose ‚Reinschrift‘ mit geringfügigen Varianten in M III 6, 184. Die Titelformel, die gleich im ersten Satz und an späterer Stelle erneut in variiertester Gestalt wiederholt wird – „Ernst um die Wahrheit!“ (446, 2f.), „der tiefste Ernst um die Wahrheit“ (446, 9f.) –, zitiert eine im Wissenschaftsdiskurs des 19. Jahrhunderts geläufige Pathosformel. Vgl. z. B. Schultheß o. J. [1836], X: „Denn um alle Willkür zu verhüten und die Irr- und Abwege zur Linken und zur Rechten zu vermeiden, wird jeder, wem es immer Ernst um die Wahrheit ist, sich von der Wissenschaft den Weg weisen lassen.“ FW 88 geht es dagegen um die unterschiedliche Auffassung des ‚Wahrheitsernstes‘ beim „Denker“ (446, 5) auf der einen Seite und beim „Künstler“ (446, 8) auf der anderen. Dabei scheint es zunächst so, als wolle der parteiische Sprecher darauf hinaus, dass es dem Denker ernster mit der Wahrheit sei als dem Künstler; denn was jener als „eine Leichtfertigkeit empfindet“ (446, 5f.), gelte diesem schon als „der tiefste Ernst“ (446, 9). Gegen eine solche eindeutige Parteinahme spricht jedoch der kurze Schluss des Textes, der durch einen Gedankenstrich vom Rest abgetrennt ist. Denn hier meldet sich ein „wir“ zu Wort, das nicht etwa ausgehend vom Denker, sondern vom Künstler zu der allgemeinen Feststellung gelangt, dass das, was ‚wir‘ ernst nehmen, gerade ‚unsere‘ Defizite verrate. Vgl. noch den Beginn der späten Nachlass-Aufzeichnung KGW IX 9, W II 7, 135, 24–28 (NL 1888, 16[40], KSA 13, 500, 9–11): „Über das Verhältnis der Kunst zur Wahrheit bin ich am frühesten ernst / geworden: u noch jetzt ~~denke~~ ^{stehe} ich ~~nicht-ohne~~ ^{mit} ein heiliges Entsetzen an diesen / Antagonism ^{‚Zwiespalt.‘}.“

Zum (Wechsel-)Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in Bezug auf Wahrheit und Schein vgl. vor allem auch den Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107. Deutungsansätze zu FW 88 finden sich u. a. bei Grau 1984, 268, Sindermann 2009, 149, Franco 2011, 125, Piazzesi 2011, 120f., Jenkins 2018, 43 und Wirth 2019, 1.

446, 10–12 *dass er, obschon Künstler, doch zugleich die ernsthafteste Begierde nach dem Gegensatze des Scheinenden zeige*] Die adversative Formulierung beruht auf der stereotypen, seit Platon geläufigen Vorstellung, der zufolge

Kunst nicht Wahrheit, sondern Schein erzeugt. Entsprechend bezeichnet auch FW 107 – in ausdrücklich positiver Wertung – „die Kunst“ als „den guten Willen zum Scheine“ (464, 18 f.). Dass an der vorliegenden Stelle der Konjunktiv gebraucht wird, taucht das künstlerische „Bewusstsein“ (446, 9) des gegensätzlichen ‚Willens zur Wahrheit‘ schon in ein zweifelhaftes Licht.

446, 15–17 *Und ist nicht Alles, was wir wichtig nehmen, unser Verräther? Es zeigt, wo unsere Gewichte liegen und wofür wir keine Gewichte besitzen.*] Fehlt noch in M III 5, 30. Zu den an ‚Werte‘ erinnernden „Gewichte[n]“, die hier in etymologisierendem Wortspiel von dem Wichtiggenommenen angezeigt werden, vgl. schon zu Beginn des Ersten Buchs FW 2, bes. NK 373, 8–13. Siehe auch das Umgewichtungs-Credo in FW 269 gegen Ende des Dritten Buchs. Selbst als ‚Schwergewichte‘ verstehen sich die Sprechinstanzen in FW Vorspiel 44 und im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 (vgl. 465, 2 f.). Kasdorff 1932, 151 zitiert kurioserweise die beiden Schlusssätze von FW 88 für eine Polemik gegen Thomas Mann, der „keine Gewichte“ besitze, „um in die Tiefen des Lebens tauchen zu können, bis dahin, wo Leben und Tod keine Gegensätze mehr sind.“

89.

Jetzt und ehemals.] Denselben Titel trägt ein melancholisches Jugendgedicht N.s aus dem Jahr 1863 (vgl. NL 1863, 15[2], KGW I 3, 112–114). Das folgende Nachlass-Notat stellt ebenfalls ein Lob des Festes als Kunstwerk dar, spart aber den Kontrast der zeitgenössischen ‚dekadenten‘ Kunst aus: „Ich will gegen die Kunst der Kunstwerke eine höhere Kunst lehren: die der Erfindung von Festen.“ (NL 1881, 11[170], KSA 9, 506) Die „Kunst der Kunstwerke“ (446, 19 f.) ist eine Formel, die bei N. des Öfteren in kritischer Hinsicht vorkommt, so bereits in MA II VM 174, wo die Kunst des zivilisierten Umgangs und die Kunst der Lebensverschönerung über „die sogenannte eigentliche Kunst, die der Kunstwerke“ (KSA 2, 454, 12 f.), gestellt wird, und im unmittelbar darauf folgenden Abschnitt MA II VM 175, der behauptet, der Fortbestand dieser „Kunst der Kunstwerke“ (KSA 2, 454, 28) diene nur den Künstlern, schade aber der Gesellschaft. Die tautologisch scheinende Formel „Kunst der Kunstwerke“ will also darauf aufmerksam machen, dass Kunst keineswegs auf eine selbstzweckhafte künstlerische Produktion beschränkt, ja dass dieser etablierte Kunstbegriff nicht einmal der eigentliche und vornehmste sei. Andererseits stehen die Kunstwerke selbst der „Kunst der Feste“ (446, 20), die FW 89 als Gegenmodell zur „Kunst der Kunstwerke“ aufbietet, jedoch nicht etwa zwangs-

läufig gegenüber, sondern gehören durchaus auch zu jener Festkunst, wie der Rückblick in frühere Zeiten und Kulturen (Ure 2019, 100 denkt an „ancient Greek and Roman festivals“) verdeutlicht: „Ehemals waren alle Kunstwerke an der grossen Feststrasse der Menschheit aufgestellt, als Erinnerungszeichen und Denkmäler hoher und seliger Momente.“ (446, 21–23) Die Sprechinstanz scheint genau das zu beklagen, was die Ästhetik seit der ‚Sattelzeit‘ um 1800 sonst so gerne proklamiert: die Autonomie der Kunst.

Zu FW 89 vgl. auch Djurić 1985, 236, der hier eine verallgemeinernde Fortschreibung von N.s früher Tragödientheorie am Werk sieht und meint, dass die Festkunst „gemeinsames Singen und Tanzen voraussetzt“ – ähnlich wie noch LaMothe 2006, 53 f. Für Vattimo 1992, 11 lässt der Text zwar die kunstkritische Lesart zu, „als sei die Kunst etwas nur ‚Vorläufiges‘“, was aber quer zu N.s „generell[er]“ ästhetischer „Auffassung“ des „Problems der Dekadenz“ stehe. Das hindert Brusotti 1997b, 466, Anm. 155 jedoch nicht daran, in den beiden oben genannten Texten aus MA II (die schon Stegmaier 1992, 52 mit FW 89 verbindet) dieselbe „Kritik an der Kunst der Kunstwerke“ zu erblicken wie in FW 89. Georg 2012, 113 bescheinigt N. unter Hinweis auf FW 89 ihrerseits generalisierend eine „Antihaltung zum Kunstwerk“, die aber nicht etwa auf die im Text genannte Entkopplung der Kunstwerke von einer allgemeinen Festkultur, sondern „auf die Verengung und Abgeschlossenheit“ ziele, „die die produktive Kraft des Künstlers hier [sc. im Kunstwerk] erfährt.“

446, 19 *an aller unsrer Kunst*] In Cb, 112 rot markiert: „an der alten äusseren Kunst“.

446, 23–26 *Jetzt will man mit den Kunstwerken die armen Erschöpften und Kranken von der grossen Leidensstrasse der Menschheit bei Seite locken, für ein lüsternes Augenblickchen*] Die Metapher der „Leidensstrasse der Menschheit“, die mit der vorangehenden Metapher der „Feststrasse der Menschheit“ kontrastiert, erinnert an Schopenhauers Ästhetik. Nach dieser beruht „das Kunstwerk“ und mit ihm auch seine Wirkung auf einer „rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge“, die mit einem „gänzliche[n] Schweigen des Willens“ und einer völligen „Ruhe des Herzens“ einhergeht (Schopenhauer 1873–1874, 3, 423; N.s Unterstreichung). Damit schweigt im Zustand ästhetischer Kontemplation für Schopenhauer auch das Leiden des Individuums, dessen Quelle der rastlose Wille sei: „Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtseyn ist eigentlich auch die Individualität, und mit dieser ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben.“ (Ebd., 424) Auch Schopenhauer betont zwar schon, dass diese ‚Erlösung‘ vom willensbedingten individuellen Leiden im Kunstgenuss nicht mehr als eine kurze Erholungspause sein könne, die „nur ausnahmsweise, unter besonders Begünstigungen und vorübergehend eintritt“ (ebd., 554). Indes

hätte er sich wohl entschieden dagegen verwahrt, hierbei von einem „lüsterne[n] Augenblickchen“ zu sprechen. Mit Lüsternheit soll dies gerade nichts zu tun haben.

90.

Lichter und Schatten.] Vgl. die folgende, noch in der ersten Person – erst Plural, dann Singular – verfasste ‚Vorstufe‘: „Manche Niederschriften sind *Lichter*, mitten heraus aus den Strahlen einer uns wie aufleuchtenden Erkenntniß, andere sind *Schatten*, Nachbilder in grau und schwarz von dem, woran Tag’s zuvor meine Seele sich auferbaute. Beide sind Material, aber das verschiedenste.“ (KSA 14, 249) Diese Unterscheidung von zwei Schreibmöglichkeiten ein und desselben Autor-Subjekts, verteilt die Druckfassung ausdrücklich auf zwei verschiedene Autor-Typen; explizit ist von „verschiedenen Denkern“ (446, 30) die Rede, wobei der „Eine“ (447, 1) die im Titel genannten *Lichter*, der „Andere[]“ (447, 3) die *Schatten* repräsentiert. Entgegen der mit der Titelmetaphorik traditionell verbundenen Suggestion, wonach Licht ‚besser‘ ist als Schatten – man denke etwa an das platonische Höhlengleichnis –, findet dabei jedoch keine eindeutige Wertung oder Hierarchisierung der beiden Denker-Typen statt: Auch die Tätigkeit des Licht-Denkens wird als defizitär beschrieben; sind seine Gedanken-„*Lichter*“ doch lediglich solche, „die er geschwind aus den Strahlen einer ihm aufleuchtenden Erkenntniss wegzustehlen und heimzutragen wusste“ (447, 1–3) – nicht die erkenntnishaft Erleuchtung selbst. Zur Licht- und Schattenmetaphorik bei N. vgl. Bertino 2015.

446, 30 *Verschiedenes*] In Cb, 112 mit rotem Randstrich markiert: „verschieden“.

447, 2 *einer ihm aufleuchtenden*] In Cb, 112 mit rotem Randstrich markiert: „einsam aufleuchtender“.

447, 3 f. *ein Anderer giebt nur die Schatten, die Nachbilder in Grau und Schwarz*] Die Rede von Schatten und Nachbildern lässt an Platons Ideenlehre und Kunsttheorie (vgl. auch NK 442, 23 f. u. NK 594, 13–16) denken. Möglicherweise geht ein poetologisches Sonett des N.-Lesers Walter Benjamin (vgl. Krause 2019) auf eine Anregung durch das Ende von FW 90 zurück; allerdings präsentiert sich das lyrische Dichter-Ich hier nicht „nur“, sondern voller Stolz als ein Schatten-Maler, der sich durch seine Schattenbilder als Dichter unsterblich macht. Die beiden Quartette lauten: „Ich bin ein Maler der aus Schatten / Das wunderbars-te Bildnis malt / Und teurer seine Farben zahlt / Als andre ihre vollen satten //

Wenn keiner mehr von ihnen prahlt / Erglühn noch die meinen matten / Wie
über schweren Grabesplatten / Ein altes Mosaik erstrahlt“ (Benjamin 1991, 54).

447, 4 *nur*] In Cb, 112 korrigiert aus: „uns“.

91.

Vorsicht.] Der warnende Titel bezieht sich auf die im vorliegenden Abschnitt zum Ausdruck gebrachte Skepsis des Sprechers gegenüber dem ‚Wahrheitsgehalt‘ autobiographischer Literatur, für die vier historische Beispiele angeführt werden. Damit verbunden kann er auch als Warnung an den Leser verstanden werden, Autobiographien von Dichtern und Denkern nicht zu viel Glauben zu schenken, was man übrigens auch auf N.s auto(r)fiktionale Spätschrift EH beziehen könnte. Viel forschersche Aufmerksamkeit hat FW 91 nicht auf sich gezogen; vgl. aber Marti 1993, 29, der den Abschnitt mit Blick auf Rousseau liest, während Vivarelli 2015, 82 f. und Hufnagel 2019, 150 auf Alfieri abheben. Alfieri wird bereits in der kürzeren ‚Vorstufe‘ in N V 4, 26 erwähnt.

447, 7–9 *Alfieri hat, wie bekannt, sehr viel gelogen, als er den erstaunten Zeitgenossen seine Lebensgeschichte erzählte.*] WA 11 kommt ganz ähnlich auf den italienischen Aufklärungsdichter Vittorio Alfieri (1749–1803) zu sprechen, dort im Vergleich mit Wagner, von dem es heißt, er gebe „vielleicht das grösste Beispiel der Selbstvergewaltigung ab [...], das die Geschichte der Künste hat (– selbst Alfieri, sonst sein Nächstverwandter, ist noch überboten. Anmerkung eines Turiners).“ (KSA 6, 39, 15–18; vgl. hierzu NK 6/1, S. 161 f.) Der hier zu kommentierende Passus geht auf N.s intensive Lektüre der *Denkwürdigkeiten aus dem Leben Vittorio Alfieri's* (1812) zurück, deren zwei Bände er 1878 erworben hatte. Die bei N. als „bekannt“ vorausgesetzte Auffassung, Alfieri habe in seiner Autobiographie „sehr viel gelogen“, steht allerdings in scharfem Kontrast zu dem von Alfieri selbst erhobenen Anspruch auf Wahrhaftigkeit: So betont Alfieri, dass jede mögliche spätere Biographie über ihn „doch gewiß minder wahrhaft ausfallen wird, als die, welche ich selbst geben kann“ (Alfieri 1812, 1, 5). Das in FW 91 sprechende Ich würde also auch und gerade diese Versicherung der Wahrhaftigkeit als eine Lüge Alfieris betrachten. Vgl. Hufnagel 2019, 150, dem zufolge Alfieri hier „als ein Beispiel für eine rücksichtslose Selbsterschaffung, für ein ‚Werde, der du sein willst‘“ (siehe FW 270), dient.

447, 10 f. *wie er sich seine eigene Sprache schuf und sich zum Dichter tyrannisierte*] Dass Alfieri sich als sein eigener Tyrann zum Dichten gezwungen habe, liest Vivarelli 2015, 82 auf der Folie des folgenden Abschnitts FW 92 als Hinweis auf „eine Prosa, die im ständigen Wettkampf mit der [lyrischen] Dichtung entstand“.

447, 14–16 *Ich würde auch einer Lebensgeschichte Platon's, von ihm selber geschrieben, keinen Glauben schenken*] Der Konjunktiv verweist darauf, dass es von Platon keine autobiographische Schrift im engeren Sinn gibt. Überliefert ist allerdings im Korpus der dreizehn unter Platons Namen bekannten Briefe an siebter Stelle ein wohl (teilweise) im 4. Jahrhundert v. Chr. entstandener Text, der in der Ich-Form die lebensgeschichtlichen Ereignisse um Platons gescheiterten Versuch schildert, in Syrakus, der vom Tyrannen Dionysios II. regierten, bedeutendsten Polis der griechischen Kolonie Sizilien, ein ideales Gemeinwesen nach seinen philosophischen Verfassungsgrundsätzen zu etablieren. Während die Unechtheit der meisten ‚platonischen‘ Briefe als gesichert gilt, hält die heute herrschende Meinung den siebten Brief, zumindest im Kern, für einen authentischen autobiographischen Bericht. Vielleicht spielt der Konjunktiv im zu kommentierenden Passus auch auf die im 19. Jahrhundert bereits diskutierte Echtheitsfrage an, zu der sich N. in seiner alphilologischen Vorlesung *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* vom Wintersemester 1871/72 selbst geäußert hatte: „Die wichtigste Quelle [für Platons Leben] sind die Briefe, von denen 3, 7, 8, die wichtigsten sind. Sehr scharfsinnige und gelehrte Arbeit von Karsten 1864, mit überzeugenden Resultaten: ‚die in den Briefen verhandelten Gegenstände tragen den Stempel der Dichtung, nicht der Wahrheit[‘]“ (KGW II 4, 30, 30–34). Zur „Unechtheit der Briefe“ vgl. auch KGW II 4, 25, Anm. 5: „Die Auktorität der Briefe angegriffen von Karsten, de Platonis quae feruntur epistolis 1864. bes. gegen die Auktorität des 7ten.“ Die konjunktivische Nennung Platons in FW 91 besagt also möglicherweise auch: Selbst wenn der siebte Brief echt wäre, wäre ihm nicht zu trauen. Jedenfalls eröffnet Platon hier die Trias weiterer Beispiele für (mögliche) ‚lügnerische‘ Autobiographien, auf die jedoch nur pauschal der Verdacht der Unglaubwürdigkeit fällt, nachdem zuvor ausführlicher den Gründen dafür nachgegangen wurde, weshalb Alfieri über sich selbst „sehr viel gelogen“ habe (447, 7).

447, 16 *so wenig, als der Rousseau's*] Gemeint ist Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) autobiographisches Werk *Les Confessions* (deutscher Titel: *Die Bekenntnisse*), das wohl 1770 abgeschlossen und zuerst postum ab 1782 veröffentlicht wurde. Obwohl der Titel auf Augustinus' *Confessiones* (397–401 n. Chr.) anspielt, handelt es sich nicht um eine Darstellung religiöser Erfahrungen und Anschauungen, sondern um eine retrospektive, zugleich aber auch die Schreibgegenwart reflektierende psychologische Autobiographie, die die „Lebensgeschichte“ (447, 15) Rousseaus in den Jahren 1712–1765 erzählt. Dass das Sprecher-Ich von FW 91 – auch – den *Confessions* „keinen Glauben schenken“ will (447, 15f.), steht wiederum im Kontrast zum Wahrheitsanspruch ihres Autors. So heißt es im Ersten Buch der *Confessions* programmatisch: „Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution

n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, et cet homme, ce sera moi.“ (Rousseau 1841, 1) – „Ich gehe an ein Unternehmen, welches noch kein Beispiel für sich hat und welches keinen Nachahmer finden wird. Ich will meinen Nebenmenschen einen Menschen zeigen in der ganzen Wahrheit der Natur, und zwar – mich selbst.“ (Rousseau 1870, 1, 1) Im Siebten Buch wird dieser Anspruch auf Wahrfähigkeit im Hinblick auf die autopsychologische Ausrichtung des Werks erneut unterstrichen: „C'est l'histoire de mon âme que j'ai promise: et pour l'écrire fidèlement, je n'ai pas besoin d'autres mémoires; il me suffit, comme j'ai fait jusqu'ici, de rentrer au dedans de moi.“ (Rousseau 1841, 286) – „Die Geschichte meiner Seele habe ich versprochen: und um diese treu zu schreiben, habe ich weiter keine Denkschriften nöthig: es reicht hin, wenn ich, wie bisher, in mich selbst zurückkehre.“ (Rousseau 1870, 4, 3)

Vgl. bereits Heinrich Heines Zweifel an der Aufrichtigkeit v. a. Rousseaus in seinen satirischen *Geständnissen*: „mit dem besten Willen der Treuherzigkeit kann kein Mensch über sich selbst die Wahrheit sagen. Auch ist dies niemandem bis jetzt gelungen, weder dem heiligen Augustin, dem frommen Bischof von Hippo, noch dem Genfer Jean Jacques Rousseau, und am allerwenigsten diesem letztern, der sich den Mann der Wahrheit und der Natur nannte, während er doch im Grunde viel verlogener und unnatürlicher war, als seine Zeitgenossen.“ (Heine 1854, 9)

447, 16 f. oder der *vita nuova* Dante's] Eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 8 lautet: „so wenig ich Dantes *nuova vita* glaube“. In der titellosen ‚Reinschrift‘ fügte N. hinter „so wenig als der Rousseaus“ zuerst „oder der irgend eines Idealisten“ ein (M III 6, 262), strich diesen allgemeinen Vergleich dann aber zugunsten des weiteren konkreten Beispiels (vgl. M III 6, 263). N. besaß zwei deutsche Übersetzungen der um 1295 entstandenen, aber erstmals 1576 gedruckten *Vita nova* Dantes (1265–1321): *Das neue Leben. Aus dem Italienischen übersetzt und erläutert von Karl Förster* (1841) und *Das neue Leben und die gesammelten lyrischen Gedichte. In den Versmaßen der Urschrift ins Deutsche übertragen von J. Wege* (o. J.); der letztgenannte Band blieb aber laut NPB 109 unaufgeschnitten. Dantes Werk, das in einem neuartigen Stil, dem sogenannten *dolce stil nuovo*, narrative Prosa mit lyrischen Formen (Sonett, Ballade, Kanzone) kombiniert, tritt insofern mit autobiographischem Anspruch auf, als darin die ‚lebensreformierende‘ Liebe des jungen Autors zu einer Frau namens Beatrice geschildert wird. Zugleich erfolgt dabei eine idealistisch-metaphysische Überhöhung der Frauengestalt. Vor diesem Hintergrund ist der Zweifel des in FW 91 sprechenden Ich an der lebensgeschichtlichen ‚Wahrheit‘ des Textes zu verstehen. Zu N.s „Unverständnis für Dante“ vgl. Schneider 1961.

92.

Prosa und Poesie.] Unter „Poesie“ ist hier, wie auch schon die Gegenüberstellung mit der „Prosa“ verrät, im älteren Wortgebrauch ‚Lyrik‘ zu verstehen. Über den stilistischen Zusammenhang von ‚guter Prosa‘ und Lyrik („Poesie“) hat sich N. auch in einem 10-Punkte-Plan „Zur Lehre vom Stil“ geäußert, den er während seines Aufenthalts mit Lou von Salomé in Tautenburg am 8./24. August 1882, also um den Erscheinungstermin der Erstausgabe von FW, für die Freundin verfasste. Passend zu der Hauptthese von FW 92, wonach „man [...] nur im Angesichte der Poesie gute Prosa“ schreiben könne (447, 22 f.), wobei aber zugleich „beständig der Poesie ausgewichen und widersprochen“ (447, 25 f.) werden müsse, lautet der 9. ‚Lehrsatz‘: „Der Takt des guten Prosaikers in der Wahl seiner Mittel besteht darin, dicht an die Poesie heranzutreten, aber niemals zu ihr überzutreten.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 288, S. 244, Z. 34–36) Vgl. hierzu Itoda 2018, 37, der dies auf N.s frühere altphilologische Studien während der Zeit der Basler Professur zurückführt: „aus seinem Studium der aristotelischen Rhetorik und der athenischen Redner kam er zu der Erkenntnis, dass die öffentlich vorgetragene ‚Kunstprosa‘ oder ‚poetische Prosa‘ im Grunde der Nachahmung, der Imitatio, der griechischen Lyriker und Tragödiendichter entstanden sein musste.“ Eine Umorientierung gegenüber dem Dichtungsverständnis des Frühwerks macht umgekehrt Meyer 2019a, 199 für FW 92 geltend.

Zumindest zielt der Text tatsächlich nicht auf altgriechische Dichter und Redner ab, sondern, wie allerdings erst am Ende des Abschnitts deutlich wird, auf ‚lyrische Prosaisten‘ des 19. Jahrhunderts. Diese dienen als Beispiele für die zu Beginn mit überzeitlichem Geltungsanspruch formulierte spannungsvolle Nähe von „Prosa und Poesie“, die man wohl auch als indirekte poetologische Selbstreflexion der Sprechinstanz verstehen kann, auch wenn diese sich im vorliegenden Abschnitt auffällig zurückhält, auch nicht mit Personal- oder Possessivpronomina auf sich aufmerksam macht. Vgl. hierzu schon meine Ausführungen in NK 3/1, S. 471 f. Benne/Zittel 2017b, 4 f. meinen gar, in FW 92 wolle N. „sein Publikum mit der Nase darauf stoßen, dass seine Prosa genauso minutiös und rhythmisch sensibel zu lesen sei wie seine Verse“. Vermutlich auf FW 92 anspielend, hat Mautner 1933, 152 mit Blick auf eine von N. ausgehende „Flut von ‚Aphorismen-Sammlungen‘“ gattungshistorisch festgehalten: „der ‚Aphorismus‘ wird durch Form und Gehalt gleichbedeutend mit ‚Vers der Prosa‘“. Zu FW 92 vgl. auch schon Beriger 1943, 137, der freilich über das vom Text gesteckte Ziel hinausschießt, wenn er hier eine angestrebte „Aufhebung der Grenzen von Poesie und Prosa“ zu erkennen meint. ‚Vorstufen‘ zu FW 92 finden sich in N V 7, 75 und N V 7, 26, die titellose ‚Reinschrift‘, die noch Korrekturen und Varianten aufweist, in M III 6, 122 f.

448, 9 *Der Krieg ist der Vater aller guten Dinge*] Diese Formulierung geht zurück auf das bekannte Heraklit-Fragment (nach Diels/Kranz 1956, 22 B 53): „Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.“ – „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Aus „aller Dinge Vater“ also wird bei N. „der Vater aller guten Dinge“; diese Einschränkung wird für den Nachsatz benötigt: „der Krieg ist auch der Vater der guten Prosa!“ (448, 9 f.) Eine weitere Verengung erfährt dadurch ebenfalls der Ausdruck „Krieg“: Gemeint ist hier nämlich ganz konkret der zuvor genannte „artige[] Krieg mit der Poesie“ (447, 24). Zu Heraklit vgl. auch FW Vorspiel 41.

448, 10–14 *Vier sehr seltsame und wahrhaft dichterische Menschen waren es in diesem Jahrhundert, welche an die Meisterschaft der Prosa gereicht haben, für die sonst diess Jahrhundert nicht gemacht ist – aus Mangel an Poesie, wie angedeutet.*] Eine ‚Vorstufe‘ lautet: „Die 4 großen Prosaiker“ (N V 7, 75), wobei die im Drucktext erfolgende Konkretisierung „in diesem [sc. dem 19.] Jahrhundert“ noch fehlt. Dass es sich bei den in 448, 16 f. dann namentlich genannten Autoren um Ausnahme-Erscheinungen „in diesem Jahrhundert“ handle, das für „die Meisterschaft der Prosa [...] sonst [...] nicht gemacht ist“, stellt eine neue, gegenwartskritische Wendung des Gedankengangs dar, die sich aus dem Vorgehenden nicht ableiten lässt. Insofern erweist sich die Formulierung „aus Mangel an Poesie, wie angedeutet“, als argumentationslogisch – zumindest ‚auf einem Auge‘ – blindes Motiv; denn auf einen solchen Mangel des 19. Jahrhunderts wurde bislang keineswegs hingedeutet – lediglich umgekehrt und ganz allgemein, mit überzeitlichem Geltungsanspruch, auf einen Bedingungs-zusammenhang zwischen dem Verfassen von ‚guter Prosa‘ und Lyrik („Poesie“).

448, 14–16 *Um von Goethe abzusehen, welchen billigerweise das Jahrhundert in Anspruch nimmt, das ihn hervorbrachte*] Goethe erscheint damit zwar als einer der eingangs genannten poetischen Großmeister der Prosa (vgl. 447, 19 f.), wird aber nicht dem 19. Jahrhundert zugerechnet, sondern dem 18. Jahrhundert, in dessen Mitte er (1749) geboren wurde. Angesichts der Tatsache allerdings, dass Goethe nahezu genauso lange im 19. Jahrhundert wie im 18. wirkte und eine Vielzahl seiner ‚reifen‘ Werke (sowohl im Gebiet der Lyrik als auch der Prosa) zwischen der Jahrhundertwende und seinem Tod im Jahr 1832 verfasste, ist seine ‚Verbannung‘ aus dem 19. Jahrhundert keineswegs so naheliegend, wie das sprechende Ich mit dem Adverb „billigerweise“ suggeriert. In FW 97 taucht der Prosaist Goethe erneut auf, hier allerdings mit leicht ab-

wertendem Beiklang, indem ihm „Geschwätzigkeit“ bescheinigt wird, mag diese auch „aus Lust an guten Worten und Sprachformen“ resultieren (451, 27 f.). Zur lyrischen ‚Anlehnung‘ an Goethe vgl. u. a. NK FW Vorspiel Titel und NK 355, 7. In FW wird außerdem noch in FW 103, FW 357 und FW 370 auf Goethe Bezug genommen sowie im ersten ‚Lied des Prinzen Vogelfrei‘ „An Goethe“. Zu N.s „Goethe-Konstruktionen“ vgl. Zanucchi 2019.

448, 16–19 so sehe ich nur Giacomo Leopardi, Prosper Mérimée, Ralph Waldo Emerson und Walter Savage Landor, den Verfasser der *Imaginary Conversations*, als würdig an, Meister der Prosa zu heissen.] Alle vier Autoren, die hier als „Meister der Prosa“ gerühmt werden, haben auch – entsprechend der Ausgangsthese, „dass die grossen Meister der Prosa fast immer auch [lyrische] Dichter gewesen sind“ (447, 19 f.) – Gedichte verfasst. Über die meisten dieser ‚lyrischen Prosaisten‘ hat N. sich wiederholt lobend geäußert. Giacomo Leopardi (1798–1837) findet sich in N.s Werk, Nachlass und Briefen seit 1872 ca. 40-mal erwähnt – in einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1875 sogar als „der vielleicht [...] größte Stilist des Jahrhunderts“ (NL 1875, 3[71], KSA 8, 35, 3 f.). Von Leopardi besaß N. vier Bände: den 1861 erschienenen zweiten Band der *Opere* im italienischen Original, der allerdings unaufgeschnitten blieb (vgl. NPB 348), die zweibändige Übersetzung der Werkausgabe von Paul Heyse von 1878 mit Gedichten im ersten Band sowie eine weitere Übersetzung der Gedichte von Robert Hamerling aus dem Jahr 1866. Zu N.s Leopardi-Rezeption vgl. Hufnagel 2019, 153–168. Prosper Mérimée (1803–1870) wird laut eKGWB seit 1878 insgesamt 28-mal von N. genannt – im Brief an Köselitz vom 30. März 1881 als „ihr [sc. der Franzosen] erster großer Erzähler aus diesem Jahrhundert“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 97, S. 79, Z. 86 f.). Von Mérimée hatte N. in seiner Bibliothek drei Bände: *Dernières nouvelles* (1874), die 1875 erschienene zweite Ausgabe der *Lettres à une autre inconnue* sowie die deutsche Übersetzung seiner Erzählung *Carmen* von 1882 (vgl. NPB 380 f.). Als Lyriker trat Mérimée vor allem in seiner frühen Schaffensphase hervor, namentlich mit der 1827 publizierten vorgeblichen Volksliedsammlung *La Guzla, ou Choix de poésies illyriques*. Zu N. als Mérimée-Leser vgl. Chaves 2013. Ralph Waldo Emerson (1803–1882) taucht zum ersten Mal bereits 1866 in einem Brief an Carl von Gersdorff auf und kommt bis 1888 über 30-mal bei N. vor, gegenüber Franz Overbeck nennt er ihn eine „herrliche große Natur, reich an Seele und Geist“ (22.12.1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 566, S. 573, Z. 47 f.); aus der reichhaltigen Forschungsliteratur zu N. und Emerson vgl. z.B. die neuere Studie von La Rocca 2017, siehe ebenfalls NK FW Motto 1882 (dort auch Hinweise zu den Emerson-Bänden in N.s Bibliothek). Auch Emerson verfasste nicht nur Prosa, sondern ebenfalls lyrische Texte; besonders prominent ist etwa seine *Concord*

Hymn zum Gedenken an die Schlacht von Lexington und Concord (1775) im amerikanischen Bürgerkrieg.

Aus dieser Autoren-Reihe sticht – der auch von Emerson hochgeschätzte – Walter Savage Landor (1775–1864) heraus, und zwar nicht nur, weil er als einziger dieser vier Autoren mit einem konkreten Prosawerk, den „*Imaginary Conversations*“, genannt wird, sondern auch deshalb, weil N. ihn an dieser Stelle überhaupt zum einzigen Mal erwähnt. Der Brite Landor, der überdies der heute am wenigsten bekannte der genannten ‚Prosa-Meister‘ – und Lyriker (bereits 1795 war eine erste Sammlung *Poems of Walter Savage Landor* in englischer und lateinischer Sprache erschienen) – sein dürfte, hatte zwischen 1824 und 1829 insgesamt fünf Bände seiner *Imaginary Conversations of Literary Men and Statesmen* veröffentlicht, von denen N. die 1878 von Eugen Oswald herausgegebene deutsche Auswahl-Ausgabe *Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt* 1879 erworben hatte (vgl. NPB 337). Landors insgesamt 150 imaginäre Gespräche zwischen berühmten Persönlichkeiten über literarische und politische Themen stehen in der von Lukian von Samosata (um 120–180) begründeten Tradition der ‚Totengespräche‘, in die auch Bernard le Bovier de Fontenelles (1657–1757) [*Nouveaux*] *Dialogues des morts* (1683) gehören, die der übernächste Abschnitt FW 94 thematisiert. Zum Rekurs auf Landor in FW 92 und zur Verortung von dessen *Imaginary Conversations* in der zeitgenössischen Gesprächsliteratur vgl. Häfner 2019, 284 f.

93.

Aber warum schreibst denn du?] Die Überschrift taucht im Text selbst in leicht verändertem Wortlaut als Frage des Dialogpartners B. wieder auf: „Aber warum schreibst du dann?“ (448, 28) Während allerdings hiermit nach dem Grund des (Dennoch-)Schreibens gefragt wird, verlagert die Titelfrage durch die andere Wortstellung den Schwerpunkt auf das angesprochene Du und dessen persönliche Motivation. Diese Frage kann einerseits als Ausgangspunkt des folgenden Gesprächs verstanden werden, mithin als nicht durch ein vorangestelltes „B.“ zu denkender, auf die paratextuelle Ebene verschobener Redebeitrag von diesem, auf den sein Gesprächspartner A. antwortet, bevor B. seine Frage dann mit veränderter Sinnrichtung erneut stellt. Andererseits könnte es sich aber auch um eine an den Leser – sofern er möglicherweise selbst als ein ‚Schreibender‘ vorgestellt wird – adressierte Frage handeln, die nicht von einem der beiden Sprechenden, sondern von einer dritten Figur stammt: vom ‚Autor‘ des Dialogs, den Volz 1995, 305 als empirischen Autor kurzerhand mit dem Dialogpartner A. identifiziert: N. wolle damit zeigen, dass sein eigenes

Schreiben „als kraftvolle Lebensäußerung, nicht als papierenes Geschäft, als Harnerotik onanierender Schreibtischtäter“ zu verstehen sei. Dass „man leicht geneigt [ist], Nietzsche mit A zu identifizieren“, bemerkt zwar auch Buhl 2017, 306, der aber zugleich die Frage aufwirft, „ob das zu Recht geschieht“. Laut Zittel 2016, 87 „führt das Niederschreiben von Gesprächen“ im Fall von FW 93 „zu paradoxen Dialogen über ihr Niederschreiben“. Wie Zittel darauf kommt, dass es im vorliegenden Gespräch just um das Dialoge-Schreiben geht, bleibt schleierhaft; weder A. noch B. spezifizieren die Textsorte, über deren „Niederschreiben“ sie sich unterhalten.

Vgl. folgende noch monologische ‚Vorstufe‘ (zu den ersten Zeilen des Textes) in M III 1, 116: „Ich verachte die, welche mit der nassen Feder in der Hand denken: aber wer gar sich vor dem offenen Dintenfasse seinen Leidenschaften überläßt, auf dem Stuhle sitzend und aufs Papier starrend, ist gar zu lächerlich! – der {Schriftsteller}!“ Zwei schon dialogisch gestaltete ‚Vorstufen‘ zu FW 93 finden sich in N V 7, 60, die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 15.

448, 21–28 A: *Ich gehöre nicht zu Denen, welche mit der nassen Feder in der Hand denken; und noch weniger zu Jenen, die sich gar vor dem offenen Tintenfasse ihren Leidenschaften überlassen, auf ihrem Stuhle sitzend und auf's Papier starrend. Ich ärgere oder schäme mich alles Schreibens; Schreiben ist für mich eine Nothdurft, – selbst im Gleichniss davon zu reden, ist mir widerlich.*] Auf der der ‚Reinschrift‘ gegenüberliegenden linken Heftseite beginnt eine im Ganzen durchgestrichene ‚Vorstufe‘ hierzu – wie in der oben zitierten Version – noch ohne dialogische Struktur: „Was liegt an einem Denker, der mit der nassen Feder in der Hand denkt! Aber „Und an“ jenen Dichtern, die sich gar vor dem offenen Dintenfasse ihren Leidenschaften überlassen, auf ihrem Stuhle sitzend und aufs Papier starrend! Schreiben sollte eine Nothdurft sein, an die man nicht ohne Scham denken kann – schon das Gleichniß der Sache ist ekelhaft. –“ (M III 6, 14 f.) Was hier noch in der dritten Person über „Denker“ und „Dichter“ bzw. übergreifend über das „Schreiben“ in normativem Gestus („sollte [...] sein“) gesagt wird, fließt mit wörtlichen Übereinstimmungen in den ersten Redebeitrag des Dialogpartners A. ein, der allerdings deskriptiv von sich selbst spricht. Die ausdrückliche Unterscheidung der „Denker“ und „Dichter“ fällt in der Druckfassung weg und wird durch die doppelte Abgrenzung „Ich gehöre nicht zu Denen [...] und noch weniger zu Jenen“ ersetzt, wobei mit „Denen“ immerhin solche gemeint sind, die (beim Schreiben) „denken“. Inwiefern man „noch weniger“ als „nicht“ zu einer Gruppe gehören kann, bleibt zwar ohne Erläuterung; allerdings wirken die ‚leidenschaftlich‘ am Schreibtisch sitzenden Autoren schon durch den diesem Bild selbst inhärenten Kontrast lä-

cherlich, während zumindest nicht auf Anhieb klar ist, weshalb sich der Sprecher (wenngleich weniger nachdrücklich) von solchen abgrenzt, die während des Schreibens nachdenken.

Zur „Feder in der Hand“ und zum „offenen Tintenfasse“ vgl. das poetologische Gedicht FW Vorspiel 59, wo das lyrische Ich sich selbst in einer durch dieses Set geprägten Schreibszenen präsentiert. Vgl. auch FW 366 (614, 14–16).

448, 23 *und noch weniger zu Jenen, die sich gar*] In M III 6, 15 korrigiert aus: „und jene, welche gar sich“.

448, 24 *offenen Tintenfassee*] M III 6, 15: „offnen ðʹTʹintenfassee“.

448, 25 *starrend.*] In M III 6, 15 korrigiert aus: „starrend – sind mir sehr lächerlich.“

448, 25–28 *Ich ärgere oder schäme mich alles Schreibens; Schreiben ist für mich eine Nothdurft, – selbst im Gleichniss davon zu reden, ist mir widerlich.*] Die Rede vom Schreiben als einer „Nothdurft“, die dem Schreiben als Denken sowie als Leidenschaft entgegengesetzt wird, ist doppeldeutig: Aufgerufen wird zum einen die zu N.s Zeit noch vorherrschende allgemeine Bedeutung von „Nothdurft“ als Synonym für ‚Notwendigkeit‘: „ein nothwendiges, dringendes bedürfnis und erfordernis in verschiedenem sinne“ (Grimm 1854–1971, 13, 924), zum anderen aber auch die bereits im 18. Jahrhundert geläufige – heute primäre – engere Bedeutung als gehobener alltagssprachlicher Ausdruck für die Defäkation und Miktion. So erläutert schon Adelungs *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* die Redewendung „Seine Nothdurft verrichten“: „in der anständigen Sprechart, dem Dringen der Natur zur Erleichterung des Leibes eine Genüge thun.“ (Adelung 1811, 3, 528) Durch Erwähnung der Affekte Scham („ich schäme mich“) und Ekel („ist mir widerlich“) schiebt sich die letztere Bedeutung in den Vordergrund.

Dass dem Sprecher A. „selbst“ das „Gleichniss“ vom Schreiben als Nothdurft „widerlich“ ist, erklärt sich gerade daraus, dass es den Akt des Schreibens mit physiologischen Ausscheidungsvorgängen parallelisiert. Noch ‚widerlicher‘ als solches Im-Gleichnis-Sprechen ist in der Argumentationslogik von A. allerdings das Schreiben bzw. der Schreibdrang zur Gedankenausscheidung selbst. Das „Gleichniss“ passt jedenfalls gut zur gastroenterologischen bzw. nutritiv-digestiven Metaphorik, mit der Schreib- und Lesevorgänge in FW Vorspiel verschiedentlich umschrieben werden (vgl. FW Vorspiel 1, 8, 24, 35, 54). Man kann vielleicht sogar – mit entsprechender Übertragung vom Mündlichen ins Schriftliche – an das im späten 19. Jahrhundert schon bekannte psychiatrische Symptom der Logorrhoe („Sprechdurchfall“) denken; vgl. Krafft-Ebing 1879, 86: „Eine Beschleunigung der Sprache als Ausdruck erleichterter Gedankenbewegung

und Gedankenäußerung findet sich in psychischen Exaltationszuständen, besonders maniakalischen (Logorrhöe, Polyphrasie).“ Angesichts seiner Scham über die eigene ‚notdürftige‘ Gedankenausscheidung im Akt des Schreibens würde A. übrigens zu denen gehören, die das sprechende Wir von FW 107 im letzten Satz des Zweiten Buchs als diejenigen von sich ausschließt, die „ihr euch noch irgendwie vor euch selber schäm t“ (465, 17 f.). Zugleich korrespondiert der in FW 93 geschilderten schambesetzten Ausscheidungs-Tätigkeit des Schriftstellers in gewisser Weise die unsaubere, peinliche Arbeit der Philologen in FW 102.

448, 28–32 *B.: Aber warum schreibst du dann? A.: Ja, mein Lieber, im Vertrauen gesagt: ich habe bisher noch kein anderes Mittel gefunden, meine Gedanken los zu werden. B.: Und warum willst du sie los werden? A.: Warum ich will? Will ich denn? Ich muss. – B.: Genug! Genug!*] Die den Wortlaut des Titels variierende Frage B.s nach dem Grund des Schreibens wurde durch den vorangehenden Redebeitrag A.s, namentlich durch die Äußerung „Schreiben ist für mich eine Nothdurft“ (448, 26 f.) eigentlich schon beantwortet. Die beiden folgenden Antworten A.s fügen dem auch keine neuen Informationen hinzu, verschieben nur die Notwendigkeit des ‚Müssens‘ auf den ‚Ausscheidungs‘-Akt von Gedanken, dem einzig das Schreiben diene, was allerdings – schlecht dazu passend – in der fiktiven *Mündlichkeit* eines dialogischen Gesprächs mitgeteilt wird. Die abschließende Geminatio aus dem Munde B.s: „Genug! Genug!“, die dieses Gespräch abbricht, signalisiert, dass er die Scham- und Ekelhaftigkeit, mit der das Gesprächsthema für A. besetzt ist, endlich begriffen hat.

448, 29 *anderes*] M III 6, 15: „andres“.

448, 30 *meine Gedanken*] In M III 6, 15 korrigiert aus: „sie“.

94.

Wachsthum nach dem Tode.] Eine kürzere ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt ist in N V 7, 82 enthalten, die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen in M III 6, 230. Der später hinzugekommene Titel bezieht sich auf den im Text genannten Frühaufklärer Bernard le Bovier de Fontenelle (vgl. schon NK 375, 8–10) als Autor der (*Nouveaux*) *Dialogues des morts* (1683), was sich jedoch erst aus den Schlusssätzen erklärt, die gegenüber Fontenelles vermeintlicher Geringschätzung zu Lebzeiten von einer – vielleicht ungerechtfertigten – postumen Rangerhöhung dieses Autors in der Sprechgegenwart handeln. In gewisser Weise wird Fontenelle mit diesem ‚Nachleben‘ seinerseits *post mor-*

tem zum Gesprächspartner des sprechenden Wir, auch wenn er selbst nicht als fiktive Figur auftritt und keine Antwort auf die Fragen gibt, mit denen der Abschnitt offen ausklingt. Zu ‚N. und Fontenelle‘ vgl. Donnellan 1976, 421–433, speziell zu FW 94 ebd., 421 u. 635. Als Warnung „[v]or einer Überschätzung seiner [sc. Fontenelles] Äußerungen“ liest Krökel 1929, 44 den vorliegenden Abschnitt. Die neuere Forschung macht um FW 94 eher einen Bogen; vgl. aber Babich 2014, 252, Anm. 20, die nicht nur auf die Bedeutung Lukians (hierzu NK 449, 2–4) für Fontenelle und N. verweist, sondern in dem Text auch einen Anklang an das „ship of the dead, Naglfar“ aus der nordischen Mythologie vernimmt.

449, 2–4 *Jene kleinen verwegenen Worte über moralische Dinge, welche Fontenelle in seinen unsterblichen Todtengesprächen hinwarf* Bei Fontenelles (*Nouveaux*) *Dialogues des morts* – den in passgenauer Rhetorik als „unsterblich[]“ gerühmten „Todtengesprächen“ –, die im Jahr 1683 erstmals erschienen waren und ihren jungen Autor mit einem Schlag bekannt machten, handelt es sich um insgesamt 36 dem Andenken des mit seinen Νεκρικοί διάλογοι als Genre-Begründer geltenden antiken Satirikers Lukian von Samosata (um 120–180) gewidmete fiktive Dialoge zwischen berühmten Personen der Antike und/oder der frühen Neuzeit, etwa zwischen Alexander dem Großen und der Hetäre Phryne, Sokrates und Montaigne, Karl V. und Erasmus von Rotterdam. Fontenelle nimmt darin ironisch-sarkastisch verschiedene Vorurteile seiner eigenen Zeit aufs Korn und thematisiert insbesondere den Begriff der Tugend („vertu“), um diesen skeptisch zu relativieren. N. besaß das von ihm intensiv gelesene Werk – neben zwei weiteren Fontenelle-Schriften – in seiner persönlichen Bibliothek (vgl. Fontenelle 1876; NPB 228 f.).

Zum ersten Mal erwähnt N. Fontenelle und seine *Dialogues des morts* im Brief an Franz Overbeck vom 30. März 1879. Darin heißt es: „Für mich Einsamen giebt es keine Genesung. – Fontenelle’s dialogues des morts sind mir wie blutsverwandt.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 831, S. 402, Z. 17 f.) Und wenig später schreibt er in MA II WS 214: „Man ist beim Lesen von Montaigne, Laroche-foucauld, Labruyère, Fontenelle (namentlich der dialogues des morts) Vauvenargues, Champfort dem Alterthum näher, als bei irgend welcher Gruppe von sechs Autoren anderer Völker [...]. Ihre Bücher [...] enthalten mehr wirkliche Gedanken, als alle Bücher deutscher Philosophen zusammengenommen“ (KSA 2, 646, 25–647, 5). Die Wertschätzung Fontenelles behielt N. bis ins Spätwerk hinein bei. Noch in GD wird Fontenelle als „Beispiel“ für „gute Franzosen“ angeführt (Was ich den Alten verdanke 2, KSA 6, 155, 26 f.; vgl. hierzu NK 6/1, S. 566, wo Brunetière 1887, 132 als eine Quelle für N.s Wertschätzung Fontenelles angeführt wird, mit der er sich „bewusst gegen den zeitgenössischen Publikumsgeschmack“ gestellt habe).

In der einleitenden Zueignung an Lukian schreibt Fontenelle bissig über die „moralische“ Intention seiner *Dialogues des morts*: „Eure [Lukians] Gespräche halten eine Morale in sich; und ich habe gleichfalls alle meine Todten moralisiren lassen. Wiedrigen Falls hätte es nicht der Mühe verlohnet, die Todten reden zu lassen; Unnützes Zeug zu sagen, würden die Lebendigen schon zulänglich gewesen seyn.“ (Fontenelle 1727, unpag. [Zueignung, iii]) Doch wie „moralisiren“ die „Todten“ Fontenelles, so dass das Wir in FW 94 von „verwegenen Worte[n]“ sprechen kann? Ein durchgängiges Muster bei Fontenelle ist die provokante Depotenzierung der Vernunft *in ethicis*. So hält etwa im Gespräch zwischen der Römerin Lucretia und Barbara Blomberg, der Geliebten Karls V., jene den (Selbst-)Betrug durch die Einbildungskraft für notwendig, damit tugendhafte Handlungen begangen werden. Das Gegenargument Barbaras lautet, man könnte sie doch stattdessen „aus Betrachtung seiner Pflichten“ begehen, welche „Absicht“ ihres Erachtens „weit edler“ ist, da sie „sich auf die Vernunft“ gründe. Darauf antwortet Lucretia, gerade deshalb sei „sie so unvernünftig und schwach“, denn „[d]ie Vernunft selbst würde es nicht fordern, daß sich der Mensch durch sie allein regieren lassen sollte“ (ebd., 156). Dementsprechend sei auch „die Tugend nicht mit dem Zeugnisse zufrieden, welches sie selber giebt“, wie Barbara meint, sondern die „Phantasie des Ruhmes“ stelle „das allermächtigste von der Welt“ dar: „Sie ist die Seele aller Dinge; und man zieht sie allem übrigen für.“ (Ebd., 155) Ähnlich wie Lucretia argumentiert auch der frühneuzeitliche Lyriker Clément Marot im Gespräch mit dem stoischen Philosophen Seneca, der postuliert, „sich durch die /128/ Vernunft allein leiten zu lassen, und sich der Herrschaft der Natur so gar zu entziehen“, um jedoch von Marot belehrt zu werden, dass dies unmöglich sei, da „die Natur allezeit ihr Recht“ behalte (ebd., 127 f.).

Neben derartigen „verwegenen Worte[n]“ über moralische Dinge“ ließen sich noch zahlreiche weitere Beispiele aus Fontenelles *Dialogues* für die Relativierung zeitgenössischer Moralvorstellungen anführen, was N.s Wertschätzung dieses Autors erklären mag. Dass Fontenelle selbst als Autor der ‚Totengespräche‘ „sich nicht auf eine bestimmte Haltung festlegen“ ließ (Dreyfürst 2014, 64), erscheint darüber hinaus als eine Gemeinsamkeit mit N., dessen eigene Position hinter den perspektivischen Sprechinstanzen seiner Texte ebenfalls schwer zu fassen ist. Zu Fontenelles *Dialogues des morts* vgl. auch Hess 1967 (ausgehend von FW 94), Henschen 1991 u. Steigerwald 2003.

449, 3 f. *Worte über moralische Dinge [...] hinwarf]* In M III 6, 230 korrigiert aus: „Gedanken [...] ausdrückte“.

449, 4–11 *galten seiner Zeit als Paradoxien und Spiele eines nicht unbedenklichen Witzes; selbst die höchsten Richter des Geschmacks und des Geistes sahen*

nicht mehr darin, [...] Voltaire und Helvetius] Voltaires Urteil über seinen fast vierzig Jahre älteren Zeitgenossen Fontenelle ist ambivalent; so lobt er ihn einerseits zwar im *Catalogue alphabétique de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV* (1751) als „l'esprit le plus universel que le siècle de Louis XIV ait produit“ (Voltaire 1877–1885, 14, 72), kritisiert andererseits jedoch speziell die *Dialogues des morts* für ihren ‚Witz‘ („esprit“). So bemerkt Voltaire in seiner Abhandlung *Connaissance des beautés et des défauts de la poésie et de l'éloquence dans la langue française* (1749) über Fontenelles ‚Totengespräche‘: „Des pensées si puériles et si propres à révolter tous les esprits sensés n'ont pu cependant empêcher le succès du livre [...]. Le malheur de ce livre et de ceux qui lui ressemblent est d'être écrit uniquement pour faire voir qu'on a de l'esprit.“ (Ebd., 23, 370) – „Gedanken, so kindisch, um jeden vernünftigen Verstand zu empören, konnten den Erfolg des Buches nicht verhindern [...]. Das Unglück derartiger Bücher besteht darin, dass sie bloß geschrieben werden, um zu zeigen, dass man Geist hat.“ Zu Voltaires Abgrenzung gegen und Beeinflussung durch Fontenelle vgl. Runset 1974, 46–50. Dass man die *Dialogues des morts* im späten 17. sowie im 18. Jahrhundert oft „als bloße Spiele des Witzes und schnurrige Einfälle“ abtat, betont unter Verweis auf Fontenelles ‚Rehabilitierung‘ bei N. auch Langer 1948, XXIV f. Zu Voltaires negativem „Urtheil über solche Stilisten, wie Fontenelle“ vgl. auch FW 101, 458, 22 f.

Dass ebenfalls (der abgesehen von ein paar Erwähnungen im Nachlass bei N. nur noch in MA II WS 216 und JGB 228 namentlich erwähnte) Claude Adrien Helvétius (vgl. NK 387, 28–34 u. NK FW 287) als ‚Geschmacksrichter‘ Fontenelle so beurteilt, wie das sprechende Wir im zu kommentierenden Passus suggeriert, ist allerdings nicht zu belegen. Vielmehr übte Fontenelle besonders großen Einfluss auf Helvétius aus, vermittelte ihm vor allem Kenntnisse der früh-aufklärerischen englischen Philosophie und prägte maßgeblich seinen Denk- und Schreibstil (vgl. Krauss 1966). Voltaire, der sich seinerseits um Einfluss auf Helvétius bemühte, zeigt sich deshalb in seinen Briefen an ihn geradezu eifersüchtig auf Fontenelle, den er am 15. September 1763 beispielsweise ironisch als „[v]otre héros“ bezeichnet (Voltaire 1877–1885, 42, 570). Auch in Jean-François de Saint-Lamberts *Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius* heißt es leicht spöttisch: „Helvétius faisait sa cour à Fontenelle. Il allait chez lui comme un disciple qui venait proposer ses doutes avec modestie.“ (Saint-Lambert 1818, 8) – „Helvétius umwarb Fontenelle. Er ging zu ihm wie ein Jünger, der kam, um seine Zweifel mit Bescheidenheit vorzubringen.“ Offensichtlich hatte Saint-Lambert größere Vorbehalte gegenüber Fontenelle als Helvétius selbst, merkt jener doch im selben Text ebenfalls an: „Fontenelle, qui n'a été longtemps qu'un bel-esprit, n'était pas encore philosophe quand il a fait son traité.

Il ne savait pas alors généraliser ses idées“ (Saint-Lambert 1818, 79). – „Fontenelle, lange Zeit bloß ein Schöngeist („bel-esprit“), war immer noch kein Philosoph, als er seine Abhandlung schrieb. Er wusste nicht, wie er seine Gedanken systematisieren sollte“. Vielleicht steht N. ja diese Passage vor Augen – die als anonymes *Préface* zu Helvétius' Poem *Le bonheur* erschienen war –, wenn in FW 94 neben Voltaire fälschlicherweise auch Helvétius zu den „esprit“-kritischen Lesern Fontenelles gezählt wird.

In Hermann Hettners *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, konnte N. übrigens ein polemisch gezeichnetes Helvétius-Bild vorfinden, das die im zu kommentierenden Text geschilderten Vorbehalte gegen Fontenelle auf jenen selbst zurückfallen lassen. Hettner formuliert über Helvétius' 1758 erschienenenes Werk *Sur l'Esprit*, das ihn „zum berühmten Mann machen sollte“, nämlich ganz ähnliche Vorbehalte: „Das Neue in diesem Buch ist nicht wahr und das Wahre ist nicht neu. Helvetius spielt mit den Ideen der Vorgänger, wie Kinder mit Schießgewehren; er ergötzt sich am Puffen und Knallen und fragt nicht, ob das gefährliche Spiel Unheil und Schaden stiftet.“ (Hettner 1860, 377) (N. besaß Helvétius' Buch in einer deutschen Übersetzung, die 1760 unter dem Titel *Discurs über den Geist des Menschen* erschienen war; ob N.s Exemplar verloren gegangen oder identisch mit dem in NPB 284 f. angeführten Exemplar mit zahlreichen Lektürespuren ist, bleibt nach der Anmerkung ebd. jedoch ungewiss.)

In der oft kritisch gegen die französische Aufklärung eingestellten deutschen Rezeption des 19. Jahrhunderts verwischten in puncto „Witz“/„esprit“ die Unterschiede zwischen Fontenelle, Voltaire und Helvétius bisweilen gänzlich, so etwa bei Carl Julius Weber, dessen zwölbändiges Werk *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* N. besaß (vgl. NPB 645–648). Im ersten Band schreibt Weber ausgehend von Helvétius, der immerhin erkannt habe, „daß der erste elektrische Witzschlag auch der stärkste ist“ (Weber 1868, 1, 252), Fontenelle und Voltaire seien für ihren Witz zu alt geworden: „Indessen vergessen sich entschieden witzige Köpfe, wie Fontenelle und Voltaire, die freilich das Unglück erlebten, zu lange witzig zu seyn, und witzeln, weil sie immer und aller Orten witzig seyn wollen“ (ebd.). Auch FW 94 bringt, wenngleich in spezifisch verschiedener Weise, Fontenelle, Voltaire und Helvétius – bei aller betonten bzw. unterstellten Kritik der beiden Letztgenannten an jenem – wieder auf eine Ebene, wenn am Ende des ersten Satzes nach einem Gedankenstrich nahegelegt wird, dass „vielleicht Fontenelle selber nicht“ mehr in seinen Gedanken gesehen habe als seine Kritiker (449, 7 f.): nämlich nur paradoxe Spiele des Witzes.

Zu „allem französischen esprit“ als „Witz“ mit einer „Dosis Unvernunft“ vgl. FW 82 (438, 12–15), vor welchem Hintergrund sich allerdings die Frage

stellt, weshalb Voltaire sowie vorgeblich Helvétius laut FW 94 als höchste Geschmacks- und Geistesrichter der französischen Aufklärung Fontenelle gerade daraus einen Vorwurf machen.

449, 8–10 *Nun ereignet sich etwas Unglaubliches: diese Gedanken werden Wahrheiten! Die Wissenschaft beweist sie! Das Spiel wird zum Ernst!* Im Korrekturbogen war der erste Teil dieses Passus noch in der Vergangenheitsform formuliert; in Cb2, 115 mit roten Randstrichen markiert: „Nun ereignete sich etwas Unglaubliches: diese Gedanken wurden Wahrheiten!“ (In M III 6, 230 aber schon im Präsens: „werden zu Wahrheiten“.) Das behauptete Ereignis erscheint zunächst weniger unglaublich als vielmehr unverständlich. Der Text lässt ja erstens offen, welche „Gedanken“ konkret gemeint sind; was sich hinter jenen „kleinen verwegenen Worte[n] über moralische Dinge“ (449, 2f.) in Fontenelles *Dialogues des morts* verbirgt, ist eine Leerstelle des Textes, die erst eine kommentierende Lektüre durch Auflösung der gelehrten Anspielung zu füllen hat. Zweitens bleibt unklar, was man sich unter der abstrakten Akteurin „[d]ie Wissenschaft“ vorstellen soll, die diese „Gedanken“ Fontenelles „[n]un“, d. h. in der Sprechgegenwart, angeblich „beweist“ und damit zu „Wahrheiten“ werden lässt (zu ‚der‘ Wissenschaft vgl. NK 379, 29–33). Drittens irritiert, dass jetzt offenbar nicht mehr, wie noch am Ende des vorangehenden Satzes, lediglich hypothetisch erwogen, sondern auf einmal apodiktisch vorausgesetzt wird, es handle sich bei dem, was ‚heute‘ als „Ernst“ zu betrachten sei, für Fontenelle um nichts anderes als um ein „Spiel“ des Witzes.

449, 10–14 *Und wir lesen jene Dialoge mit einer anderen Empfindung, als Voltaire und Helvetius sie lasen, und heben unwillkürlich ihren Urheber in eine andere und viel höhere Rangklasse der Geister, als Jene thaten, – mit Recht? Mit Unrecht?* Mit der „anderen Empfindung“ ist offenbar diejenige gemeint, dass es sich bei den *Dialogues des morts* eben nicht bloß um ein unverbindliches ‚Spiel des Witzes‘, sondern um ‚ernste Wahrheiten‘ handelt. Indes wird diese Empfindung im zu kommentierenden Passus gerade in Frage gestellt. Denn die abschließende (Selbst-)Reflexion, der zufolge die mit jener Empfindung verbundene unwillkürliche Rangerhöhung von Fontenelles Intellekt eventuell zu „Unrecht“ geschieht, erwägt die Möglichkeit, dass es sich bei dem unterstellten Ernst um eine vom sprechenden Wir projizierte Autorintention handeln könnte, die sich mit der tatsächlichen nicht deckt. Was der Autor Fontenelle im Sinn hatte, bleibt freilich (zwangsläufig) offen – ebenso wie die Frage, weshalb er denn überhaupt in eine „viel höhere Rangklasse der Geister“ gehören sollte, falls die ‚moralischen‘ Gedanken in seinen ‚Totengesprächen‘ ernst gemeint wären.

95.

Chamfort.] Vgl. die versteckten Chamfort-Bezüge in FW Vorspiel 24 und FW 167, über die die entsprechenden Stellenkommentare Aufschluss geben. Ausschlaggebend für N.s Interesse an dem französischen Moralisten und Revolutionär Nicolas Chamfort (1741–1794), das sich im vorliegenden Abschnitt besonders nachdrücklich dokumentiert, war offenkundig die Chamfort-Ausgabe mit biographischem Vorwort, die N. seit 1879 besaß und mit zahlreichen Lesespuren versah (vgl. NPB 169): *Pensées – maximes – anecdotes – dialogues précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl [= Pierre-Jules Hetzel]. Nouvelle édition revue et augmentée, contenant des pensées complètement inédites et suivie des lettres de Mirabeau à Chamfort*, Paris o. J. [1856]. Obwohl der Name Chamfort bei N. bereits auf einer Art (Übersetzungs-)To-do-Liste von 1876 auftaucht (vgl. NL 1876, 16[5], KSA 8, 287, 20), rät er Ida Overbeck in seinem Schreiben an sie vom 05. 11. 1879 noch, „Herrn Chamfort“ aus ihrer von N. initiierten Auswahlübersetzung von Charles-Augustin Sainte-Beuves (1804–1869) Essaysammlung *Causeries du Lundi* unter dem Titel *Menschen des XVIII. Jahrhunderts* (vgl. hierzu Sommer 2014a) „wegzulassen“, und zwar mit der Begründung: „Ein Meisterstück war der betreffende Artikel wohl nicht“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 901, S. 461, Z. 3 f.; dass Sainte-Beuve Chamfort „ohne Sympathie / u. V. Verständniß“ gegenüberstand, schreibt N. noch in KGW IX 11, Z II 10, 5, 42–46 = NL 1885, 38[5], KSA 11, 600, 16–18). Die Übersetzerin leistete diesem Ratschlag willig Folge und antwortete am 11. November 1879: „Chamfort lasse ich herzlich gerne weg [...]. Die Darstellung Chamfort's erweckte in uns keinen vortheilhaften Eindruck [...] ob man nun je nach Gutdünken denselben Chamfort selbst oder Ste Beuve zur Last legen will“ (KGB II 6/6, Nr. 1254, S. 1220, Z. 19 f. u. 23–26). Besonders bemerkenswert ist mit Blick auf FW 95, was Ida Overbeck im Rückblick über N.s damaliges Verhältnis zu Chamfort zu berichten weiß: „Er [N.] liebte das Zeitalter Ludwigs XIV. und haßte die Revolution. Er nahm es Chamfort übel, sich in den Umgang mit Revolutionsmännern gebracht zu haben, und wollte nicht, daß sein eigener Name mit dem Chamforts zusammen je genannt werde.“ (Overbeck 1908, 237)

Obwohl in FW 95 Chamforts „Umgang mit Revolutionsmännern“ durchaus kritisch betrachtet wird, erscheint die Sicht auf den französischen Moralisten hier doch deutlich positiver. Man kann von einem ambivalenten Chamfort-Bild sprechen. Gleich zu Beginn des Textes zollt ihm das sprechende Ich hohe Anerkennung als einem exzeptionellen „Kenner der Menschen und der Menge“ (449, 16 f.), dessen revolutionäre Umtriebe allerdings gerade deshalb einer psychologischen Erklärung bedürfen, wie sie der Abschnitt in der ersten Hälfte (449, 16–450, 7) mit der Rückführung dieses Engagements auf einen Schuld-

komplex Chamforts gegenüber seiner Mutter und den damit angeblich verbundenen Rachegelüsten gegenüber der väterlichen Aristokratie versucht. In der zweiten Texthälfte (450, 7–30) tritt Chamfort als Revolutionär in den Hintergrund und dafür als Schriftsteller in den Vordergrund. Dabei überwiegt das affirmative, ja identifikatorische Element in der Darstellung; für Chamfort, den der Sprecher sogar ohne Einschränkung zum „witzigste[n] aller Moralisten“ erklärt (450, 15), spricht hier die angeführte Bewunderung, die der ‚große‘ Mirabeau ihm entgegenbrachte, sowie sein Vergleich mit dem ‚gedankenreichen‘ Stendhal als einem seinen französischen Landsleuten fremd gegenüberstehenden Denker.

Von einer grundsätzlich positiven Perspektive auf Chamfort zeugen mehrere nachgelassene Aufzeichnungen vor allem aus dem im Herbst 1881 von N. benutzten Notizbuch N V 7, die als Vorarbeiten zu FW 95 gelten können und dementsprechend in den folgenden Stellenkommentaren zitiert werden. Anders als diese Notate ordnet die KSA folgende Aufzeichnung, die sich im selben Notizbuch findet, nicht den „nachgelassenen Fragmenten“, sondern den „Vorstufen“ zu, obwohl ihr keine konkrete Stelle im gedruckten Text entspricht (vgl. KSA 14, 250; in der Handschrift noch mit dort nicht erwähnten Überarbeitungen): „Ch[amfort] dessen Spruch- und Scherzsammlung viell[eicht] von allen Büchern der Welt am meisten die Kraft hat, welche 'des' Zitterrochen's zu eigen-ist 'hat': zucken zu machen“ (N V 7, 13; vgl. auch die benachbarten ‚Vorstufen‘ zu FW 95 in N V 7, 12, N V 7, 14 sowie in N V 7, 35 f. u. N V 7, 136). Eine Vorarbeit zum Anfangsteil des Abschnitts (449, 16–33) findet sich in M III 4, 172. Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 190 und M III 6, 188 f. (vgl. auch M III 6, 185) weist noch zahlreiche Korrekturen und Varianten auf. Zu ‚N. und Chamfort‘ vgl. Donnellan 1983 und Abbey 1994, speziell zu FW 95 Hidalgo 2006, 410, Anm. 90, Markotic 2010, 169, Westerdale 2013, 42, Vivarelli 2016, 53 f. und Zimmer 2016, 161 f. sowie die in NK 449, 19–29 zitierte Forschungsliteratur.

449, 16 f. *ein solcher Kenner der Menschen und der Menge, wie Chamfort* Vgl. KGW IX 11, Z II 10, 5, 38–42 (NL 1885, 38[5], KSA 11, 600, 14), wo Chamfort noch in die Reihe der „großen französ[ischen] Menschenkenner“ gestellt wird, die alle „einen eigenen Willen u Charakter im Leibe hatten, von Montaigne / Charron, Laroche foucauld, Chamfort bis auf Chamfort u Stendhal“. Zur Parallelisierung der beiden Letztgenannten im Hinblick auf ihre ‚Franzosenfremdheit‘ vgl. NK 450, 16–26.

449, 19–29 *Ein Instinct war in ihm stärker, als seine Weisheit, und war nie befriedigt worden, der Hass gegen alle Noblesse des Geblüts: vielleicht der alte nur zu erklärliche Hass seiner Mutter, welcher durch die Liebe zur Mutter in ihm heilig gesprochen war, – ein Instinct der Rache von seinen Knabenjahren her, der*

die Stunde erwartete, die Mutter zu rächen. Und nun hatte ihn das Leben und sein Genie, und ach! am meisten wohl das väterliche Blut in seinen Adern dazu verführt, eben dieser Noblesse sich einzureihen und gleichzustellen – viele viele Jahre lang!] Um die Herkunft Nicolas Chamforts, getauft auf den Namen Sébastien-Roche Nicolas, ranken sich verschiedene Geschichten, die zu Konfusionen bei der Deutung von FW 95 geführt haben, weshalb etwas ausführlicher darauf einzugehen ist. Laut N.s Quelle, Hetzels alias Stahls *Histoire de Chamfort*, war er das leibliche Kind einer armen jungen Frau, die als Gesellschafterin in einem adligen Haus lebte und ihre Stellung und damit ihre Existenzgrundlage verlor, nachdem sie von einem – namentlich unbekannten – männlichen Mitglied der Familie geschwängert worden war: „Sa mère, quit était jolie et d'honorable condition, mais pauvre, remplissait dans une riche et noble famille du pays le modeste emploi de dame, disons le mot, de demoiselle de compagnie. / Elle perdit cet emploi, son unique ressource, aussitôt qu'on s'aperçut qu'elle allait devenir mère. / La malheureuse femme, quand vint au monde l'enfant dont la naissance lui coûtait si cher, n'eut pas même la consolation de pouvoir placer le nouveau-né dans les bras de son père. / Le nom du père de Chamfort est demeuré inconnu. On présume, cependant, que ce fut un des membres mêmes de la famille qui congédia la mère dès que sa faute devint visible. Pas un mot, dans tout ce qui est resté de Chamfort, ne fait allusion à ce mystère, à cette douleur de sa naissance. Il est à croire que, s'il reçut jamais les confidences de sa mère à ce sujet, il dédaigna comme elle de faire un pas vers l'homme qui avait décliné à son égard /13/ les devoirs de la paternité, et que, par une délicatesse louable, il renferma pieusement dans son âme ce que dut avoir de cruel pour son cœur le malheur de son origine. / Tout son amour se concentra sur sa mère, qu'il consola bientôt à force de dévouement et de tendresse.“ (Chamfort o. J. [1856], 12 f.) – „Seine Mutter, schön, redlich, aber arm, war bei einer wohlhabenden und adligen Familie des Landes als Dame oder anders gesagt als Gesellschafterin angestellt. / Diese Stellung, ihre einzige Einnahmequelle, verlor sie, sobald man merkte, dass sie Mutter werden würde. / Die unglückliche Frau hatte, als das Kind zur Welt kam, dessen Geburt sie so viel kostete, nicht einmal den Trost, das Neugeborene in die Arme seines Vaters legen zu können. / Der Name von Chamforts Vater ist unbekannt geblieben. Man nimmt jedoch an, dass er ein Mitglied jener Familie war, welche die Mutter entließ, sobald das Vergehen sichtbar wurde. Kein Wort Chamforts deutet auf dieses Geheimnis, den Schmerz seiner Geburt hin. Es ist anzunehmen, dass er, wenn er jemals das Vertrauen seiner Mutter in dieser Angelegenheit erhalten hätte, es ebenso wie sie verschmäht haben würde, einen Schritt auf den Mann zuzugehen, der seine väterlichen Pflichten ihm gegenüber zurückgewiesen hatte, und so kam es, dass er mit rühmlicher Feinfühligkeit das Unglück seiner Her-

kunft, das für sein Herz grausam gewesen sein muss, in seiner Seele einschloss. / Seine ganze Liebe richtete sich auf seine Mutter, die er bald mit Hingebung und Zärtlichkeit tröstete.“

Spätere Chamfort-Biographen meinten, diese Darstellung präzisieren und auch die Namen der Eltern mitteilen zu können. In ihrer Chamfort-Werkbiographie von 1964 identifiziert Renate List unter Berufung auf „die in der Einleitung zur Chamfort-Ausgabe v. Pierre Grosclaude beigegebene Lebensbeschreibung“ Chamforts Vater als einen „Domherrn der Sainte-Chapelle in Clermont“ und weiß weiter zu berichten: „Neuere Nachforschungen haben ergeben, daß es sich dabei um *Nicolas de Vichy-Chamrond* handeln dürfte, Glied einer der ehrwürdigsten alten Adelsfamilien Frankreichs, die in der Auvergne ansässig war. Eine Schwester dieses Geistlichen, Marie de Vichy-Chamrond, heiratete den Marquis du Deffand; demnach könnte also Chamfort ein Neffe der berühmten Marquise gewesen sein. Daß seine spätere Namenswahl auf ‚Chamfort‘ fiel, ist vielleicht als eine Anlehnung an den väterlichen Namen aufzufassen. Die Mutter, so vermutet man, sei eine Mlle. de Montrodeix gewesen. Indessen läßt sich auch dies nicht mit Sicherheit sagen. / Offiziell galt Chamfort als Sohn des Krämers François Nicolas und seiner Frau Thérèse Creuzet, die das Kind erzog. Chamfort hat der Frau, die wahrscheinlich nur seine Pflegemutter gewesen ist, bis an ihr Lebensende die Anhänglichkeit und Fürsorge eines echten Sohnes bewiesen.“ (List 1964, 10) List kommt in diesem Zusammenhang eigens auf FW 95 zu sprechen und meint offenbar, die hier genannte „Mutter“ sei die Krämerin Creuzet, von der N. in seiner Chamfort-Quelle allerdings gar nichts lesen konnte. Deshalb läßt List die bei N. angeführte Mutterliebe Chamforts als Grund für seinen Vaterhass außen vor, wenn sie kritisch gegen FW 95 einwendet: „Man darf wohl annehmen, daß Chamfort [...] durch seine illegitime Geburt belastet war [...]. Wer aber in seiner revolutionären Tätigkeit ausschließlich einen Racheakt des kleinen Mannes, den Ausbruch eines nie ganz kompensierten Vaterhasses sehen wollte (die letztere psychologische Erklärung hat Nietzsche versucht), der täte ihm Unrecht. Es steckt etwas mehr hinter seiner wütenden Begeisterung für die Ideale der französischen Revolution.“ (List 1964, 10)

Die rezente Biographie von Claude Arnaud erzählt die Geschichte von Chamforts Herkunft dagegen mit quasi umgekehrter Rollenverteilung und nennt demzufolge auch völlig andere Namen der Eltern; hier ist die Mutter die (hohe) Adlige und der Vater ein einfacher Kleriker: „Chamfort ist beinahe wohlgeboren, und dieses ‚beinahe‘ ändert alles. Jaqueline Cisternes Dauphin de Leyval, seine Mutter, gehört zum hohen Adel von Clermont-Ferrand. Mit dem Generalprokurator Jean-François Dauphin de Leyval verheiratet und Mutter einer sechzehnjährigen und einer zwölfjährigen Tochter, wird sie mit vier-

undvierzig Jahren von Pierre Nicolas, einem einfachen Domherrn der Kathedrale von Clermont, schwanger – womit sie zugleich ihren Gatten, ihre Klasse und ihren Gott verrät.“ (Arnaud 2007, 23) Von hier aus gelangt Tanja Zeeb zu einer mit N.s Text schwerlich in Einklang zu bringenden Lesart von FW 95, die dadurch zustande kommt, dass (auch) sie nicht die Version von Chamforts Familiengeschichte zugrunde legt, die N. aus seiner Quelle kannte, sondern die Stelle vor dem Hintergrund der umgekehrten Voraussetzung deutet, der zufolge Chamforts Mutter aus dem Hochadel stammt und sein Vater ein bürgerlicher Domherr war: So sehe N., den Zeeb mit der Sprechinstanz von FW 95 gleichsetzt, in Chamforts „Engagement in der Französischen Revolution [...] ein tiefes, unterschwelliges Ressentiment gegen die Aristokratie am Werk, die Chamfort nicht nur die Mutter, sondern auch deren Standesprivilegien vorenthalten hätte und zu der er sich aus väterlich ererbtem kleinbürgerlichen Aufstiegsstreben paradoxerweise dennoch unwiderstehlich hingezogen gefühlt habe.“ (Zeeb 2011, 242) Daran sieht man sehr schön, welche interpretatorischen Konsequenzen die Unkenntnis von N.s Quellen haben kann – und überdies die nur partielle Kenntnis der stattdessen zu Rate gezogenen Forschungsliteratur, denn an einer anderen Stelle schreibt Zeebs Gewährsmann Arnaud, dass N. fälschlich „Chamfort noch für den Bastard eines adligen Domherrn hielt“ (Arnaud 2007, 246).

Wie dem auch sei, Chamfort engagierte sich jedenfalls, nachdem er zunächst als Dramenautor großen Erfolg am Königshof hatte, eine hohe Pension erhielt, Sekretär des Prinzen von Condé war und in die Académie française aufgenommen wurde, während der Französischen Revolution für verschiedene antiaristokratische Gruppierungen. Um zur Zeit der jakobinischen Terrorherrschaft der ihm – wie vielen anderen Revolutionären – drohenden Verhaftung zu entgehen, nahm er sich 1794 in Paris das Leben. Ihm wird unter anderem die Urheberschaft des Wahlspruchs für das Revolutionsheer „Guerre aux châteaux! paix aux chaumières!“ (Chamfort 1857, 26) zugeschrieben, das in der Zeit des Vormärz dann von Georg Büchner in seiner revolutionären Flugschrift *Der Hessische Landbote* aufgegriffen wurde (vgl. Büchner 1834, 2: „Friede den Hütten! Krieg den Pallästen!“). Der selbsternannte ‚Aristokrat‘ N., der sich seit der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW gern als Nachfahre „polnische[r] Edelleute“ ausgab (NL 1882, 21[2], KSA 9, 681, 7) und aus dessen Texten nicht selten eine tiefe Abneigung gegen die Französische Revolution, den zeitgenössischen Sozialismus sowie andere ‚moderne Ideen‘ spricht (siehe hierzu Marti 1993 u. NK 586, 22–24), lässt das sprechende Ich von FW 95 Chamforts Engagement für die Französische Revolution psychologisch als einen Akt der „Rache“ an der Aristokratie deuten, die N.s Quelle zufolge in Gestalt des Vaters seine Mutter ins Unglück gestoßen hatte, und zugleich als einen Akt der „Busse“

dafür, dass er zunächst das väterliche Erbteil ausgelebt und „der Noblesse sich einzureihen“ versucht hatte.

449, 23 *gesprochen*] In Cb2, 115 rot markiert: „geworden“.

449, 29–33 *Endlich ertrug er aber seinen eigenen Anblick, den Anblick des „alten Menschen“ unter dem alten Regime nicht mehr; er gerieth in eine heftige Leidenschaft der Busse, und in dieser zog er das Gewand des Pöbels an, als seine Art von härener Kutte!]* Vgl. folgende ‚Vorstufe‘, in der das Bild des Büßers zwar schon angelegt, aber noch nicht bis zur „härene[n] Kutte“ ausgeführt ist: „Chamfort opferte seinen alten Menschen, den M[enschen] des alten Régime u. that Buße, indem er nicht bei Seite stehen blieb, sondern dem Volk beisprang.“ (N V 7, 144) Die in der Druckfassung hinzugekommene „härene[] Kutte“ erinnert an den „Entsagenden“ aus FW 27: „eingehüllt in seine Kapuze und wie die Seele eines härenen Hemdes“ (400, 17–19).

450, 1–9 *Gesetzt, Chamfort wäre damals um einen Grad mehr Philosoph geblieben, so hätte die Revolution ihren tragischen Witz und ihren schärfsten Stachel nicht bekommen: sie würde als ein viel dümmere Ereigniss gelten und keine solche Verführung der Geister sein. Aber der Hass und die Rache Chamfort’s erzogen ein ganzes Geschlecht: und die erlauchtsten Menschen machten diese Schule durch. Man erwäge doch, dass Mirabeau zu Chamfort wie zu seinem höheren und älteren Selbst aufsaß]* Zusammen mit dem Grafen von Mirabeau (zu diesem vgl. NK 450, 10–16) erklärt schon NL 1881, 15[37] Chamfort zum geistig hochrangigen Impulsgeber der Französischen Revolution, die insofern, anders als sonst oft in N.s Texten, durchaus mit einer gewissen Sympathie betrachtet wird. Der bei N. wiederholt attackierte Rousseau steht demgegenüber für die ‚unvernünftige‘ Dimension der Revolution: „Die Vernunft in der französischen Revolution – das ist die Vernunft Chamforts und Mirabeau’s – die Unvernunft daran: das ist die Unvernunft Rousseau’s.“ (KSA 9, 647; Handschrift in M III 4, 172; vgl. auch N V 7, 144.)

450, 6 f. *erlauchtsten*] In Cb2, 116 mit rotem Randstrich markiert: „erleuchtets-ten“.

450, 10–16 *Mirabeau, der als Mensch zu einem ganz anderen Range der Grösse gehört, als selbst die Ersten unter den staatsmännischen Grössen von gestern und heute. – Seltsam, dass trotz einem solchen Freunde und Fürsprecher – man hat ja die Briefe Mirabeau’s an Chamfort – dieser Witzigste aller Moralisten den Franzosen fremd geblieben ist]* Die freundschaftliche Beziehung von Honoré Gabriel de Riqueti, comte de Mirabeau (1749–1791) und Chamfort thematisiert ebenfalls ein nachgelassenes Notat N.s aus dem Herbst 1881: „Chamfort – ein Mensch von großem Charakter und tiefem Geiste – aber weder für seinen

Charakter noch für seinen Geist ist die Stunde der Wiedererkennung gekommen. Die Tugenden müssen erst immer ein Paar machen – sonst glauben ihnen die Menschen nicht. Mirabeau nannte ihn seinen besten Freund: „Chamfort ist von meinem Schlage an Kopf und Herz.“ (NL 1881, 15[22], KSA 9, 643; Handschrift in M III 4, 184; ‚Vorstufe‘ in N V 7, 153.) N. kannte die Briefe Mirabeaus an Chamfort aus dem Anhang zu der von Hetzel alias Stahl edierten Chamfort-Ausgabe, die er seit 1879 besaß. An Heinrich Köselitz schrieb N. am 05. 12. 1881: „Auch über Chamfort **gleich** zu fühlen, soll eine Ehrensache für uns Beide sein, er war ein Mann vom Schlage Mirabeau’s, nach Charakter, Herz und großem Sinne – M(irabeau) selber urtheilte so über seinen Freund.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 174, S. 145, Z. 5–8) Mirabeau, der zwischen 1873 und 1887 wiederholt mit großer Wertschätzung bei N. begegnet, kommt im veröffentlichten Werk sonst nur noch in MA I 453 sowie in GM I 10 vor (vgl. NK KSA 5, 273, 21–24).

Im Notizbuch N V 7 findet sich folgende ‚Vorstufe‘ zu 450, 13–16, die noch dazu ansetzt, als Gegenbeispiel zu Mirabeaus Wertschätzung Chamforts dessen spätere Ablehnung durch Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804–1869) anzuführen, dann aber abbricht: „Wie kommt es, daß trotz eines solchen Fürsprechers, wie Mirab[eau] ist, Ch[amfort] den Franzosen bis heute fremd und unbequem ist, so daß selbst der unbefangene Geist S[sainte-]B[euve]s gegen Ch[amfort] wie gereizt“ (N V 7, 36). Zur Kritik an Sainte-Beuves Auseinandersetzung mit Chamfort vgl. Hetzels alias Stahls *Histoire de Chamfort*: „La susceptibilité de M. Sainte-Beuve est de si bon goût, qu’il faut bien qu’on l’imite. Il a trouve Chamfort un peu dur; un critique, abondant dans son sens, après avoir essayé d’établir ‚le manque absolu de bonté de Chamfort,‘ proclamera, nous nous trompons, déclamera que ‚la méchanceté humaine a peu de secrets pour ce cynique.“ (Chamfort o. J. [1856], 25) – „Die Empfindlichkeit des Herrn Sainte-Beuve zeugt von so gutem Geschmack, dass sie nachgeahmt zu werden verdient. Er fand Chamfort ein wenig hart; ein Kritiker von seinem Schlag wird, nachdem er versucht hat, ‚Chamforts völligen Mangel an Güte‘ festzustellen, verkünden, wir irrten uns in der Annahme, dass ‚die menschliche Boshaftigkeit für diesen Zyniker wenige Geheimnisse hat.“

450, 16–26 *nicht anders, als Stendhal, der vielleicht unter allen Franzosen dieses Jahrhunderts die gedankenreichsten Augen und Ohren gehabt hat. Ist es, dass Letzterer im Grunde zu viel von einem Deutschen und Engländer an sich hatte, um den Parisern noch erträglich zu sein? – während Chamfort, ein Mensch, reich an Tiefen und Hintergründen der Seele, düster, leidend, glühend, – ein Denker, der das Lachen als das Heilmittel gegen das Leben nöthig fand, und der sich beinahe verloren gab, an jedem Tage, wo er nicht gelacht hatte, – vielmehr wie ein Italiäner und Blutsverwandter Dante’s und Leopardi’s erscheint, als wie ein*

Franzose!] „Chamfort u Stendhal“ nennt auch KGW IX 11, Z II 10, 5, 38 u. 42 (NL 1885, 38[5], KSA 11, 600, 14 u. 16) in einem Atemzug – als „große[] französische] Menschenkenner“ (siehe NK 449, 16 f.). Der frührealistische Schriftsteller Marie-Henri Beyle (1783–1842), der sein Pseudonym Stendhal als Verehrer des deutschen klassizistischen Ästhetikers Johann Joachim Winckelmann nach dessen Geburtsort (Stendal in der Altmark) wählte, wird bei N. seit 1879 immer wieder lobend erwähnt und zitiert; „daß ich von den Franzosen dieses Jahrhunderts Henri Beyle (Stendhal) am liebsten habe“, heißt es beispielsweise noch Mitte März 1885 in einem Brief an die Schwester Elisabeth (KSB 7/KGB III 3, Nr. 583, S. 25, Z. 47 f.). In FW wird Stendhal nur an der vorliegenden Stelle namentlich erwähnt, aber mehrfach zitiert bzw. alludiert (vgl. etwa NK FW Titel, NK 350, 15–21 u. NK 479, 11–13). Zu N. und Stendhal vgl. Andler 1920, 233–264; Muller 1968; Mancini 1984 (deutsch 2009), 77–136; Simonetta 1990; Campioni 2015, 221 f., 224 f., 228.

Der Vergleich Chamforts mit Stendhal zielt in FW 95 lediglich auf das angeblich ‚Unfranzösische‘ beider Autoren ab, das zwar gleichermaßen positiv, aber inhaltlich jeweils ganz verschieden gemeint ist. Besonders überzeugend fällt die Entfranzösierung Stendhals und Chamforts nicht aus, auch wenn zumindest im letzteren Fall so etwas wie eine Begründung angeführt wird. Während der Sprecher im hypothetischen Fragemodus Stendhal Züge eines „Deutschen und Engländer[s]“ zuschreibt, was weder an dieser Stelle erläutert noch sonst jemals wieder in N.s Texten erwähnt wird, erscheine Chamfort aufgrund seines glühend-leidenschaftlichen Naturells eher als „Italiäner“. Stereotypisierende Reflexionen auf die europäischen Völker, die sich bei N. in vielfältiger Form finden, präsentieren die Italiener zwar wiederholt als passionierte Nation, so etwa unter ästhetischen Gesichtspunkten in M 217, einem Text, der Deutsche, Italiener und Franzosen miteinander vergleicht: „Die Deutschen wollen durch den Künstler in eine Art erträumter Passion kommen; die Italiäner wollen durch ihn von ihren wirklichen Passionen ausruhen; die Franzosen wollen von ihm Gelegenheit, ihr Urtheil zu beweisen, und Anlässe zum Reden haben.“ (KSA 3, 193, 14–18) Dass „die Italiäner“ sich durch ihre „Gluth der Leidenschaft“ auszeichnen, notierte N. entsprechend in NL 1880, 6[6], KSA 9, 195, 14 f. Indes wird ebendies in einem anderen Notat aus derselben Zeit auch von ‚den‘ Franzosen behauptet, wenngleich mit Blick auf eine intellektuelle Leidenschaft: „Von einem Gedanken gl ü h e n , von ihm verbrannt werden – das ist französisch. Der Deutsche bewundert sich und stellt sich mit seiner Passion vor den Spiegel, und ruft andere hinzu.“ (NL 1880, 6[338], KSA 9, 282, 17–20) Dass ausgerechnet die glühende Leidenschaftlichkeit Chamforts für das seinen Landsleuten unterstellte Fremdheitsgefühl ihm gegenüber verantwortlich sei und ihn wie einen Italiener erscheinen lasse, wirkt auf dieser Folie jedenfalls nicht gerade einleuchtend.

450, 22–24 *ein Denker, der das Lachen als das Heilmittel gegen das Leben nöthig fand, und der sich beinahe verloren gab, an jedem Tage, wo er nicht gelacht hatte*] In der 1879 von N. erworbenen Chamfort-Ausgabe konnte er lesen: „La plus perdue de toutes les journées est celle où l'on n'a pas ri.“ (Chamfort o. J. [1856], 66) – „Der verlorenste aller Tage ist der, an dem man nicht gelacht hat.“ Diese Lebensmaxime, die N. auch in N V 7, 36 aufgreift, passt natürlich hervorragend zum denkerischen Gestus einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘, die wiederholt mit dem „Lachen“ assoziiert wird (vgl. NK FW Titel, NK 370, 23–25, NK FW 327). Dass Chamforts Witz, den in superlativischer Weise 450, 15 („dieser witzigste aller Moralisten“) hervorhebt, des gedanklichen Tiefgangs nicht entbehrt, vermerkt NL 1881, 12[121], KSA 9, 597, 15 f.: „Chamfort in seiner Weise, der Einen Augenblick lachen, und viele Augenblicke nachdenken macht.“ (Handschrift in N V 7, 136.) Vivarelli 2016, 53 f. merkt über den zu kommentierenden Passus an: „Das ist im Grunde die Lebenskunst Nietzsches: eine aus innerer Kraft entsprungene Heiterkeit zu gewinnen, die als sein Heilmittel nicht gegen, sondern für das Leben zu betrachten ist.“ Bei N. selbst steht indes über das Lachen Chamforts: „Heilmittel gegen das Leben“.

450, 26–30 *Man kennt die letzten Worte Chamfort's: „Ah! mon ami, sagte er zu Sieyès, je m'en vais enfin de ce monde, où il faut que le cœur se brise ou se bronze –“. Das sind sicherlich nicht Worte eines sterbenden Franzosen.*] Dieser Passus steht separat in M III 6, 185 mit dem Vermerk: „Schluß von S. 44 B“ (= M III 6, 189). Bis heute gelten die zitierten Worte Chamforts (deutsche Übersetzung: „Ach, mein Freund, ich verlasse diese Welt, in der Herzen zerbrechen oder verhärten müssen.“) gemeinhin als seine „letzten“. Andler 1920, 214, Anm. 1 legt nahe, N. könnte diese „letzten Worte Chamfort's“ in der Einleitung der von Arsène Houssaye herausgegebenen Chamfort-Werkausgabe von 1857 gelesen haben (vgl. Chamfort 1857, 17 f.). Arnaud 2007, 415 behauptet fälschlich, Konrad von Zdekauer habe N. diese Ausgabe 1881 geschenkt; tatsächlich war es Heinrich Köselitz, der N. in seinem Brief vom 20. November 1881 berichtete: „Von Zdekauer habe ich unlängst 3 Bändchen Chamfort Moralia bekommen.“ (KGB III/2, Nr. 90, S. 195, Z. 35 f.) Des Hinweises auf Houssaye hätte es allerdings gar nicht erst bedurft. Denn auch Hetzel alias Stahl zitiert in der biographischen Einleitung (*Histoire de Chamfort*) zu seiner Chamfort-Ausgabe die vermeintlichen letzten Worte Chamforts (vgl. Chamfort o. J. [1856], 50). Bereits der dänische Literaturhistoriker und Philosoph Georg Brandes verbesserte jedoch diese alte Behauptung in seinem Brief an N. vom 3. April 1888 wie folgt: „Ein Paar kleine pedantische Correcturen: Fröhliche Wissenschaft S. 116. Die angeführten Worte sind nicht die letzten Chamforts, sie stehen bei ihm selbst: Caractères et Anecdotes: Gespräch zwischen M. D. und M. L. als Erklärung des Satzes: Peu de personnes et peu de choses m'intéressent, mais rienne m'inté-

resse moins que moi. Der Schluss ist: en vivant et en voyant les hommes, il faut que le cœur se brise ou se bronze.“ (KGB III 6, Nr. 533, S. 185, Z. 40–46) Zu ‚letzten Worten‘ anderer Persönlichkeiten vgl. FW 36.

96.

Zwei Redner.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen in M III 6, 234. Seit 1878 (vgl. NL 1878, 36[3], KSA 8, 572) mehrten sich in N.s Werken und nachgelassenen Aufzeichnungen Reflexionen über den Konnex von Leidenschaft und Geist, wie er im vorliegenden Abschnitt mit Blick auf verschiedene Rhetoriker-Typen im Fokus steht und in FW auch noch in anderen Zusammenhängen mehrmals begegnet, v. a. als „Leidenschaft der Erkenntnis“ oder „Leidenschaft des Erkennenden“ (vgl. NK 375, 17 f.). Zur ‚Rhetorik der Leidenschaften‘ vgl. auch FW 80. In folgender Vorarbeit zu FW 96 aus dem Winter 1880/81 werden noch nicht zwei Rednertypen in der (scheinbar) distanzierten dritten Person miteinander kontrastiert, sondern die eigene Rede des sprechenden Ich erscheint – wie bei dem an zweiter Stelle genannten Redner der Druckfassung – als Widerrede gegen seine Leidenschaft: „Warum ich der Leidenschaft ins Wort falle? / Ich könnte volltönend und heftig und hinreißend meine Sache vorbringen, wie ich sie empfinde – aber hinterher bin ich halbtodt und leidend, auch voller Verdruß, über Übertreibungen Auslassungen usw. Andere haben in der Leidenschaft erst ihren Geist ganz: ich in der unterdrückten und bekämpften Leidenschaft. Es thut mir alles wohl, was mich an diesen meinen Zustand erinnert!!“ (NL 1880/81, 8[91], KSA 9, 401)

Mit der Thematisierung des Verhältnisses von Geist und Leidenschaft knüpft FW 96 auch locker an den vorangehenden Abschnitt an, in dem der „Denker“ Chamfort als „leidend, glühend“ (450, 22) charakterisiert wurde. Es fällt dabei auf, dass – passend zur Selbstpositionierung des Sprechers im zitierten Nachlass-Notat – von den nun betrachteten beiden (fiktiven) Rhetorikern, die der Text in typenpsychologischer Manier vorstellt, der zweite, dessen Geist seiner Leidenschaft widerstreitet (vgl. 451, 3–451, 18), weitaus mehr Interesse auf sich zieht als der erste, bei dem die Leidenschaft den Geist aktiviert (450, 32–451, 3). Die – freilich nur mit einem hypothetisierenden „vielleicht“ (451, 13) eingeleitete – Pointe besteht nämlich darin, dass der zweite Rhetorikertypus der leidenschaftlichere ist, der die „Höhe seiner Kraft“ (451, 14) aber erst erreicht, wenn sich sein Geist gegen die Leidenschaft behauptet. Insofern wäre in diesem Fall weniger von einer ‚Leidenschaft der Erkenntnis‘ als vielmehr von einer ‚Erkenntnis trotz Leidenschaft‘ zu sprechen.

Wie benachbarte Abschnitte des Zweiten Buchs hat auch FW 96 kaum forschersche Aufmerksamkeit erhalten. Vivarelli 2015, 71 bezieht FW 96 auf den

„Gegensatz zwischen einer echten Leidenschaft, die sich immer wieder bezwingen muss, und einer erkünstelten, die sich dagegen preisgibt und zur Schau stellt“ – einen Gegensatz, der deshalb „besonders bedeutsam“ sei, weil er „Nietzsches eigene Gesinnung und Lebensstil betrifft“.

450, 33–451, 2 *wenn er sich der Leidenschaft überlässt: erst diese pumpt genug Blut und Hitze ihm in's Gehirn*] Wenngleich weniger ironisch getönt, erscheint dieses „er“ als ein Verwandter der in FW 93 genannten Autoren, die sich „vor dem offenen Tintenfasse ihren Leidenschaften überlassen, auf ihrem Stuhle sitzend und auf's Papier starrend“ (448, 23–25). Zum psycho-physiologischen Zusammenhang von Leidenschaft(en) und Gehirn vgl. das zeitnah entstandene Notat NL 1882/83, 4[219], KSA 10, 173, 12–14: „Leidenschaften = Zustände unserer Organe und deren Rückwirkung auf das Gehirn – mit einem Suchen nach Auslösung.“ Siehe ferner den in FW 3 geschilderten Menschenschlag, bei dem „das Herz in den Kopf“ tritt, wobei man „von ‚Leidenschaft‘“ spreche (375, 5 f.). Dass quasi auch umgekehrt Vorgänge in „Blute und Gehirn“ (407, 9) als „feinste Töne‘ der Physis“ die „ästhetischen und moralischen Urtheile“ von Menschen bestimmen können (407, 12 f.), thematisiert wiederum FW 39.

451, 6–8 *Er redet dann sehr bald dunkel und verwirrt, er übertreibt, macht Aussagen und erregt gegen die Vernunft seiner Sache Misstrauen*] Liest sich fast wie ein Steckbrief des Schriftstellers N.

451, 14 f. *wenn er dem andringenden Sturme seiner Empfindung widersteht*] Vom „Sturm der Empfindung“ ist bei N. bereits in NL 1873, 29[136], KSA 7, 691, 22–24 zu lesen, hier in Bezug auf die Begeisterung des jungen Goethe für den mittelalterlichen Baumeister Erwin von Steinbach in seinem Prosahymnus *Von deutscher Baukunst* (1773), in dem sich der „historische Sinn des Deutschen“ offenbart habe. Vgl. auch UB II HL 3, KSA 1, 226, 2–6. Die Wendung findet sich schon in Schillers Abhandlung *Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, wo ähnlich wie in FW 96 davon die Rede ist, „[d]aß wir auch im Sturme der Empfindung die Stimme der Vernunft anhören und den rohen Ausdrücken der Natur eine Gränze setzen“ (Schiller 1844, 10, 372).

97.

Von der Geschwätzigkeit der Schriftsteller.] Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 97 findet sich in M III 1, 116, die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 14. Der Abschnitt präsentiert eine Typologie der „Geschwätzigkeit“ von „Schriftstellern“, wobei der letztere Begriff weit gefasst wird und von Theologen über Philosophen und Essayisten bis hin zu Dichtern reicht. Aufgelistet werden jeweils mit

Angabe des Grundes („Geschwätzigkeit aus ...“) insgesamt sechs schriftstellerische Geschwätzigkeits-Typen, jeweils mit ein bis zwei konkreten historischen Beispielen, im Fall der „Geschwätzigkeit hämischer Naturen“ (451, 25 f.) jedoch ohne namentliche Nennung. Obwohl die Auflistung in einem knappen, reihenden Stil mit parataktischen, fast notizenhaft-abgerissenen Sätzen ohne weitere Erläuterungen oder Stellungnahmen erfolgt und obwohl die Geschwätzigkeits-Diagnose insgesamt schon kritische Distanz anzeigt, kann man trotzdem den Eindruck einer unterschiedlich wertenden Einteilung gewinnen: Drei Schriftsteller-Geschwätzigkeiten aus eher pejorativ besetzten Affekten oder Verhaltensweisen (Zorn – Luther und Schopenhauer, Hämie – zwei ungenannte Schriftsteller der Gegenwart [Eugen Dühring und Richard Wagner], verworrene Empfindungen – Thomas Carlyle) stehen drei tendenziell positiver konnotierten Geschwätzigkeits-Arten aus sprachlichem Überfluss (der Begriffe – Kant, der Wendungen – Montaigne, der Sprachformen – Goethe) gegenüber. Zur schriftstellerischen „Geschwätzigkeit“ aus „Nothdurft“ vgl. FW 93 (NK 448, 21–28). Als Illustration dafür, dass „motivations for similar behavior can admit of wide individual variation“, führt Higgins 2000, 55 den zu kommentierenden Abschnitt an.

451, 21f. *Es giebt eine Geschwätzigkeit des Zornes, – häufig bei Luther, auch bei Schopenhauer.*] Schon Large 2009, 64 f. hat darauf hingewiesen, dass Luther und Schopenhauer bei N. mehrmals nebeneinandergestellt werden. Dass Schopenhauer „grob wie Luther“ sei, heißt es z. B. sowohl in NL 1873, 28[6], KSA 7, 618, 13f. als auch in NL 1874, 35[11], KSA 7, 811, 12. Und in NL 1880, 4[103], KSA 9, 125, 25–27 erscheinen beide als Pessimisten: „Der Trost Luthers als die Sache nicht vorwärtsging, ‚Untergang der Welt‘. Die Nihilisten hatten Schopenhauer als Philosophen.“ Es ließen sich noch weitere Texte anführen, darunter MA I 26, wo Luther und Schopenhauer jeweils als Repräsentanten von Epochen mit schwach entwickelter Wissenschaft gelten. In FW fallen beide Namen im Dritten Buch erneut zusammen; vgl. FW 146.

451, 23–25 *Eine Geschwätzigkeit aus Lust an immer neuen Wendungen der selben Sache: man findet sie bei Montaigne.*] Zu Montaigne vgl. NK 394, 10–12.

451, 26f. *wer Schriften dieser Zeit liest, wird sich hierbei zweier Schriftsteller erinnern*] Die ‚Vorstufe‘ in M III 1, 116 nennt die Gemeinten noch beim Namen: „wer Schriften der Zeit liest, wird sich der Schriften E. Dührings u[nd] R. Wagners erinnern“. Mit „dieser Zeit“ ist also die Gegenwart des späteren 19. Jahrhunderts bezeichnet. In der ‚Reinschrift‘ war zunächst nur Wagner weggefallen: „wer Schriften dieser Zeit liest, wird sich der Schriften Eugen Dührings erinnern“, bevor N. mit Bleistift korrigierte: „zweier Schriftsteller“ (M III 6, 14).

451, 29–31 *Eine Geschwätzigkeit aus innerem Wohlgefallen an Lärm und Wirrwarr der Empfindungen: zum Beispiel bei Carlyle.*] Zu dieser kritischen Bezugnahme auf Carlyle vgl. Sommer 2000a, 540, der eine Verschärfung der „invektivische[n] Tonlage“ gegenüber dem schottischen Historiker in späteren Texten N.s beobachtet (zu Carlyle siehe schon NK FW 34). Noch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12, KSA 6, 119, 22 heißt es ähnlich wie in FW 97 über Carlyle: „er bedarf des Lärms“. Wie Andreas Urs Sommer im Stellenkommentar hierzu (NK 6/1, S. 445) gezeigt hat, findet sich eine ähnliche Charakterisierung Carlyles als ‚Schreihals‘ bereits bei Taine 1878–1880, 3, 402 f.: „Er hat das überlegene Lächeln, die resignierte Herablassung eines Helden, der sich als einen Märtyrer /403/ fühlt, und er gibt dieselbe nur auf, um wie ein ungebildeter Plebejer aus vollem Halse zu schreien.“

451, 29 *innerem*] In M III 6, 14 und in GoA V, 128 heißt es: „reinem“.

451, 30 *an Lärm*] M III 6, 14: „an leidenschaftlichen Lärm“.

451, 30 *der Empfindungen*] In M III 6, 14 steht stattdessen als Bleistifteinfügung: „{der Worte}“.

98.

Zum Ruhme Shakespeare's.] Der Titel dieses Abschnitts lässt sich, sieht man zunächst noch vom Inhalt ab, in zweifacher Betonung und Bedeutung lesen: zum einen im Sinne einer nüchternen, rezeptionsgeschichtlichen Betrachtung zur Nachwirkung Shakespeares (also: ‚Über den Ruhm Shakespeares‘), zum anderen aber im Sinne eines panegyrischen Bekenntnisses zu Shakespeare – und für diese Lesart spricht der folgende Text weit mehr. Die Shakespeare-Verehrung hat innerhalb der deutschen Geistesgeschichte seit Mitte des 18. Jahrhunderts eine bedeutende Tradition mit Höhepunkten in der emphatischen Lobrede des jungen Goethe *Zum Shakespeares Tag* von 1771, wo die ‚Natürlichkeit‘ von Shakespeares Figuren beschworen wird, oder in Herders *Shakespear*-Aufsatz aus der Sammlung *Von deutscher Art und Kunst* (1773), der mit den erhabenen Worten beginnt: „Wenn bey einem Manne mir jenes ungeheure Bild einfällt: ‚hoch auf einen Felsengipfel sitzend! zu seinen Füßen, Sturm, Ungewitter und Brausen des Meers; aber sein Haupt in den Stralen des Himmels!‘ so ists bei Shakespear!“ (Herder 1773, 73) Während in diesen poetologischen Programmschriften des Sturm und Drang, die Shakespeare als vorbildhaftes Genie verehren, *der Dichter Shakespeare* im Vordergrund steht, versteht sich allerdings FW 98 ausdrücklich als eine Rede „zum Ruhme Shakespeare's, des Menschen“ (452, 3). Freilich bildet hierfür gerade eines

seiner literarischen Werke den Anhaltspunkt, nämlich *The Tragedy of Julius Caesar* (1599), zu der N. schon 1863 einen Schulaufsatz verfasst hatte (vgl. KGW I 3, 15[3], 115–122) und die er in seiner sowohl mit englisch- als auch deutschsprachigen Shakespeare-Ausgaben gut bestückten Privatbibliothek (vgl. NPB 550–557) besaß, und zwar ebenfalls in beiden Sprachen (vgl. Shakespeare o. J., 9, 1–93 und Shakespeare 1853–1855, 4, 3–122).

Obwohl *Julius Caesar* gleich zu Beginn von FW 98 etwas provokant als Shakespeares „beste Tragödie“ (452, 5 f.) bezeichnet wird, erwähnte N. das Stück sonst kaum. Die ‚zweitwichtigste‘ Erwähnung ist wohl EH Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 287, 1–6: „Wenn ich meine höchste Formel für Shakespeare suche, so finde ich immer nur die, dass er den Typus Cäsar concipiert hat. Dergleichen erräth man nicht, – man ist es oder man ist es nicht. Der grosse Dichter schöpft nur aus seiner Realität – bis zu dem Grade, dass er hinterdrein sein Werk nicht mehr aushält ...“ (Vgl. NK 6/2, S. 422 f.) Dagegen behauptet das sprechende Ich in FW 98 allerdings gerade, in Shakespeares Tragödie gehe es eigentlich gar nicht um Cäsar, sondern um Brutus, der hier in eine menschliche Höhe gehoben werde, angesichts derer der Dichter auf eine sehr spezifische Weise sein Werk ‚nicht mehr ausgehalten habe‘: Am Ende des Abschnitts wird nämlich der Umstand, dass in dem Drama Poeten verspottet werden, vom Sprecher als Ausdruck einer „Selbstverachtung“ (453, 2) des Dichters Shakespeare gedeutet. FW 98 gehört damit in die Reihe der ‚dichtungskritischen‘ Abschnitte des Zweiten Buchs.

N. konnte sich über Shakespeare, über den seine Äußerungen insgesamt zwiespältig ausfallen, auch in Stendhals *Racine et Shakespeare* (1854) sowie Victor Hugos *William Shakespeare* (deutsche Übersetzung von 1864) informieren, die er beide besaß. Zu ‚N. und Shakespeare‘ vgl. schon die frühen Arbeiten von Dessoir 1897, Common 1916 und Boyce-Gibson 1917; aus der neueren Forschung siehe Brobjer 2008a, bes. 109–115, Jamet 2008, Large 2009, 12–30, Holbrook 2014 und Félix 2017. Siehe ebenfalls NK KSA 5, 159, 4–11, NK KSA 6, 285, 16–19 u. NK KSA 6 287, 1–26. Speziell zu FW 98 vgl. auch schon Gundolf 1914, 229, für den N. hier „seine eigene Tragödie im Verhältnis zu Wagner“ auf Shakespeares Drama projiziert, während Kaufmann 1982, 456 f. Gundolfs Überlegung verallgemeinert und auch auf eine „Brutus-Krise“ N.s gegenüber Schopenhauer überträgt sowie darüber hinaus für N.s Identifikation mit der „stoische[n] Überzeugung von Brutus“ (ebd., 40) argumentiert. Laut Higgins 2000, 91 zeigt FW 98, dass „Nietzsche admires Shakespeare most of all for transfiguring a murky soul [sc. Brutus] into a hero“. Zittel 2000, 169, Anm. 319 reiht den Abschnitt neben dichtungskritischen Texten wie FW 86 ein, in denen sich N. vermeintlich „selbst mit meint und sein eigenes Poetentum verächtlich macht.“ Als N.s „ausführlichste[] Betrachtungen über den Dramatiker“ Shakespeare

würdigt Large 2009, 13 den vorliegenden Text; vgl. ferner Benoit 2010, bes. 386–390, der FW 98 mit FW 301 aus dem Vierten Buch in Zusammenhang bringt und die Dramenfigur des Brutus mit der des Dichters als Repräsentanten der aktiven und kontemplativen Lebensform konfrontiert. Ähnlich auch Franco 2011, 125, dem zufolge dem Poeten die Freiheit des Tatmenschen Brutus abgehe. Strinz 2019, 41 schließlich will FW 98 als Entwurf einer „regelrechte[n] Poetik des Schelmen und Possenreissers“ lesen. Das Großoktavheft M III 4 enthält eine im Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ zu 452, 2–24 (M III 4, 174), das im selben Zeitraum benutzte Oktavheft N V 7 weitere Entwürfe, die z. T. in den Stellenkommentaren angeführt werden (besonders umfangreich N V 7, 72). Die titellose ‚Reinschrift‘ des Abschnitts in M III 6, 190 f. weist noch etliche Korrekturen und Varianten auf.

452, 3 *zum Ruhme Shakespeare's, des Menschen, zu sagen wüsste*] M III 6, 190: „zu Ehren Shakespeare's des Menschen zu sagen hätte 'würste'“.

452, 5–15 *Ihm hat er seine beste Tragödie geweiht – sie wird jetzt immer noch mit einem falschen Namen genannt –, ihm und dem furchtbarsten Inbegriff hoher Moral. Unabhängigkeit der Seele! – das gilt es hier! Kein Opfer kann da zu gross sein: seinen liebsten Freund selbst muss man ihr opfern können, und sei er noch dazu der herrlichste Mensch, die Zierde der Welt, das Genie ohne Gleichen, – wenn man nämlich die Freiheit als die Freiheit grosser Seelen liebt, und durch ihn d i e s e r Freiheit Gefahr droht: – derart muss Shakespeare gefühlt haben! Die Höhe, in welche er Cäsar stellt, ist die feinste Ehre, die er Brutus erweisen konnte*] Aus dem Herbst 1881 stammt folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Textabschnitt: „Wie hoch Shakesp[eare] von Brutus dachte, zeigt sich darin, wie er Cäsar gezeichnet hat ‚der beste Freund des Brutus‘ – einen solchen und noch dazu ein herrliches Genie, die Zierde der Welt muß man umbringen, wenn er der Freiheit nachtheilig ist – so denkt Shakespeare: die Tragödie muß Brutus heißen: es ist der Glaube Shakesp[eares] an große Menschen.“ (N V 7, 141) Die Bemerkung, eigentlich müsste Brutus der Titelheld sein, geht ausweislich einer brieflichen Äußerung Zelters gegenüber Goethe (Brief vom 30. März 1830) auf Johann Heinrich Voß zurück: „Voß behauptet geradezu: das Stück müsse nicht Jul. Cäsar sondern Brutus heißen; Brutus dieser letzte Römer und Liebling des Dichters sey die Hauptperson“ (Goethe/Zelter 1834, 429; vgl. KSA 14, 251). Als „Hauptperson“ von Shakespeares Stück scheint N. selbst später aber durchaus Cäsar zu betrachten; vgl. das obige Zitat aus EH Warum ich so klug bin 4 (zu Fischer 1875, 291 als möglichem Vorbild-Text hierfür vgl. NK 6/2, S. 423).

452, 5f. *seine beste Tragödie*] Wenngleich Shakespeares *Tragedy of Julius Caesar* schon unmittelbar nach ihrer Uraufführung im Herbst 1599 im Londoner Globe Theatre sehr populär und entsprechend oft zitiert wurde, handelt es sich

bei ihrer entschiedenen Wertung als „beste Tragödie“ Shakespeares, die in 452, 24 f. sogar über den *Hamlet* gestellt wird, doch um ein gewagtes Urteil. Durch die Wirkungsgeschichte lässt es sich jedenfalls keineswegs so eindeutig belegen. Andere Shakespeare-Tragödien können zumindest als deutlich prominenter gelten: neben dem schon genannten *Hamlet* etwa *Romeo und Julia*, *Macbeth* oder *Othello*. Im Shakespeare-Kapitel von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* (vgl. Taine 1878–1880, 3, 463–548), die N. besaß und mit Lesezeichen versah, kommt *Julius Caesar* denn auch nur am Rande vor. Zwar konnte sich N. bei Stendhal 1854a (17 f., 71 u. 88) und Hugo 1864 (19 f., 147, 185, 279 f.) etwas ausführlicher über die Tragödie informieren und hat sich die entsprechenden Stellen teilweise mit Randstrichen oder Eselsohren markiert. Eine Wertung des *Julius Caesar* als „beste Tragödie“ Shakespeares findet sich aber weder bei Stendhal noch bei Hugo.

452, 8 f. *Unabhängigkeit der Seele! – das gilt es hier! Kein Opfer kann da zu gross sein*] In M III 6, 190 korrigiert aus: „Unabhängigkeit! Kein Opfer ist zu hoch“.

452, 9 *seinen liebsten Freund*] M III 6, 190: „seinen Freund“.

452, 12 *nämlich*] Nachträglich in M III 6, 190 eingefügt.

452, 12 *als die Freiheit grosser Seelen*] Nachträglich in M III 6, 190 eingefügt.

452, 13 *durch ihn*] M III 6, 190: „er“.

452, 13 – *derart*] M III 6, 190: „– Die Höhe so der Art“.

452, 17 *diesen Knoten zu zerhauen*] Zur dramentheoretischen „Knoten“-Metapher vgl. auch im Dritten Buch FW 153, wo es freilich nicht, wie im vorliegenden Zusammenhang, um einen figurenpsychologischen, sondern um einen moralphilosophischen Konflikt geht. Die Rede vom Zerhauen des Knotens alludiert den als unlösbar geltenden Gordischen Knoten, den Alexander der Große einfach mit seinem Schwert zerschlagen haben soll.

452, 22 *unbekannt gebliebenen*] Nachträglich in M III 6, 190 eingefügt.

452, 23 *eigener Seele*] M III 6, 190: „eigenem Leben und Seele und, eigener Seele“.

452, 25–28 *die Melancholie des Brutus! – und vielleicht kennt Shakespeare auch diese, wie er jene kannte, aus Erfahrung! Vielleicht hatte auch er seine finstere Stunde und seinen bösen Engel, gleich Brutus!*] In M III 6, 191 f. endete der gesamte Text zunächst so: „die Melancholie des Brutus! – und es war es vielleicht die Shakespeares! Es gab vielleicht auch für ihn einen bösen Geist! Und Größe der Tugend klang vielleicht auch seinem Ohre wie die Musik der nächtlichsten Schwermuth und Vereinsamung!“ N. strich dann die gesamte

Schlussformulierung nach „des Brutus!“ durch und schrieb stattdessen „– und vielleicht kennt Shakespeare auch diese ‘wie er jene kannte!’ Vielleicht hatte auch er seine finstere Stunde und seinen bösen Engel“, gleich Brutus!“ Anschließend erst schrieb er darüber auf der rechten Manuskriptseite den letzten Textteil zur poetologischen Selbstkritik Shakespeares nach dem Gedankenstrich in 452, 28 nieder.

452, 26 *kennt*] In M III 6, 191 und in GoA V, 129 steht: „kannte“.

452, 30 *des Brutus*] Nachträglich in M III 6, 191 eingefügt.

452, 32–453, 1 *Zweimal hat er in ihr einen Poeten vorgeführt und zweimal eine solche ungeduldige und allerletzte Verachtung über ihn geschüttet*] Bei den zwei gemeinten Stellen aus Shakespeares Tragödie *Julius Cäsar* handelt es sich um die kurze Szene III/3, auf die FW 98 nicht näher eingeht, sowie um die im Fortgang des Textes eigens thematisierte und zitierte Szene IV/3. In ersterer Szene, die nach der Ermordung Cäsars durch die Verschwörer um Brutus spielt, tritt „Cinna der Poet“ auf (Shakespeare 1853–1855, 4, 80), der den gleichen Namen wie einer der Verschwörer trägt. Als er einigen aufgebrachten römischen Bürgern seinen Namen nennt, entspinnt sich folgende Wechselrede, die das tragische Geschehen komisch auflockert: „Erster Bürger. Reißt ihn in Stücke! Er ist ein Verschworner. / Cinna. Ich bin Cinna der Poet! Ich bin Cinna der Poet! / Vierter Bürger. Zerreißt ihn für seine schlechten Verse! Zerreißt ihn für seine schlechten Verse! / Cinna. Ich bin nicht Cinna der Verschworne. / Vierter Bürger. Es thut nichts: sein Name ist Cinna; reißt ihm den Namen aus dem Herzen und laßt ihn laufen. / Dritter Bürger. Zerreißt ihn! zerreißt ihn! Kommt, Brände! Heda, Feuerbrände! Zum Brutus! zum Cassius! Steckt alles in Brand!“ (Ebd., 81) Vgl. hierzu auch Pothén 2002, 79 f.

453, 1f. *dass es wie ein Schrei klingt, – wie der Schrei der Selbstverachtung.*] Eine von KSA 14, 251 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ gestaltet diese Selbstkritik des Dichters noch ausführlicher: „dass es wie ein Schrei klingt und wirkt – als ob er uns sagte: Was bin ich, werft doch den Dichter hinaus! Ich Wurm mit aller meiner Weisheit und Anmaßung! Warum zertritt man mich nicht! Ich bin zum Zertreten – hier im Angesicht des Brutus!“

453, 2–7 *Brutus, selbst Brutus verliert die Geduld, als der Poet auftritt, eingebildet, pathetisch, zudringlich, wie Poeten zu sein pflegen, als ein Wesen, welches von Möglichkeiten der Grösse, auch der sittlichen Grösse, zu strotzen scheint und es doch in der Philosophie der That und des Lebens selten selbst bis zur gemeinen Rechtschaffenheit bringt.*] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 66: „Br[utus], selbst Br[utus] verliert die Geduld als der Poet mit seiner Weisheit und Anm[äßung] Zudringlichkeit herankommt.“ Bei dem kurzen, ebenfalls komisierenden Auf-

tritt des diesmal namenlos bleibenden Poeten in *Julius Cäsar* IV/3 spielt dieser sich als Versöhner und Schlichter zwischen den Feldherren Brutus und Cassius auf, die im Bürgerkrieg gegen die Anhänger des ermordeten Cäsar zwar auf derselben Seite kämpfen, jedoch in Streit miteinander geraten waren. Der „Poet“ drängt sich in besagter Szene mit den Worten „Laßt mich hinein, ich muss die Feldherrn sehn. / Ein Zank ist zwischen ihnen: 's ist nicht gut, / Daß sie allein sind“ (Shakespeare 1853–1855, 4, 93) in das Heereszelt, in dem sich die beiden gerade aufhalten, und fordert sie in belehrendem Ton auf, sich zu versöhnen: „Schämt ihr euch nicht, Ihr Feldherrn? Was beginnt Ihr? / Liebt euch, wie sichs für solche Männer schickt: / Fürwahr, ich hab' mehr Jahr' als ihr erblickt.“ (Ebd., 94) Diese Ermahnung läuft aber schon deshalb ins Leere, weil sie zu spät kommt: Brutus und Cassius haben sich kurz vorher bereits wieder versöhnt. Entsprechend quittiert Cassius die poetischen Worte mit dem Ausruf: „Ha, ha! wie toll der Cyniker nicht reimt!“ Und Brutus fährt den Poeten an: „Ihr Schlingel, packt euch!“ (Ebd.)

453, 3 *auftritt*] In M III 6, 191 korrigiert aus: „hinzukommt“.

453, 6 *doch*] Fehlt in M III 6, 191.

453, 7–9 „*Kennt er die Zeit, so kenn' ich seine Launen, – fort mit dem Schellen-Hanswurst!*“ – *ruft Brutus*] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 66: „Kennt er die Zeit, so kenn ich seine Launen – sagte Br[utus] vom Poeten – Brutus war Philosoph“. Das Zitat aus der Szene IV/3 von Shakespeares *Julius Caesar* lautet in der Übersetzung von August Wilhelm Schlegel, die N. gelesen hat, etwas anders: „Kennt er die Zeit, so kenn ich seine Laune. / Was soll der Krieg mit solchen Schellennarren.“ (Shakespeare 1853–1855, 4, 94) Möglicherweise hat N. aus dem Gedächtnis und deshalb abweichend zitiert (zum Fortleben von N.s Wortlaut vgl. Conrad 1887, 679). Mit dieser Antwort von Brutus auf die Bemerkung von Cassius, die Rede des Poeten zu ertragen, denn „seine Weis' ist so“ (Shakespeare 1853–1855, 4, 94), ist übrigens dessen kurzer Auftritt in der Tragödie auch schon wieder beendet. Der Dichter als Narr ist eine Figur, die bei N. häufiger begegnet, nicht selten aber auch in affirmativer Form. Deutlich positiver erscheint der Dichter/Künstler mit der „Schellenkappe“ (465, 4) beispielsweise als Identifikationsfigur des sprechenden Wir im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107. Die ‚Zwiespältigkeit‘ des Dichters als „Schellen“-Narr betont ausgehend von FW 98 auch Vivarelli 2016, 49, die „dahinter [...] noch eine weitere Anspielung“ vermutet, nämlich auf Heines Gedicht *Reinigung* aus dessen *Nordsee*-Zyklus, wo das lyrische Ich „die Schellenkappe der Torheit / Die so lange mein Haupt umklingelt“ (Heine 1861–1866, 15, 329), fortwerfen möchte.

453, 8f. *fort mit dem Schellen-Hanswurst!]* In Cb2, 119 mit rotem Randstrich markiert: „fort mit den Schellen – Hanswurst!“

453, 9f. *Man übersetze sich diess zurück in die Seele des Poeten, der es dichtete.]* In M III 6, 191 hatte N. nach diesem Satz zunächst noch mit Bleistift die folgenden Sätze hinzugefügt, dann aber wieder gestrichen, welche die geforderte Rückübersetzung „in die Seele“ Shakespeares nicht dem Leser überlassen, sondern gleich selbst leisten: „– Auch dieser Freudebringer der Menschheit litt an der Selbstverachtung! An der Verachtung der Freuden, die er brachte!“ In Wagners *Beethoven-Festschrift* von 1870, die N. gut kannte, kommt der Poeten-Auftritt in *Julius Cäsar* IV/3 ebenfalls zum Tragen, um eine Analogie zwischen Shakespeare und Beethoven zu konstruieren. Allerdings zieht Wagner daraus keineswegs den Schluss der „Selbstverachtung“, sondern sieht darin vielmehr einen selbstbewussten Ausdruck von Shakespeares Überlegenheit als Dramatiker über alle Dichter: „Wie weit Shakespeare über den eigentlichen Dichter erhaben war, drückt sich bei der ungemeinen Wahrscheinlichkeit jedes Zuges seiner Darstellungen oft schroff genug aus, wenn der Poet, wie z. B. in der Scene des Streites zwischen Brutus und Cassius (im Julius Cäsar), geradesweges als ein albernes Wesen behandelt wird; wogegen wir den vermeintlichen ‚Dichter‘ Shakespeare nirgends antreffen als im eigensten Charakter der Gestalten selbst, die in seinen Dramen sich vor uns bewegen.“ (Wagner 1871–1873, 9, 129)

99.

Die Anhänger Schopenhauer's.] Ausgehend von der Parallelisierung eines vermeintlichen völkercundlich verbürgten Einflussgesetzes beim Kontakt zwischen ‚höheren‘ und ‚niederen‘ Kulturen mit der Auswirkung Schopenhauers auf seine Anhänger (453, 12–26), verläuft der Gedankengang des vorliegenden Abschnitts in zwei Hauptschritten, die in sich gegenläufig gebaut sind: Nachdem Schopenhauer zunächst ausdrücklich gewürdigt und sodann kritisiert wird (453, 26–455, 2), beginnt eine Reflexion auf seinen Anhänger Richard Wagner – andere Schopenhauer-Anhänger finden ungeachtet des Plurals im Titel keine Erwähnung – polemisch, um dann scheinbar konzilient zu enden (455, 2–457, 18). Bei dem ersten Hauptteil handelt es sich um eine der ausführlichsten Auseinandersetzungen mit Schopenhauer in N.s Werk nach seiner frühen Phase, die noch weitgehend von der Orientierung an Schopenhauer (und Wagner) bestimmt war. Auf das Lob der „unsterblichen Lehren“ (454, 3) Schopenhauers folgt die Rede von den „mystischen Verlegenheiten und Ausflüchte[n] Schopenhauer's, an jenen Stellen, wo der Thatsachen-Denker sich vom

eitlen Triebe, der Enträthseler der Welt zu sein, verführen und verderben liess“ (454, 7–10; vgl. auch M 547, KSA 3, 317 f.), was an mehreren Beispielen festgemacht wird. Diese Schopenhauer-Kritik ist allerdings keine originale Leistung N.s, sondern sie findet sich, wie schon Morillas/Morillas 2012 nachweisen konnten, in nahezu exakt übereinstimmender – und sogar noch ausführlicher – Form bereits in Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* von 1876, die N. gleich im Erscheinungsjahr erworben hatte (NPB 375). Mit Blick auf FW 99 hat bereits – wenn auch noch ohne dies im Einzelnen durch Textbelege nachzuweisen – Max Seiling im Jahr 1899 zu bedenken gegeben, „daß Nietzsche von Mainländer und dessen 1876 erschienenem Hauptwerk über Schopenhauer, d. h. über dessen ‚Irrtümer‘, ‚belehrt worden‘ sei“ (zitiert nach Kr I, 566). Vgl. hierzu Müller-Seyfarth 1999, 326 u. 330.

Im zweiten Hauptteil des Textes findet zunächst eine Abrechnung mit dem Schopenhauer-Anhänger Wagner statt, der von Schopenhauer nur die „Laster und Ausschweifungen“ (454, 34) übernommen habe (laut Benne 2005, 122 setzt sich hier N., den er mit dem sprechenden Wir identifiziert, „nicht nur mit Wagner, sondern auch mit seinen eigenen frühen Positionen auseinander“). Im Verlauf dieses Teils verändert sich der Sprechgestus dann allerdings und wird zunehmend wohlwollender. Das Sprecher-Wir gibt sich sogar als „Jünger“ (456, 30) Wagners zu erkennen und beschließt, diesem vor allem insofern „treu“ (456, 28) zu bleiben, als es sich selber „treu bleiben“ (456, 30) will. In der älteren Forschung hat man FW 99 deshalb als Dokument einer ‚inneren‘ Versöhnung N.s mit Wagner betrachtet. Vgl. Baeumler 1930, 332, der FW 99 eine „ruhige Auseinandersetzung mit [...] Richard Wagner“ bescheinigt, die von „versöhnliche[r] Stimmung“ getragen sei: „Der Ton dieser Abhandlung zeigt, daß Nietzsche innerlich alles überwunden hat, was noch an Bitterkeit zurückgeblieben sein konnte.“ Die „Vollendung“ dieser ‚Aussöhnung mit Wagner‘ erblickt Baeumler in FW 279. Baeumler folgend auch Wuthenow 1982, 312 f. Ambivalenzen betont dagegen schon Kaufmann 1948, 479 (vgl. auch Kaufmann 1982, 464), und nach Franco 2011, 125 f. verdeutlicht der Text, dass „Nietzsche prefers the pre-Schopenhauerian Wagner“, während er den späteren Wagner ablehne. Am skeptischsten macht Vivarelli 2015, 84 geltend, dass FW 99 nur „mit einer scheinbaren Huldigung der Kunst Wagners“ schließt. Zur Auseinandersetzung mit Schopenhauer vgl. Clark 2015, 213–216, hier 214, für die der Text zeigt, dass „Nietzsche locates his debt to Schopenhauer in matters of substance, and the similarity between his own philosophy and Schopenhauer’s not where it is often found – in the relationship between Schopenhauer’s will and Nietzsche’s metaphysical-sounding doctrine of the will to power – but rather in the empiricist tendencies of both philosophies.“ In der Tat spielt der ‚Wille zur Macht‘ in FW 99 (anders als Kaufmann 1982, 220 insinuiert) keinerlei

Rolle, wenn hier Schopenhauers Willensbegriff attackiert wird. Auf die Schopenhauer-Kritik konzentriert sich auch Morgenstern 2016, 89 f., der aber zugleich festhält, dass die „kritischen Einwände gegen Schopenhauers Metaphysik und Ethik“ bestimmte „erkenntnistheoretische Konzepte“ unberührt lassen. Dass der Text in dieser Hinsicht positiv „auf Charakteristika Schopenhauers zurück[greift]“, die „teilweise zuvor bereits in UB III SE als positive Eigenschaften“ dargestellt wurden, hebt Neymeyr in NK 1/4, S. 16 hervor. FW 99 gehört von früh an zu den bekanntesten bzw. am häufigsten besprochenen Abschnitten des Zweiten Buchs; vgl. auch schon Hauff 1904, 28 f., Bélart 1907, 36, Grau 1958, 70, Notter 1986, 93 f., Schmidt 1988, 17, Barbera 1994, 217 f., Mandel 1998, 153, Poljakova 2010, 139 und Müller-Seyfarth 2011, 234.

Eine von N. überarbeitete ‚Vorstufe‘ zum Beginn von FW 99 steht in M III 1, 60. Im Korrekturbogen Cb, 119–124 hat N. noch mehrere Änderungen vorgenommen und auf zwei handschriftliche ‚Beiblätter‘ (D 16, 13 u. 14) verwiesen, die mehrere Ergänzungen zu dem Text enthalten (vgl. hierzu auch Brusotti 2016b, 205 f.). In den folgenden Stellenkommentaren finden diese Berücksichtigung.

453, 12–26 *Was man bei der Berührung von Cultur-Völkern und Barbaren zu sehen bekommt: dass regelmässig die niedrigere Cultur von der höheren zuerst deren Laster, Schwächen und Ausschweifungen annimmt, von da aus einen Reiz auf sich ausgeübt fühlt und endlich vermittelt der angeeigneten Laster und Schwächen Etwas von der werthhaltigen Kraft der höheren Cultur mit auf sich überströmen lässt: – das kann man auch in der Nähe und ohne Reisen zu Barbaren-Völkern mit ansehen, freilich etwas verfeinert und vergeistigt und nicht so leicht mit Händen zu greifen. Was pflegen doch die Anhänger Schopenhauer's in Deutschland von ihrem Meister zuerst anzunehmen? – als welche, im Vergleich zu dessen überlegener Cultur, sich barbarenhaft genug vorkommen müssen, um auch durch ihn zuerst barbarenhaft fascinirt und verführt zu werden.* In dieser Passage, die das alte anthropologische Stereotyp eines hierarchischen Verhältnisses zwischen ‚höheren Kultur-‘ und ‚niederen Barbaren-Völkern‘ aufruft, das FW 147 und FW 149 im Dritten Buch auf je unterschiedliche Weise erneut bemühen, wird unter Berufung auf angeblich ‚regelmäßig‘ anzustellende ethnographische Beobachtungen behauptet, dass es letztlich zu einer kulturellen ‚Aufwertung‘ der ‚Barbaren‘ durch die Übernahme von „Laster[n] und Schwächen“ der „höheren Cultur“ kommt. In diesem Fall geht es um einen scheinbar ethnographisch abgesicherten Vergleichsmaßstab für das, was sich zwischen Schopenhauer, der die „überlegene[] Cultur“ verkörpert, und seinen Anhängern wie Wagner, die sich zunächst „barbarenhaft“ verhalten, abspielt (vgl. hierzu Vivarelli 2015, bes. 84 und Kaufmann 2020b, 128 f.). Allerdings schildert der Text im weiteren Verlauf nur, welche philosophischen „Laster“

der Schopenhauer-Anhänger Wagner übernommen habe, darunter den „Hass gegen die Juden“ (456, 4 f.) sowie die Verschränkung von „Christenthum“ und „Buddhismus“ (456, 8). Zwar erscheint der ‚Barbar‘ Wagner am Ende des Abschnitts als Künstler „in unschuldiger Selbstigkeit“ gerechtfertigt (457, 7). Wie das mit einem Überströmen „der werthhaltigen Kraft der höheren Cultur“ Schopenhauers zusammenhängen soll, bleibt jedoch ziemlich unklar. Der Vergleich mit der vorgeblich empirisch bestätigten Konsequenz des Kulturkontakts zwischen ‚Zivilisierten‘ und ‚Barbaren‘, mit der der Text begann, geht am Ende nicht wirklich auf. Vgl. auch Clark 2015, 215, die mit richtigem Gespür über die Eingangspartie des Textes bemerkt, dass in dessen weiterem Verlauf nur gezeigt werde, „that his [sc. Schopenhauers] German followers [bzw. Wagner] initially accepted only the vices and weaknesses of Schopenhauer’s higher culture. Nothing is done to illustrate its second part: that the vices eventually led to an appreciation and acceptance of what was truly of value in that culture.“

453, 22 *Schopenhauer’s*] Sperrdruckanweisung in Cb1, 120.

453, 26 *werden.*] In Cb1, 120 korrigiert aus: „werden?“

453, 30–32 *und ihn dazu zwang, sich auch in seinen Schriften beständig und fast in jedem Punkte zu widersprechen?*] Einfügung „1“ in Cb1, 120 von „Beiblatt“ D 16, 13; steht auch in Cb2, 120 am Seitenrand. Löw 1984, 138, Anm. 55 bemerkt inhaltlich dazu, dass sich dies ebenfalls auf N. beziehen lässt, was dieser selbst auch affirmativ getan habe: „auch Nietzsche denkt zwar heute so, morgen anders; und doch ‚spricht der Anschein des beständigen Sich-Widersprechens noch nicht gegen die Berechtigung unseres Zweifels‘“, wie Löw aus NL 1885, 40 [20], 637, 22–24 = KGW IX 4, W I 7, 68, 32–36 zitiert.

454, 1 *christlichen Gottes*] In Cb1 sowie Cb2, 120 korrigiert aus: „Christenthums“.

454, 3–6 *Oder seine unsterblichen Lehren von der Intellectualität der Anschauung, von der Apriorität des Causalitätsgesetzes, von der Werkzeug-Natur des Intellekts und der Unfreiheit des Willens?*] Einfügung „2“ in Cb1, 120 von D 16, 13. Einfügungszeichen an entsprechender Stelle auch in Cb2, 120.

454, 4 *Intellectualität der Anschauung*] Während Schopenhauer die „intellektuelle Anschauung“, die in der idealistischen Philosophie Fichtes und Schellings eine wichtige Rolle spielt, als „absolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei“ ablehnt (Schopenhauer 1873–1874, 2, XX), stellt er die „eigentlich von mir, in Folge der Kantischen Lehre, zuerst dargelegte [] Intellektualität der Anschauung“ als eine seiner Grundlehren heraus (Schopenhauer 1873–1874, 3, 24). Im Vergleich zur „intellectuelle[n] An-

schauung“ (Fichte 1845–1846, 1, 463) der Idealisten, die im Grunde der Aufhebung von Kants Unterscheidung zwischen ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Verstand‘ bzw. ‚Vernunft‘ sowie damit auch zwischen ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ dient, ist Schopenhauers Theorem von der „Intellektualität der Anschauung“ ein sehr viel bescheideneres Konzept. In *Die Welt als Wille und Vorstellung* erläutert er es wie folgt: „Daß beim Sehen der Uebergang von der Wirkung zur Ursache ganz unbewußt geschieht, und dadurch der Schein entsteht, als wäre diese Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der sinnlichen Empfindung allein, ohne Verstandesoperation, bestehende, dies hat seinen Grund theils in der hohen Vollkommenheit des Organs, theils in der ausschließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieser letzteren leitet der Eindruck selbst schon auf den Ort der Ursache hin, und da das Auge alle Nüancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verstand die Entfernung schätzt, auf das Feinste und mit Einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; so geschieht, bei Eindrücken auf diesen Sinn, die Verstandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche sie so wenig zum Bewußtseyn kommen läßt, wie das Buchstabiren beim Lesen; wodurch also der Schein entsteht, als ob schon die Empfindung selbst unmittelbar die Gegenstände gäbe. Dennoch ist, gerade beim Sehen, die Operation des Verstandes, bestehend im Erkennen der Ursache aus der Wirkung, am bedeutendsten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeschaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, in Folge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberste unten, eintrifft, bei Verfolgung der Ursache desselben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgestellt, oder, wie man sich ausdrückt, sehen wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt steht; vermöge jener Verstandesoperation endlich werden [...] Größe und Entfernung in unmittelbarer Anschauung von uns abgeschätzt. Ich habe dies Alles, wie auch die Beweise, welche die Intellektualität der Anschauung unwiderleglich darthun, schon 1816 auseinandergesetzt in meiner Abhandlung ‚Ueber das Sehn und die Farben‘, (in zweiter Auflage 1854 [...]) mit bedeutenden Vermehrungen aber in der fünfzehn Jahre spätern und verbesserten Lateinischen Bearbeitung derselben, welche, unter dem Titel *Theoria colorum physiologica eademque primaria*, im dritten Bande der von Justus Radius 1830 herausgegebenen *Scriptores /29/ ophthalmologici minores* steht, am ausführlichsten und gründlichsten jedoch in der zweiten (und dritten) Auflage meiner Abhandlung ‚Ueber den Satz vom Grunde‘, § 21.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 28 f.)

454, 4 f. *Apriorität des Causalitätsgesetzes*] Schopenhauers Theoreme von der „Intellektualität der Anschauung“ und der „Apriorität des Kausalitätsgesetzes“ sind eng miteinander verbunden. Im zweiten Band seiner *Welt als Wille und*

Vorstellung betont Schopenhauer diese Zusammengehörigkeit „der Apriorität des Kausalitätsgesetzes und der Intellektualität der empirischen Anschauung“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 43), für die er auf § 21 der zweiten Auflage seiner Dissertationsschrift *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund* verweist. Gegen den kantischen Beweis von der Apriorität des Kausalitätsgesetzes in der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. AA III, 166–180), dem er „Unrichtigkeit“ bescheinigt, stellt Schopenhauer einen Beweis, der auf dem Bewusstsein von der Außenwelt basiert: „Wirklich liegt eben in der Nothwendigkeit eines von der empirisch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Kausalität vor aller Erfahrung uns bewußt ist.“ Schopenhauer erblickt einen „mächtigen Unterschied [...] zwischen der bloßen Sinnesempfindung und der Anschauung einer objektiven Welt“, betont die „weite Kluft, die zwischen beiden liegt“, und hält fest: „über diese führt allein das Gesetz der Kausalität, welches aber zu seiner Anwendung die beiden andern ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, voraussetzt. Allererst mittelst dieser drei im Verein kommt es zur objektiven Vorstellung. Ob nun die Empfindung, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entsteht durch den Widerstand, den die Kraftäußerung unserer Muskeln /44/ erleidet, oder ob sie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u.s.f. entsteht, ist im Wesentlichen einerlei: immer bleibt die Empfindung ein bloßes Datum für den Verstand, welcher allein fähig ist, sie als Wirkung einer von ihr verschiedenen Ursache aufzufassen, die er nunmehr als ein Aeüßerliches anschaut, d.h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form Raum versetzt, als ein diesen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne diese intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müssen, könnte nimmermehr aus einer bloßen Empfindung innerhalb unserer Haut die Anschauung einer objektiven Außenwelt entstehen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 43 f.) In FW 357 ist es dann freilich nicht Schopenhauer, sondern Kant, der für seine transzendentalphilosophische „Grenzabsteckung“ (598, 23) des apriorischen Kausalitätsbegriffs gerühmt wird; zur Infragestellung des Konzepts der Kausalität überhaupt vgl. im Dritten Buch Abschnitt FW 112.

454, 5 *Werkzeug-Natur des Intellekts*] Schopenhauer konstatiert im zweiten Band seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* – und behauptet selbstbewusst, diese Einsicht sei eine bahnbrechende Neuerung in der Geschichte der Philosophie –, dass „der Wille stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweist“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 222). Daher nennt Schopenhauer den

„Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja ein bloßes Werkzeug zum Dienste des Ersteren“ (ebd., 229). In einem nachgelassenen Notat N.s aus dem Jahr 1880 wird daraus die perennierende Unfreiheit des Intellekts gefolgert: „Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr, er wird nie frei. Er schärft sich im Kampf der verschiedenen Triebe, und verfeinert die Thätigkeit jedes einzelnen Triebes dadurch. In unserer größten Gerechtigkeit und Redlichkeit ist der Wille nach Macht, nach Unfehlbarkeit unserer Person: Skepsis ist nur in Hinsicht auf alle Autorität, wir wollen nicht düpirt sein, auch nicht von unseren Trieben! Aber was eigentlich will denn da nicht? Ein Trieb gewiß!“ (NL 1880, 6[130], KSA 9, 229)

454, 9f. *wo der Thatsachen-Denker sich vom eitlen Triebe, der Enträthseler der Welt zu sein, verführen und verderben liess*] Unter der Überschrift „Die Tyrannen des Geistes“ benutzte N. die Welt-Enträtsler-Formel bereits in M 547, dort allerdings ohne direkten Schopenhauer-Bezug, sondern zur Kennzeichnung des bisherigen Denker-Typus, dessen Ablösung durch einen neuen, weniger präventösen Denker-Typus der Text ankündigt. Dabei setzt N. jene Formel aber noch zitathaft in Anführungszeichen: „Der gränzenlose Ehrgeiz und Jubel, der ‚Enträthsler der Welt‘ zu sein, machte die Träume des Denkers aus“ (KSA 3, 318, 1f.). Dass es die Aufgabe des Philosophen sei, „die uns [...] vor-/201/liegende Welt, zu enträthseln“, hatte Schopenhauer in dem Kapitel „Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ (hierzu NK 494, 22–24) des zweiten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung* formuliert (Schopenhauer 1873–1874, 3, 200 f.).

454, 10–31 *die unbeweisbare Lehre von Einem Willen („alle Ursachen sind nur Gelegenheitsursachen der Erscheinung des Willens zu dieser Zeit, an diesem Orte“, „der Wille zum Leben ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, ganz und ungetheilt vorhanden, so vollständig, wie in Allen, die je waren, sind und sein werden, zusammengenommen“), die Leugnung des Individuums („alle Löwen sind im Grunde nur Ein Löwe“, „die Vielheit der Individuen ist ein Schein“; sowie auch die Entwicklung nur ein Schein ist: – er nennt den Gedanken de Lamarck’s „einen genialen, absurden Irrthum“), die Schwärmerei vom Genie („in der ästhetischen Anschauung ist das Individuum nicht mehr Individuum, sondern reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntniss“; „das Subject, indem es in dem angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, ist dieser Gegenstand selbst geworden“), der Unsinn vom Mitleide und der in ihm ermöglichten Durchbrechung des principii individuationis als der Quelle aller Moralität, hinzugerechnet solche Behauptungen „das Sterben ist eigentlich der Zweck des Daseins“, „es lässt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, dass eine magische Wirkung nicht auch sollte von einem bereits Gestorbe-*

nen ausgehen können“] Einfügung „3“ in Cb1, 120 von D 16, 13 f.; im Korrekturbogen stattdessen gestrichen: „die unbewiesene Lehre vom Willen zum Leben als dem Dinge an sich, die Schwärmerei vom Genie und der Unsinn vom Mitleide als der Wurzel aller Moralität“. Streichung dieser Partie auch in Cb2, 120.

454, 10–16 *die unbeweisbare Lehre von Einem Willen* („alle Ursachen sind nur Gelegenheitsursachen der Erscheinung des Willens zu dieser Zeit, an diesem Orte“, „der Wille zum Leben ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, ganz und ungetheilt vorhanden, so vollständig, wie in Allen, die je waren, sind und sein werden, zusammengenommen“) Die „unbeweisbare Lehre“ von der Einheit des Willens bildet den ersten der insgesamt fünf in diesem Text exemplarisch vorgebrachten Haupteinwände gegen Schopenhauer (es folgen: die Leugnung der Individualität, die Leugnung der Entwicklung, die Lehre vom Genie sowie die Mitleidsethik). Sowohl in der gewichtenden Reihenfolge als auch in der Auswahl der Beispiel-Zitate folgt FW 99 der Schopenhauer-Kritik in Philipp Mainländers Werk *Die Philosophie der Erlösung* (1876). Zu N.s erstem Kritikpunkt vgl. folgende Stellen daraus: „An der Spitze der Grundirrtümer stehen die Gelegenheitsursachen. Sie verdichten sich in der Ethik zum crassesten Occasionalismus [...]. Schopenhauer [...] schrieb: ‚Die Zeugung [...] ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung des Willens zu dieser Zeit, an diesem Ort.‘ (W.a.W.u.V. I § 60] 387)“ (Mainländer 1876, 537). Schopenhauer wird hier also nicht nur aus zweiter Hand, sondern auch recht frei zitiert. Das zweite Schopenhauer-Zitat – diesmal wortgetreu wiedergegeben – findet sich ebenfalls bei Mainländer, ebd., 477; es stammt aus *Parerga und Paralipomena* II § 115, Kap. VIII: „Der Wille zum Leben, ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, ganz und ungetheilt vorhanden, so vollständig, wie in allen, die je waren, sind und seyn werden, zusammen genommen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 236) Zur Kritik an Schopenhauers Willens-Lehre vgl. bereits MA II VM 5, KSA 2, 382 f.

In der Frühphase seines Denkens hatte N. selbst Schopenhauers Lehre von dem *einen* Willen adaptiert. So ist in GT wiederholt die Rede von dem „Ur-Einen“ (etwa in GT 1, KSA 1, 30, 1 f.), in das der ‚dionysisch‘ Begeisterte durch die rauschhafte Aufhebung der Individualität eingehe (vgl. hierzu NK 1/1, S. 121 f.). Die früher mithin ebenfalls von Schopenhauer übernommene – und um die Konzeption des ‚Dionysischen‘ erweiterte – Vorstellung von der Scheinhaftigkeit des *principium individuationis* bildet den nächsten Punkt der nunmehr in FW 99 geäußerten Schopenhauer-Kritik.

Obwohl in FW 99 Schopenhauers Lehre von dem ‚Einen Willen‘ als Grundirrtum verworfen wird, findet sich in mehreren Schriften N.s aus der Zeit nach FW, beginnend mit Za, die sogenannte ‚Lehre‘ vom ‚Willen zur Macht‘ (vgl.

NK 585, 29–586, 2). Dieser wird mitunter sehr wohl als ‚Ein Wille‘ gedacht, der das generelle Wesen der Welt, das Sein alles Seienden bilde, so etwa in dem vieldiskutierten Text JGB 36, wo der *eine* „Wille zur Macht“ ähnlich wie bei Schopenhauer als etwas unmittelbar Evidentes gedacht wird. Es heißt dort: „Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – [...] – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem.“ (KSA 5, 55, 23–34) Entscheidend ist freilich zu berücksichtigen, dass damit (wie des Öfteren bei N.) überhaupt keine ‚zurechenbare‘ Aussage gemacht, sondern lediglich ein philosophisches Gedankenexperiment im hypothetischen Modus des Konditionalis angestellt wird, das überdies zu einem tautologisch anmutenden Ergebnis gelangt (vgl. hierzu NK 5/1, S. 272–286).

454, 16–18 *die Leugnung des Individuums* („alle Löwen sind im Grunde nur Ein Löwe“, „die Vielheit der Individuen ist ein Schein“) Vgl. Mainländer 1876, 480 f.: „Alle lebenden Löwen seien im Grunde nur Ein Löwe. Wo ist nun diese Eine Objektivation Löwe? Wo hält sie sich auf? Sie ist, nach Schopenhauer, in jedem einzelnen Löwen /481/ ganz enthalten; dann aber ist dies doch wieder nicht der Fall: sie ist hinter allen Löwen, mit einem Wort, sie ist überall und nirgends, oder auch die Sache ist einfach transscendet, für menschliches Denken unbegreiflich.“ Die Bezugsstelle stammt aus § 41 des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* (Schopenhauer 1873–1874, 3, 552). Ferner Mainländer 1876, 476: „Nicht nur ist, nach Schopenhauer, die Vielheit der Individuen ein Schein, sondern auch die Gattung“; kurz zuvor zitiert Mainländer die erste Zeile von § 20 des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* (Schopenhauer 1873–1874, 3, 277). In GT hatte N. selbst noch mit Schopenhauer die Individualität als einen aufzuhebenden Schein betrachtet, der den „im Schleier der Maja befangenen Menschen“ täuscht (GT 1, KSA 1, 28, 10 f.). Während aber Schopenhauer die Durchbrechung des *principium individuationis* durch Askese proklamierte, führte N. hierfür den dionysischen Rauschzustand ein: „Wenn wir [...] die wonnevolle Verzückerung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so thun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen“ (GT 1, KSA 1, 28, 28–32).

454, 18–20 sowie auch die Entwicklung nur ein Schein ist: – er nennt den Gedanken de Lamarck's „einen genialen, absurden Irrthum“] Vgl. Mainländer 1876, 486. Dort heißt es über Schopenhauers Angriff auf „die großartige Descendenztheorie de Lamarck's [...], aus welcher bekanntlich der Darwinismus hervorgegangen ist“: „Natürlich findet sie keine Gnade vor seinen Augen. Er belächelt mitleidig die Annahme de Lamarck's, daß die Arten allmählich, im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien und legt den ‚genialen, absurden Irrthum‘ dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last: / ‚Daher konnte de Lamarck seine Konstruktion der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Succession.‘“ (Vgl. hierzu Schopenhauer 1873–1874, 4/1, 44) Die in FW 99 übernommene Formel vom „genialen, absurden Irrthum“ Lamarcks ist kein wörtliches Schopenhauer-Zitat; bei diesem heißt es: „ein genialer Irrthum, der ihm, trotz aller darin liegenden Absurdität, noch Ehre macht.“ (Ebd.)

454, 20–25 die Schwärmerei vom Genie („in der ästhetischen Anschauung ist das Individuum nicht mehr Individuum, sondern reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntniß“; „das Subject, indem es in dem angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, ist dieser Gegenstand selbst geworden“) Mainländer 1876, 501 zitiert folgende Stelle aus § 34 des ersten Bandes von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*: „dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses / Subject der Erkenntniß.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 210 f.) Und direkt danach folgt bei Mainländer – wie dann auch in FW 99 – das zweite Zitat aus demselben Paragraphen: „so ist auch das Subject, indem es im angeschauten Gegenstande ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 212, zitiert bei Mainländer 1876, 501).

Das Original-Zitat finden sich in einer Passage aus Schopenhauers Werk, die hier zum Vergleich vollständig zitiert sei: „Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch

immer; indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d.h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses /211/ Subjekt der Erkenntniß.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 210 f.; nur den Schluss – „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß“ – zitiert N. erneut in GM III 12, 365, 3 f.; vgl. NK 5/2, S. 471 f.)

Man sieht also: Auch hier folgt FW 99 – mit leichten Änderungen des Wortlauts – der Auswahl und Reihenfolge der Zitate bei Mainländer. Und auch hier ließe sich die Kritik an der „mystischen“ (454, 7) Vorstellung Schopenhauers auf N.s eigenes Frühwerk beziehen: Die ‚Genie-Schwärmerei‘ vom reinen, willen- und zeitlosen Erkenntnis-Subjekt findet sich ebenfalls in GT; in Kapitel 5 weist N. dort – noch ganz aus der Perspektive von Schopenhauers Genie-Ästhetik – die hegelsche These von der Subjektivität der lyrischen Poesie zurück, „weil wir den subjectiven Künstler nur als schlechten Künstler kennen und in jeder Art und Höhe der Kunst vor allem und zuerst Besiegung des Subjectiven, Erlösung vom ‚Ich‘ und Stillschweigen jedes individuellen Willens und Gelüstern fordern, ja ohne Objectivität, ohne reines interesseloses Anschauen nie an die geringste wahrhaft künstlerische Erzeugung glauben können.“ (KSA 1, 42, 33–43, 6; vgl. NK 1/1, S. 157 f.)

454, 25–27 *der Unsinn vom Mitleide und der in ihm ermöglichten Durchbrechung des principii individuationis als der Quelle aller Moralität* Dieser Einwand gegen Schopenhauers Mitleids-Ethik, der nicht von Mainländer stammt, sondern in N.s Schriften schon seit MA wiederholt formuliert wurde, ist von zentraler Bedeutung für die bei ihm artikulierte Schopenhauer- und – generell – Moral-Kritik. Selbst in der Frühphase, die ansonsten noch weitgehend im Zeichen Schopenhauers stand, hatte N. dessen Theorie des Mitleids nicht übernommen. Laut Schopenhauer kommt in der Empfindung des Mitleids, das er zum „Fundament der Moral“ (Schopenhauer 1873–1874, 4, 232 f.) erhebt, die intuitive Einsicht des Mitleidenden zum Ausdruck, dass er im innersten Wesen

(d. i. für Schopenhauer der *eine*, unheilvolle Wille) identisch mit dem Bemitleideten ist. Insofern werde im Mitleid – als dem Gegenteil des Egoismus – das scheinhafte *principium individuationis* schon ein Stück weit aufgehoben (vgl. WWV I, § 67, Schopenhauer 1873–1874, 2, 443–446). Völlig durchbrochen wird dieses nach Schopenhauer jedoch erst durch die „Verneinung des Willens zum Leben“, wie sie der Asket vollzieht, der schließlich in das befreiende „Nichts“ transzendiert (vgl. WWV I, §§ 68 u. 71, Schopenhauer 1873–1874, 2, 449 u. 483). N.s Texte entfernen sich so weit von Schopenhauers Mitleidsphilosophie, dass in ihnen anstelle des Mitleidens sogar umgekehrt das „Wehethun-Wollen“ (403, 26) proklamiert werden kann, wie etwa durch die (Identifikations-)Figur des Philosophen in FW 32. Zur Ablehnung des Mitleids in FW vgl. insbesondere auch FW Vorspiel 63 (367, 28), FW 13 (386, 1–5), FW 271 und FW 338.

454, 27–31 *hinzugerechnet solche Behauptungen „das Sterben ist eigentlich der Zweck des Daseins“, „es lässt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, dass eine magische Wirkung nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können“]* Die hier zitierten „Behauptungen“ Schopenhauers gehören nicht zu den in FW 99 kritisierten Grundirrtümern, sondern werden nur noch als weitere Beispiele für abwegige Aussagen des Philosophen angeführt. Auch diese Zitate konnte N. bei Mainländer 1876 finden. Auf S. 604 schreibt Mainländer: „Hier will ich auch, wie versprochen, das Sträußchen ‚Eigentlich‘ winden, welches Schopenhauer’s Unsicherheit sehr deutlich zeigen wird“, dann folgt das Schopenhauer-Zitat über das Sterben als den eigentlichen „Zweck des Lebens“ (vgl. WWV II, § 49; Schopenhauer 1873–1874, 3, 732). Auf S. 605 wundert sich Mainländer dann über Schopenhauers „Muth zu versuchen, Geistererscheinungen zu erklären“, worauf er das Zitat über die nicht a priori auszuschließende magische Wirkung vonseiten Verstorbener bringt. Dieses stammt aus: *Parerga und Paralipomena I, Versuch über Geistersehn und was damit zusammenhängt* (Schopenhauer 1873–1874, 5, 325).

454, 31–33 *diese und ähnliche Ausschweifungen und Laster des Philosophen werden immer am ersten angenommen]* Damit kommt das sprechende Ich/ Wir auf seine ‚ethnologische‘ Überlegung vom Anfang des Textes zurück, wonach „Barbaren“ von „Cultur-Völkern [...] zuerst deren Laster, Schwächen und Ausschweifungen“ übernehmen (453, 13–15). Diese Wiederholung markiert, dass hier der erste Teil des Abschnitts zu Ende geht; denkt man die Analogie in Bezug auf das darauf Folgende weiter, so ergibt sich, dass der nun thematisierte Wagner mit jenen „Barbaren“ assoziiert wird. Schopenhauer hingegen kommt besser davon, steht er doch auf einer analogen Linie mit den zuerst genannten „Cultur-Völkern“.

455, 4–16 *er vergriff sich in der Deutung der Gestalten, die er schuf, und verkannte die unausgesprochene Philosophie seiner eigensten Kunst. Richard Wag-*

ner hat sich bis in die Mitte seines Lebens durch Hegel irreführen lassen; er that das Selbe noch einmal, als er später Schopenhauer's Lehre aus seinen Gestalten herauslas und mit „Wille“, „Genie“ und „Mitleid“ sich selber zu formuliren begann. Trotzdem wird es wahr bleiben: Nichts geht gerade so sehr wider den Geist Schopenhauer's, als das eigentlich Wagnerische an den Helden Wagner's: ich meine die Unschuld der höchsten Selbstsucht, der Glaube an die grosse Leidenschaft als an das Gute an sich, mit Einem Worte, das Siegfriedhafte im Antlitze seiner Helden.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ hierzu: „Mancher Künstler vergreift sich sein Lebenlang in der Deutung der Gestalten, die er schafft, weil er als Denker zu schwach ist und keinen ‚großen‘ Überblick ‚über alles Gedachte‘ hat. Zb. hat R[ichard] W[agner] sich ‚bis in die Mitte seines Lebens durch Hegel‘ irreführen lassen ‚und dann noch einmal und noch gröber‘, als er Schopenhauers Lehre aus seinen Gestalten herauslas: ‚gewiß scheint mir, daß‘ die Unschuld des Wollens, die innere Rechtfertigung aller großen Leidenschaften, die Siegfried-Auslegung des Egoismus (welcher Recht hat, ein Wesen aus Ekel zu tödten gegen die ‚trotz‘ Pietät ‚und Dankbarkeit‘) ist tief gegen den Geist Schopenhauers.“ (M III 1, 28) Angespielt ist hier wohl auf Siegfrieds Tötung seines Ziehvaters Mime. In seinem Handexemplar des *Ring des Nibelungen*, den Wagner Schopenhauer im Dezember 1854 zugeschickt hatte, notierte letzterer anlässlich der Szene im ersten Akt, in der sich Siegfried von Mime mit Abscheu abwendet: „Empörender Undank“ (zitiert nach Guthke 1997, 26).

Von Wagners früherer Begeisterung für Hegel, die nicht zuletzt durch den ‚Linkshegelianer‘ Ludwig Feuerbach vermittelt war, berichtet der Komponist selbst rückblickend in *Mein Leben*, wo es über den Winter 1848/49 heißt: „Ich wählte nun zu meiner Einführung in die Philosophie, *Hegel's* ‚Philosophie der Geschichte‘. Hier imponierte mir vieles, und es schien mir als müsste ich auf diesem Wege in das Innere des Heiligthumes gelangen. Je unverständlicher viele im spekulativen Sinne resümierende Phrasen des ungeheuer berühmten, als Schlussstein aller philosophischen Erkenntniss mir gepriesenen gewaltigen Geistes erschienen, desto mehr fühlte ich mich aufgeregt, der Sache von dem ‚Absolutum‘, und was damit zusammenhing, auf den Grund zu gehen.“ (Wagner 1911, 1, 507)

455, 7 *Hegel*] In Cb1 und Cb2, 121 korrigiert aus: „Hegel's Schüler“.

455, 9 *Lehre aus seinen Gestalten*] In Cb1, 121 korrigiert aus: „Lehre und seine Gestalten“.

455, 16 f. „Das Alles riecht eher noch nach Spinoza als nach mir“ – würde vielleicht Schopenhauer sagen.] Das hypothetische Schopenhauer-Zitat wurde in Cb1 und Cb2, 121 geändert aus: „Das Alles riecht nach Spinoza eher als nach mir“. Zu Spinoza als Antagonist Schopenhauers vgl. das in NK FW 228 zitierte Nach-

lass-Notat aus M III 1, 108; zu Spinoza siehe auch NK FW 333, NK 585, 13–17 u. NK 624, 10–12. Direkt zur vorliegenden Spinoza-Nennung Wurzer 1975, 72.

455, 20 *Denkers*] In Cb1, 121 korrigiert aus: „Denkens“; in Cb2, 121 mit rotem Randstrich markiert.

455, 25 *Ehrgeiz, Seitenstück und Ergänzung*] In Cb2, 121 korrigiert zu: „Ehrgeiz, ein Seitenstück und eine Ergänzung“.

455, 26–30 *zu werden. Und nicht nur reizt ihn dazu der ganze geheimnisvolle Prunk dieser Philosophie, welche auch einen Cagliostro gereizt haben würde: auch die einzelnen Gebärden und die Affecte der Philosophen waren stets Verführer!*] In Cb, 121 f. stand stattdessen ursprünglich: „zu sein. Ja, Wagner folgt seinem Lehrer selbst in die Nebenwege, ja, bis hinab zu einzelnen Idiosynkrasien seines Geschmacks.“ Dies wurde im Korrekturbogen Cb1 und Cb2 gestrichen und in Cb1 durch den Einschub von D 16, 14 ersetzt, wo es ab „die Affecte der Philosophen“ aber noch abweichend von der Druckfassung heißt: „Bewegungen des Philosophen selber ahmt er nach – auch hierin noch ist er der begeisterte Schüler.“ FW 99 ist eine der frühesten Stellen, an denen bei N. Wagner mit Cagliostro assoziiert wird. In einem wohl vom 13. 07. 1882, also aus der Zeit um die Erstveröffentlichung von FW stammenden Briefentwurf an Malwida von Meysenbug hatte N. anlässlich der *Parsifal*-Musik Wagners ebenfalls die „Cagliostriticität ihres Urhebers“ hervorgehoben (KSB 6/KGB III 1, Nr. 264, S. 224, Z. 60; vgl. auch an Köselitz, 25. 07. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 272, S. 231, Z. 43). Giuseppe Balsamo (1743–1795) alias Alessandro Graf von Cagliostro, ein italienischer Betrüger, der sich als Magier ausgab, hatte für viel Aufsehen in ganz Europa gesorgt. Der an Wagner gerichtete Vorwurf, ein Scharlatan wie Cagliostro zu sein, ist schon vor N. anzutreffen. Nach Wilhelm Tapperts *Wagner-Lexicon* geht dies auf Karl Gutzkow zurück: „**Cagliostro** der Tagesmusik nannte Karl Gutzkow in einem Artikel der ‚Neuen Freien Presse‘ (1873, Nr. 3181) Richard Wagner.“ (Tappert 1877, 6) In N.s Spätwerk wird Wagners „Cagliostriticität“ mit seiner „Modernität“ zusammengedacht. Vgl. WA 5, KSA 6, 23, 4–7: „Gerade, weil Nichts moderner ist als diese Gesamtterkrankung, diese Spätheit und Überreiztheit der nervösen Maschinerie, ist Wagner der moderne Künstler par excellence, der Cagliostro der Modernität.“ Siehe hierzu NK 6/1, S. 84 f.

455, 30–456, 1 *Schopenhauerisch ist zum Beispiel Wagner's Ereiferung über die Verderbniss der deutschen Sprache; und wenn man hierin die Nachahmung gut heissen sollte, so darf doch auch nicht verschwiegen werden, dass Wagner's Stil selber nicht wenig an all den Geschwüren und Geschwülsten krankt, deren Anblick Schopenhauern so wüthend machte*] N. besaß Schopenhauers nachgelasse-

ne *Materialen zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird* (vgl. Schopenhauer 1864, 53–102). Was N. aber nicht wissen konnte, ist, dass Schopenhauer selbst Wagners literarischen Stil harsch als deutschen Sprachunfug kritisiert hat, nämlich in seinen Randbemerkungen zum Privatdruck des *Ring des Nibelungen* (1853), den Wagner dem verehrten Philosophen Ende 1854 zugeschickt hatte. Zu dieser „Stil- und Sprachkritik“ in Schopenhauers Handexemplar vgl. Guthke 1997, hier 26.

456, 4 Hegelei] Ein von Schopenhauer in polemischer Absicht gebildeter, neben und nach N. auch von anderen Autoren im 19. und 20. Jahrhundert aufgegriffener Neologismus, den Schopenhauer gerne in solchen Tiraden wie den folgenden verwendet: „die kopfverderbende Hegelei“, die „uns das scheußlichste Beispiel“ liefert, wie „ein bloßer Wortkram [...] bis zum baaren Unsinn getrieben wird“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 47); „die miserable Hegelei, diese Schule der Platttheit, diese[r] Heerd des Unverständes und der Unwissenheit, diese kopfverderbende Afterweisheit“ (ebd., 708).

456, 4 f. Schopenhauerisch ist Wagner's Hass gegen die Juden] Zu Wagners Antisemitismus vgl. vor allem dessen zuerst 1850 in der *Neuen Zeitschrift für Musik* unter dem Pseudonym „K. Freigedank“ publizierten Aufsatz *Das Judenthum in der Musik*, in dem er den Juden „Erlösung“ von dem auf ihnen „lastenden Fluche“ nur „durch Selbstvernichtung“ in Aussicht stellt und behauptet: „Gemeinschaftlich mit uns Mensch werden, heißt für den Juden aber zu aller-nächst so viel als: aufhören, Jude zu sein.“ (Wagner 1871–1873, 5, 107 f.) Die „Erlösung Ahasver's“ sei in diesem Sinne „der Untergang“ der Juden (ebd.). Tatsächlich finden sich auch bei Schopenhauer etliche antisemitische Passagen, auf die sich Wagner berufen konnte. Den von letzterem bemühten Fluch Ahasvers erwähnt etwa auch Schopenhauer an der folgenden Stelle seiner *Parerga und Paralipomena*: „Der ewige Jude Ahasverus ist nichts Anderes, als die Personifikation des ganzen jüdischen Volks. Weil er an dem Heiland und Welterlöser schwer gefrevelt hat, soll er von dem Erdenleben und seiner Last nie erlöst werden und dabei heimatlos in der Fremde umherirren. Dies ist ja eben das Vergehn und das Schicksal des kleinen Jüdischen Volks, welches [...] auch gern irgendwo recht fußen und Wurzel schlagen [möchte], um wieder zu einem Lande zu gelangen, /279/ ohne welches ja ein Volk ein Ball in der Luft ist. – Bis dahin lebt es parasitisch auf den andern Völkern und ihrem Boden, ist aber dabei nichtsdestoweniger vom lebhaftesten Patriotismus für die eigene Nation beseelt“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 278 f.). Ähnlich wie wenig später Wagner träumt ebd., 280 f. auch Schopenhauer von einem baldigen ‚Untergang‘ des Judentums, den er durch Assimilation, namentlich durch Eheschließungen „zwischen Juden und Christen“ für möglich und geboten hält (wohin-

gegen er in der „Emancipation der Juden“ eine Gefahr sieht): „Dann wird es über 100 Jahre nur noch sehr wenige Juden geben, und das Gespenst ganz gebannt, der Ahasverus begraben seyn, und das auserwählte Volk wird selbst nicht wissen, wo es geblieben ist. Jedoch wird dieses wünschenswerthe Resultat vereitelt werden, wenn man die Emancipation /281/ der Juden so weit treibt, daß sie Staatsrechte, also Theilnahme an der Verwaltung und Regierung christlicher Länder erhalten. Denn alsdann werden sie erst recht con amore Juden seyn und bleiben.“

Zum Antisemitismus Wagners vgl. noch NW Wie ich von Wagner loskam 1, KSA 6, 431, 23–27: „Schon im Sommer 1876, mitten in der Zeit der ersten Festspiele, nahm ich bei mir von Wagnern Abschied. Ich vertrage nichts Zweideutiges; seitdem Wagner in Deutschland war, condescendirte er Schritt für Schritt zu Allem, was ich verachte – selbst zum Antisemitismus ...“ Ungeachtet der von N. wiederholt bekundeten Verachtung des Antisemitismus, können die Äußerungen über Juden in FW (und seinen anderen Werken) selbst bestenfalls als ambivalent bezeichnet werden; sie reproduzieren nicht selten ihrerseits antisemitische Stereotype. Vgl. im Dritten Buch die kritischen Rückführungen des Christentums auf das Judentum in FW 135–141 sowie die einschlägigen Passagen über das moderne Judentum im Fünften Buch in FW 348 (bes. NK 584, 32 f.) und FW 361 (bes. NK 609, 11–17 u. NK 609, 17–21).

456, 6 *vermag:*] In Cb1, 122 korrigiert aus: „vermag;“.

456, 6 f. *die Juden sind ja die Erfinder des Christenthums*] Vgl. FW 135–141.

456, 7–9 *Schopenhauerisch ist der Versuch Wagner's, das Christenthum als ein verwehtes Korn des Buddhismus aufzufassen*] Zur Engführung von Christentum und Buddhismus bei Schopenhauer, der eine ‚Wesensverwandtschaft‘ zwischen Judentum und Christentum leugnet (vgl. dagegen 456, 6 f.), siehe z. B. Schopenhauer 1873–1874, 3, 716: „In Wahrheit ist nicht das Judentum [...], sondern Brahmanismus und Buddhaismus sind, dem Geiste und der ethischen Tendenz nach, dem Christenthum verwandt. Der Geist und die ethische Tendenz sind aber das Wesentliche einer Religion“. Im Zuge seiner Schopenhauer-Lektüre entwickelte auch Wagner ein starkes Interesse für den Buddhismus und plante 1856 sogar die Komposition einer buddhistischen Oper, die den Titel *Der Sieger* tragen sollte. In seiner 1880 entstandenen Schrift *Religion und Kunst* vergleicht Wagner Christentum und Buddhismus, wenn er hier schreibt, es sei „als eine erhabene Eigenthümlichkeit der christlichen Religion zu betrachten, daß die tiefste Wahrheit durch sie mit ausdrücklicher Bestimmtheit den ‚Armen am Geiste‘ zum Troste und zur Heils-Anleitung erschlossen werden sollte“, ähnlich wie im Buddhismus „dem armen Volke der erleuchtetste Wie-

dergeborene selbst“ einen „Weg zur Heilsgewinnung“ aufgewiesen habe (Wagner 1883, 276).

456, 11–18 *Schopenhauerisch ist Wagner's Predigt zu Gunsten der Barmherzigkeit im Verkehre mit Thieren; Schopenhauer's Vorgänger hierin war bekanntlich Voltaire, der vielleicht auch schon, gleich seinen Nachfolgern, seinen Hass gegen gewisse Dinge und Menschen als Barmherzigkeit gegen Thiere zu verkleiden wusste. Wenigstens ist Wagner's Hass gegen die Wissenschaft, der aus seiner Predigt spricht, gewiss nicht vom Geiste der Mildherzigkeit und Güte eingegeben*] Vgl. das fragmentarische Notat NL 1880/81, 10[E91], KSA 9, 434, 14–16, das sich schon kritisch über die (misanthropische) Tierliebe bei Schopenhauer und Voltaire äußert: „Es ist nicht nöthig, die Thiere zu lieben, um die Menschen zu hassen. Wie Schopenhauer. Man denke an Voltaire, den Ersten, der –“. Auf diese Verbindung kommt nach FW 99 auch NL 1884, 26[96], KSA 11, 176, 2–5 zurück, wo „die innere Zucht- und Heimatlosigkeit Sch(openhauer)'s“ gerügt wird, der „Mitleid für die Thiere kannte, gleich Voltaire.“ Dass es im Menschen „une disposition à la compassion“ („eine Anlage zum Mitgefühl“) gibt, die sich auch auf Tiere erstreckt, schreibt Voltaire etwa in seinen 1738 erschienenen *Éléments de la philosophie de Newton* (Voltaire 1877–1885, 22, 421); an derselben Stelle (ebd., 421 f.) ist die Rede von „l'usage barbare de nous nourrir du sang et de la chair des êtres /422/ semblables à nous, que nous caressons tous les jours“ („der barbarischen Sitte, dass wir uns von dem Blut und dem Fleisch solcher uns ähnlicher Wesen ernähren, die wir täglich streicheln“). Über Voltaires tendenzielle Nivellierung des „Unterschied[s]“ zwischen der „Seele [des Menschen] und der Seele der Thiere“ konnte sich N. beispielsweise in Hettner 1860, 191 informieren (ausführlich zu Voltaire vgl. den übernächsten Abschnitt FW 101).

Bei Schopenhauer 1873–1874, 2, 440 wiederum heißt es von jenem „Edlen“, dem „das Leiden, welches er an Anderen sieht, [...] fast so nahe an[geht], wie sein eigenes“, dass sich sein Mitgefühl „sogar auf die Thiere und die ganze Natur erstreckt: daher wird er auch kein Thier quälen.“ In Bezug auf Wagners „Hass gegen die Wissenschaft, der aus seiner Predigt spricht“, ist insbesondere an dessen daran anschließende Ablehnung von Tierversuchen zu denken, wie er sie in seinem *Offenen Schreiben an Herrn Ernst von Weber, Verfasser der Schrift: „Die Folterkammern der Wissenschaft“* von 1879 zum Ausdruck bringt. Wagners Protest „gegen die allerunmenschlichste Thierquälerei, wie sie in unseren staatlich autorisirten Vivisektions-Sälen ausgeübt wird“ (Wagner 1883, 254), beruft sich ausdrücklich auf Schopenhauer, auf den die folgenden Worte anspielen: „In unseren Zeiten bedurfte es der Belehrung durch einen, alles Unächte und Vorgebliche mit schroffester Schonungslosigkeit bekämpfenden Philosophen, um das in der tiefsten Natur des menschlichen Willens begründe-

te Mitleid als die einzige wahre Grundlage aller Sittlichkeit nachzuweisen.“ (Ebd., 255) Die sarkastische Bemerkung, dass Wagners Worte „gewiss nicht vom Geiste der Mildherzigkeit und Güte eingegeben“ seien, ließe sich nicht zuletzt auf seinen „Hass gegen die Juden“ (456, 4 f.) zurückbeziehen, der kurz zuvor moniert wurde.

456, 25–27 *vergessen wir doch nicht, dass die lieben Künstler sammt und sonders ein wenig Schauspieler sind und sein müssen und ohne Schauspielerei es schwerlich auf die Länge aushielten]* Zu Wagner als Schauspieler vgl. NK 617, 16–22.

456, 30 *Jünger]* In Cb1, 123 korrigiert aus: „Schüler“.

456, 34–457, 18 *Es liegt Nichts daran, dass er als Denker so oft Unrecht hat; Gerechtigkeit und Geduld sind nicht seine Sache. Genug, dass sein Leben vor sich selber Recht hat und Recht behält: – dieses Leben, welches Jedem von uns zuruft: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach, – sondern dir! Sondern dir!“ Auch unser Leben soll vor uns selber Recht behalten! Auch wir sollen frei und furchtlos, in unschuldiger Selbstigkeit aus uns selber wachsen und blühen! Und so klingen mir, bei der Betrachtung eines solchen Menschen, auch heute noch, wie ehemals, diese Sätze an's Ohr: „dass Leidenschaft besser ist, als Stoicismus und Heuchelei, dass Ehrlich-sein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, dass der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, dass aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist, und an keinem himmlischen noch irdischen Troste Antheil hat; endlich dass Jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss, und dass Niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schooss fällt“.* (Richard Wagner in Bayreuth S. 94.)] In der ‚Reinschrift‘ lautete diese Passage nach KSA 14, 251 noch wie folgt: „Die Kunst aber – seine Kunst so wohl wie alle Kunst – soll ja nicht ‚Lehrerin und Erzieherin für das unmittelbare Handeln sein wollen; der Künstler ist nur in diesem Verstande ein Erzieher und Rathgeber.‘ (R. Wagner in Bayreuth S. 29)“. Das Selbstzitat in der ‚Reinschrift‘ stammt aus UB IV WB 4, KSA 1, 452, 15–17; das Selbstzitat in der Druckfassung aus UB IV WB 11, KSA 1, 506, 29–507, 3.

457, 3–5 *dieses Leben, welches Jedem von uns zuruft: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach, – sondern dir! Sondern dir!“]* Bei dem mit Anführungszeichen versehenen Satzteil vor dem Gedankenstrich handelt es sich um ein Zitat aus Goethes Mottogedicht zur zweiten Auflage (1775) des Briefromans *Die Leiden des jungen Werthers*, das aus zwei Vierzeilern besteht. Der zweite Vierzeiler, den Goethe – als Anweisung für den Leser zur mitleidig-distanzierten Haltung gegenüber dem Titelhelden – vor das zweite Buch setzte, lautet im Ganzen wie

folgt: „Du beweinst, du liebst ihn, liebe Seele, / Rettest sein Gedächtniß von der Schmach; / Sieh, dir winkt sein Geist aus seiner Höle: / Sey ein Mann, und folge mir nicht nach.“ (Goethe 1775, 2, Titelblatt; vgl. hierzu Kaufmann 2011, 423–427) Der im zu kommentierenden Passus ebenfalls noch zitathaft in Anführungszeichen stehende Zusatz „– sondern dir! Sondern dir!“ ist ein frei erfundenes Pseudozitat, das auf paradoxe Weise – wie soll man sich selber nachfolgen? – Autonomie und Originalität anempfiehlt. Ähnlich und sogar noch paradoxaler, insofern hier gerade das ‚Mir-Nachfolgen‘ ein ‚Dir-Nachfolgen‘ sein soll, wird auch schon in FW Vorspiel 7 unter dem Titel „Vademe-cum – Vadetecum“ einem „Du“ zugerufen: „Geh nur dir selber treulich nach: – / So folgst du mir – gemach! gemach!“ (354, 23 f.) Zu dieser kotextuellen Querverbindung siehe schon Kaufmann 1982, 134.

Vgl. auch NL 1880, 4[307], KSA 9, 177, wo das Zitat nicht dem „Leben“, sondern prominenten Figuren aus den Werken Goethes und Wagners in den Mund gelegt wird: „Alle jene Wesen, die ihre Leidenschaft verschlingt Werther Tasso Tristan Isolde rufen uns zu: sei ein Mann und folge mir nicht nach! – und das rufen auch die Menschen der philosophischen Leidenschaft, welche individuell höchste Macht durch Erkennen begehren, Alchymisten sowohl wie Platoniker usw.“

457, 15–18 *endlich dass Jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss, und dass Niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schooss fällt*] Vgl. den Schlussakt von Goethes *Faust II* (5. Akt, Vorhof des Palastes), wo der greise Faust die gnomischen Verse spricht: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß.“ (V. 11575 f.; Goethe 1876, 527)

100.

Huldigen lernen.] Eine ‚Vorstufe‘ dieses Textes lautet: „Auch das Huldigen müssen die M[enschen] lernen: alle welche neue Bahnen gehen, entdecken mit Erstaunen, wie ungeschickt und gedankenlos die M[enschen] im Ausdrucke ihrer Dankbarkeit sind, ja wie selten sie für die höchsten Förderungen auch nur Dank äußern. Die Art, wie ein umbildender und erschütternder Autor von seinen Lesern diese Wirkung zu spüren bekommt, ist oft lächerlich – oft beleidigend. Es ist als ob der Leser irgend wie an ihm seine Rache auslassen müßte oder sein Widerstreben, seine nicht aufgegebene Selbstständigkeit ihm besonders unartig bezeigen müßte – die besten Freunde werden oft unausstehlich dabei. – Nach einigen Geschlechtern lernt man erfinderisch im Danke sein – und dann ist gewöhnlich einer da, der der große Dank-Empfänger ist, nicht

nur für das, was er selber Gutes erwiesen. So erntete Liszt, nachdem man ein Jahrhundert lang sich geübt hatte, den Virtuosen zu ehren; so erntet Wagner, nachdem die deutsche Musik in der ganzen Erde Freude zu machen verstanden hat, man huldigt dieser Musik, indem man ihrem berühmtesten Vertreter den Zoll entrichtet. So war es mit Bernini.“ (M III 1, 68) Für die Druckfassung hat N. die Bezugnahmen auf Musiker bzw. Künstler gestrichen und den in der ‚Vorstufe‘ vorkommenden „Autor“ durch einen „Denker“ (457, 28) ersetzt, so dass daraus ein Text über die (zunächst möglicherweise ausbleibende) Wirkung von Philosophen wird. Allgemein als eine Form der „Heldenverehrung“ begreift Spethmann 1935, 111 das in FW 100 thematisierte Huldigen, das Schülke 1946, 61 mit dem „Pathos der Distanz“ verbindet. Reschke 2010, 71 liest FW 100 – im Zusammenhang mit FW 22 – konkret als Reflexion über die „Fähigkeit der Höflinge zur *Huldigung* als grundlegendem Ausdruck der Subordination“, obwohl „Höflinge“ im vorliegenden Text gar nicht vorkommen. Einen anderen kotextuellen Bezug stellt Ahern 2012, 114 her, der die „Dankbarkeit“ (458, 4) in FW 100 vor dem Hintergrund der „Dankbarkeit eines Genesenden“ (345, 14) in FW Vorrede 1 verstehen will. Barbara Neymeyr legt in NK 1/4, S. 16 f. hingegen eine Lesart nahe, die FW 100 auf das ‚undankbare‘ Verhältnis N.s zu seinem einstigen Lehrmeister Schopenhauer transparent macht.

457, 25 f. *Es ist als ob ihr immer, wenn sie einmal reden will*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ hatte N. zunächst noch anders angesetzt: „es ist als ob ^{ihnen} ihr“ ein Knebel ^{Schloß} vor dem ^{im} Munde liege“ (M III 6, 74). Diese Formulierung wurde dann aber insgesamt gestrichen und durch die der Druckfassung ersetzt.

457, 31 *im Grunde*] Nachträglich in M III 6, 74 eingefügt.

457, 32 *ihre, wie sie fürchten, bedrohte Selbständigkeit nur*] In M III 6, 74 korrigiert aus: „ihre noch nicht ganz aufge[ge]bene Selbständigkeit“.

458, 1 f. *Es bedarf ganzer Geschlechter*] Exakt dieselbe Formulierung findet sich bereits im Ersten Buch in FW 7, wo sie aber noch nicht auf die Entwicklung von Dankeskonventionen, sondern auf die Erforschung der ‚moralischen Klimazonen‘ bezogen wird: „es bedarf ganzer Geschlechter und planmässig zusammen arbeitender Geschlechter von Gelehrten“ (379, 21 f.; hierzu NK 379, 17–27). Vgl. ferner FW 9, wo zwar die Wendung nicht wörtlich vorkommt, dafür aber der Gedanke einer langen Entwicklungsdauer, bei der ‚verborgene‘ Eigenschaften von Menschen sich erst nach mehreren Generationen bei ihren Nachkommen manifestieren.

458, 3 *erst sehr spät kommt jener*] In M III 6, 74 korrigiert aus: „endlich kommt ein“.

458, 3 *Zeitpunct*] M III 6, 74: „Zeitpunkt“.

458, 4 Geist und] Nachträglich in M III 6, 74 eingefügt.

458, 5 auch] Nachträglich in M III 6, 74 eingefügt.

458, 7–9 als ein Schatz des Höchsten und Besten allmählich aufgehäuft worden ist] In M III 6, 74 korrigiert aus: „des Höchsten und Besten aufgehäuft worden ist“.

101.

Voltaire.] Vgl. die unter dem Stichwort „Höfische Sprache“ stehende ‚Vorstufe‘ in N V 5, 8 sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit kleineren Korrekturen und Varianten in M III 6, 230 f. Voltaire erscheint spätestens gegen Ende der 1870er Jahre, seit der Abkehr von Richard Wagner als schriftstellerische Identifikationsfigur bei N. Die Erstausgabe von MA I, die mit dem Untertitel „Ein Buch für freie Geister“ am 100. Todestag Voltaires erschien, trägt sogar die Widmung: „Dem Andenken Voltaire’s / geweiht / **zur Gedächtniss-Feier seines Todestages**, / des 30. Mai 1778.“ Im Herbst 1881, also in der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW, notierte N. abbreviatorisch: „Lob Voltaires“ (NL 1881, 12[190], KSA 9, 609) und charakterisierte den zu Lobenden in einer anderen nachgelassenen Aufzeichnung etwas ausführlicher: „Voltaires edler Anstand und Zierlichkeit“ (NL 1881, 12[170], KSA 9, 605). FW 101 enthält indes weniger ein „Lob“ als eher eine Verteidigung Voltaires angesichts seiner ‚heute‘ „spröde und peinlich“ erscheinenden Geschmacksurteile über große „Stilisten“ seiner eigenen Zeit (458, 21 f.). Zu N. und Voltaire im Kontext der französischen Aufklärungsphilosophie vgl. Brobjer 2009, unter dem Gesichtspunkt von ‚freiem Geist‘ und Zivilisation vgl. Métayer 2011a, zu FW 101 bes. ebd., 172, 182 u. 197. Zu FW 101 siehe auch Berthold 1999, 166, der den Text als Bekräftigung von „Voltaires kulturgeschichtliche[r] Sonderstellung“ wertet, während Wolf 2004, 72, hier weit darüber hinaus „in nuce einen Beitrag zu einer Disziplin“ vorfindet, „die Georg Simmel ‚soziologische Ästhetik‘ genannt hat.“ Auch und konkreter noch lassen sich zu Norbert Elias’ sozialgeschichtlicher Kulturtheorie (Wirkungs-)Linien ausziehen; vgl. NK 458, 13–19 u. NK 458, 23–25.

458, 13–19 Die höfische Sprache ist aber die Sprache des Höflings, der kein Fach hat und der sich selbst in Gesprächen über wissenschaftliche Dinge alle bequemen technischen Ausdrücke verbietet, weil sie nach dem Fache schmecken, deshalb ist der technische Ausdruck und Alles, was den Spezialisten verräth, in den Ländern einer höfischen Cultur ein Flecken des Stils.] Die in diesem Passus entfaltete These, der zufolge sich der höfische Geschmack und Sprachstil durch seine fachliche Ungebundenheit, seine ‚Undiszipliniertheit‘ bzw. ‚Unspezialisiertheit‘ auszeichne und deshalb alle Termini technici ablehne, fin-

det sich später in der historisch ausgerichteten Gesellschaftstheorie von Norbert Elias (1897–1990) wieder, der N. vor allem in den 1930er Jahren „affirmativ zitierte[] und kultursoziologisch [als Autorität] rezipierte[]“ (Holzer 2010, 21) und seit dieser Zeit auch FW nachweislich kannte (vgl. ebd., 57). So beschreibt Elias in seinem Aufsatz *Kitschstil und Kitschzeitalter* von 1935 dasselbe Phänomen, allerdings hier ohne Erwähnung N.s und aus der Perspektive der die höfische ablösenden bürgerlichen Gesellschaft (die am Ende von FW 101 ebenfalls eingenommen wird) und mehr mit Blick auf die Kunst als die Wissenschaft: „Der gesellschaftliche Träger des guten Geschmacks wird im 19. Jahrhundert ein anderer als zuvor. [...] Was ehemals stillschweigend und fast automatisch im Medium der stabileren ‚guten Gesellschaft‘ tradiert worden war, das ‚savoir vivre‘, die gute Haltung, der sichere Geschmack, das hörte mit der zunehmenden Verbürgerlichung des ganzen Gesellschaftskörpers auf, unmerkliches Traditionsgut jedes Zugehörigen zu sein und konnte nun allenfalls durch Unterricht aus der Hand von Spezialisten an Einzelne weitergegeben werden.“ (Elias 1935, 257 f.) Als Repräsentanten des ‚vorbürgerlichen‘, unspezialisiert-höfischen Stils führt Elias (neben Goethe) ebenfalls Voltaire an, den er – abweichend von FW 101 – allerdings zugleich als Übergangsfigur beschreibt; vgl. NK 458, 23–25. Zur Differenz zwischen den Konzepten höfischer Kultur bei N. und Elias vgl. Reschke 2010.

458, 13 *alle Schreibenden*] In M III 6, 230 korrigiert aus: „alles Schreiben“.

458, 15 *wissenschaftliche Dinge*] In M III 6, 230 korrigiert aus: „ernste Dinge“.

458, 19 *ein Flecken des Stils*] ‚Flecken des Stils‘ oder ‚Stilflecken‘ ist ein im 18. und 19. Jahrhundert gängiger Ausdruck, um sprachlich-stilistische Fehler zu bezeichnen; vgl. z. B. Rosenheyn 1836, 206: „Das sind bedeutende Stilflecken, weil sie Sprachunrichtigkeiten sind.“

458, 19 f. *Caricaturen von sonst und jetzt*] M III 6, 231: „Carikaturen von sonst und jetzt“.

458, 22 f. *(zum Beispiel in seinem Urtheil über solche Stilisten, wie Fontenelle und Montesquieu)*] Zu Voltaires Urteil über Fontenelle vgl. FW 94 (NK 449, 4–11). Voltaire setzte sich mit Montesquieu, insbesondere mit seinem Hauptwerk *De l'esprit des loix* (1748), bereits in seinem 1751 publizierten *Catalogue des écrivains* auseinander (Voltaire 1877–1885, 14, 106–108) und kritisierte Montesquieus Werk später in seinem *Dictionnaire philosophique* von 1764 (vgl. ebd., 20, 1–15) sowie in den 1768 erschienenen *Dialogues et entretiens philosophiques*; diese jahrzehntelange Beschäftigung mit Montesquieu fasste Voltaire 1777 schließlich zu einem *Commentaire sur l'Esprit des Lois* zusammen (zu Voltaires Montesquieu-Kritik vgl. Sakmann 1904, Adams 1966 u. Méricam-Bourdet 2012). Allerdings

ist Voltaires Urteil über Montesquieu – wie auch dasjenige über Fontenelle – zwiespältig. Zunächst äußert er sich noch durchaus lobend über Montesquieus *De l'esprit des loix*. Im „Montesquieu“-Artikel des *Catalogue des écrivains* ist beispielsweise zu lesen: „On a trouvé dans ce livre beaucoup plus de génie que dans Grotius et dans Puffendorf [sic]. On se fait quelque violence pour lire ces auteurs; on lit l'Esprit des lois autant pour son plaisir que pour son instruction.“ (Voltaire 1877–1885, 14, 107) – „Man hat in diesem Buch viel mehr Genialität als bei Grotius und Pufendorf gefunden. Um diese Autoren zu lesen, muss man sich etwas Gewalt antun; hingegen liest man den *Geist der Gesetze* sowohl mit Vergnügen als auch mit Belehrung.“ Ganz anders klingt es dagegen schon im Artikel „Lois (Esprit de)“ des *Dictionnaire philosophique*, der Montesquieu verschiedene (Zitations-)Fehler nachweist: „On a dit que la lettre tuait, et que l'esprit vivifiait; mais dans le livre de Montesquieu l'esprit égare, et la lettre n'apprend rien.“ (Ebd., 20, 1) – „Man hat gesagt, der Buchstabe tötet und der Geist belebt; aber in dem Buch von Montesquieu geht der Geist irre, und der Buchstabe lehrt nichts.“ Auch im Abschnitt „XXIV. Hobbes, Grotius, et Montesquieu“ von Voltaires *Dialogues et entretiens philosophiques* heißt es voller Spott über Montesquieus Werk: „j'ai trouvé l'esprit de l'auteur, qui en a beaucoup, et rarement l'esprit des lois; il sautille plus qu'il ne marche; il brille plus qu'il n'éclaire; il satirise quelquefois plus qu'il ne juge; et il fait souhaiter qu'un si beau génie eût toujours plus cherché à instruire qu'à surprendre.“ (Ebd., 27, 321) „[D]en Geist des Autor's hab' ich gefunden, dem es daran gar nicht fehlt, selten aber den Geist der Geseze. Er macht mehr Sprünge, als daß er geht, amüsirt mehr als er aufklärt, satyrisirt bisweilen mehr als er urtheilt, und erregt den Wunsch, daß ein so vortrefliches Genie stets mehr darnach gestrebt haben möchte, Unterricht zu ertheilen als in Erstaunen zu sezen.“ (Voltaire 1786, 2, 340)

Die Kritik Voltaires an Montesquieu zielt damit, ebenso wie die an Fontenelle, indes gerade nicht auf das ab, was man angesichts des Gedankengangs von FW 101 erwarten würde: Voltaire wirft diesen beiden „Stilisten“ keineswegs spezialistisch-terminologische ‚Stilflecken‘ in dem Sinne vor, dass ihm ihre Bücher zu technisch-wissenschaftlich wären. Eher noch ist das Gegenteil der Fall; er bemängelt – wie FW 94 ja selbst hinsichtlich seiner Fontenelle-Kritik bemerkte – ein Übergewicht des ‚Witzes‘ zuungunsten seriöser Wissenschaftlichkeit, was schlecht zum Argumentationsziel von FW 101 passt, den angeblich von Voltaire idealtypisch repräsentierten „höfischen Geschmack“ (458, 23f.) als undisziplinierten Dilettantismus zu erweisen.

458, 23–25 *wir sind eben alle vom höfischen Geschmack emancipirt, während Voltaire dessen Vollender war!* Über Voltaire als literarischen Repräsentanten der höfischen Gesellschaft seiner Zeit konnte sich N. in Hermann Hettners *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* (1860) infor-

mieren, die er in seiner persönlichen Bibliothek besaß (zu den Voltaire-relevanten Notizen N.s zu diesem Band vgl. „Annexe 1“ in Métayer 2011a, 421–430). Hettner führt „Voltaire’s einflußreiche Verbindungen mit den mächtigsten Fürsten seiner Zeit“ (Hettner 1860, 133) kritisch auf seine „Eitelkeit“, seine „Sucht nach äußerem Glanz und Reichthum“ zurück und wirft ihm vor, dass er „schon in früher Jugend mit unwürdiger Behendigkeit sich an die Großen und Vornehmen drängte“, was er „bis an sein Lebensende gethan“ habe (ebd., 140). Dass Voltaire selbst nicht von adliger Geburt, sondern „der Sohn eines bürgerlichen Beamten“ war, merkt Hettner (ebd., 135) dabei eigens an, nicht aber das – überdies von Hettners stark negativer, moralisierender Wertung abweichende – sprechende Wir in FW 101, das Voltaire vielmehr zum „Vollender“ des „höfischen Geschmack[s]“ stilisiert, gerade ohne das latente Spannungsverhältnis zwischen bürgerlicher Herkunft und höfischer Karriere zu reflektieren. Genau dies tut später jedoch Norbert Elias, der in seinem Aufsatz *Kitschstil und Kitschzeitalter* höchstwahrscheinlich an FW 101 anknüpft (vgl. NK 458, 13–19), dabei aber den Akzent von der ‚Vollendung‘ des höfischen Geschmacks durch Voltaire auf den bei ihm sich abzeichnenden ‚Übergang‘ zum bürgerlichen Denk- und Lebensstil verlagert: „Voltaires Stil und Formgefühl wurde noch unmittelbar in den Zirkeln des höfischen Adels geschult und geformt. Er blieb sein Leben hindurch den Form- und Geschmackstraditionen dieser Gesellschaft ganz stark verhaftet. Sein tiefes Verständnis, seine Sicherheit in Dingen der Form und des Geschmacks waren durchaus die ihre. Aber dass er, der Bürgersohn, sich in Dingen der Vernunft und der Religion zum Teil gegen die konservativen Maximen der höfischen Kreise wandte, dass er sich gegen sie wenden konnte, ist bereits ein Ausdruck der gesellschaftlichen Übergangssituation. Er war sowohl den Einflüssen der grossen, schon sehr dezentralisierten höfischen Gesellschaft, wie den Einflüssen der sich langsam emanzipierenden und formierenden bürgerlich-kapitalistischen ausgesetzt.“ (Elias 1935, 255) Von einer derartigen Ambivalenz Voltaires zwischen höfischer und bürgerlicher Gesellschaft ist in FW 101 freilich nicht die Rede, wenngleich der Ausdruck „Vollender“ auch schon auf das ‚Ende‘ verweist.

Zu „noblesse“, „esprit und élégance“ als „Ausdruck einer höfischen, ritterlichen, alten, ihrer selber sicheren Gesellschaft“, gegen welche „aus aller deutschen Musik eine tiefe bürgerliche Eifersucht [...] herauszuhören ist“ (459, 18–22), vgl. den übernächsten Abschnitt FW 103.

102.

Ein Wort für die Philologen.] ‚Vorstufen‘ zum vorliegenden Abschnitt finden sich in N V 7, 126 u. M III 4, 124, die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen

und Varianten in M III 6, 204. Der Text hält, anders als der Titel zunächst vielleicht vermuten lässt, keinen expliziten Rat für die Philologen (zu deren Zunft N. selbst einst gehörte) bereit, sondern spricht in der distanzierten dritten Person vor allem *über* die Philologen und ihre Wissenschaft. Es könnte sich dabei also um eine Fürsprache für die Philologen handeln. Aber auch daran lassen sich bei näherem Hinsehen Zweifel anmelden. Das sprechende Ich vertritt die These, die Philologie beruhe auf einem doppelten Glauben: an die (Rein-)Erhaltungs- und Interpretationswürdigkeit auserlesener Bücher sowie an die zukünftige Existenz auserlesener Menschen, die diese Bücher verstehen können. Wird dieser Philologen-Glaube auch als vornehm charakterisiert, so spricht das Ich am Ende jedoch „von peinlicher, selbst unsauberer Arbeit“ (459, 6 f.), die von den Philologen zu leisten sei. Der Abschnitt wirft gleich mehrere Fragen auf: Weshalb müssen die Philologen diese ‚Drecksarbeit‘ übernehmen, wenn die von ihnen geglaubten Leser der Zukunft sich ohnehin kongenial zu den philologisch bearbeiteten Büchern verhalten? Worin besteht eigentlich genau das Unsaubere der philologischen Arbeit, und wie verträgt es sich mit der erklärten Absicht dabei, die Bücher „rein [zu] erhalten und verständlich [zu] erhalten“ (458, 29 f.)? Und ist der doppelte Glaube der Philologen überhaupt gerechtfertigt? Zu FW 102 vgl. neben den in NK 459, 7 f. diskutierten Titeln auch Babich 2004, 29 und Babich 2005, 63 f.

458, 29 f. *diese Bücher rein erhalten*] Vgl. NK 459, 6 f.

458, 30 f. *diesen Glauben immer wieder zu befestigen ist die Philologie da*] Es fällt auf, dass der Daseinszweck, die eigentliche Aufgabe der Philologie nach dieser Formulierung gar nicht in der konkreten Textarbeit, sondern bloß in der Glaubensbefestigung an den Wert der bearbeiteten Bücher besteht. Dass dies wirklich „so werthvolle und königliche“ (458, 28) Bücher seien, wie die Philologen – wem eigentlich? den Laien oder sich selbst? – weismachen wollen, ist damit allerdings noch nicht gesagt. Eine umgekehrte Perspektive vertritt in der Neuauflage von 1887 der Abschnitt FW 358, wo die „Philologen“ als „Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht“, titulierte werden (603, 27 f.)

458, 31–459, 3 *Sie setzt voraus, dass es an jenen seltenen Menschen nicht fehlt (wenn man sie gleich nicht sieht), die so werthvolle Bücher wirklich zu benutzen wissen: – es werden wohl die sein, welche selber solche Bücher machen oder machen könnten.*] Dieser zweite Glaubensgrundsatz der Philologen, dass es nämlich ein würdiges Publikum für die wertvollen, von ihnen „rein“ und „verständlich“ (458, 29 f.) zu erhaltenden Bücher gibt, das zwar sehr klein und (noch) nicht da ist, scheint nahezulegen, es handle sich bei diesen „seltenen Menschen“ um diejenigen, für die die Philologen eigentlich arbeiten. Gerade dies dementiert der Text genau besehen jedoch. Denn wenn jene Geglaubten

als die idealen Leser bezeichnet werden, „die so werthvolle Bücher wirklich zu benutzen wissen“, erhebt sich nicht nur die Frage, wozu die Verständlicherhaltung der Bücher durch die Philologen dann überhaupt nötig sein soll; vielmehr wird letzteren dadurch ja recht unverblümt auch die Fähigkeit abgesprochen, ihre Forschungsgegenstände selbst „wirklich zu benutzen“. Die geglaubten idealen Leser, für die die dergestalt in Selbstwidersprüchlichkeit verstrickten Philologen ihre Arbeit zu leisten vermeinen, sind selbst offenbar *keine* Philologen, sondern verhalten sich kongenial zu den Autoren (Dichtern und Philosophen) der „werthvolle[n] Bücher“, an denen sich die Philologen nur abarbeiten, ohne ihrerseits diese Kongenialität zu besitzen. Nicht zuletzt da sich umgekehrt die von ihnen Erwarteten wohl gar nicht selbst an diesen alten Büchern abzuarbeiten gedenken, sondern lieber neue, eigene Werke produzieren werden, geht aus diesem Glaubensartikel der Philologen auch nicht wirklich hervor, worin der Zweck ihres Tuns denn nun eigentlich bestehen soll. Die Klammerbemerkung „(wenn man sie gleich nicht sieht)“ hat N. in der ‚Reinschrift‘ nachträglich eingefügt (vgl. M III 6, 204).

459, 5 *die immer „kommen werden“*] In M III 4, 124 hat N. nachträglich eingefügt: „welche ‘immer’ ‚kommen werden““. Die Formulierung nährt den Verdacht, dass diese idealen Rezipienten zu keinem Zeitpunkt wirklich eintreffen.

459, 6 f. *eine sehr grosse Menge von peinlicher, selbst unsauberer Arbeit*] Die nähere Bestimmung „peinlicher, selbst unsauberer“ hat N. nachträglich in M III 4, 124 eingefügt. Bei „peinlicher“ Philologen-Arbeit ist zunächst im engeren, heute veralteten Sinn zu denken an „eine ängstliche, pedantische, übertriebene, bis ins einzelne und kleinste sich erstreckende Genauigkeit, sorgfalt und bedenklichkeit“ (Grimm 1854–1971, 13, 1529). Freilich steht solch eine Peinlichkeit der Philologie im Kontrast zur Unsauberkeit, die ihr hier ebenfalls attestiert wird und bei der in diesem Zusammenhang gerade an fehlende Gründlichkeit, ja an Textverfälschungen zu denken wäre (noch in KGW IX 9, W II 6, 58, 8–10 = NL 1888, 15[91], KSA 13, 460, 23 f. wird bezeichnenderweise ein „Mangel / an Philologie“ mit „Unsauberkeit u. Falschmünzerei“ in Verbindung gebracht).

Vor dem Hintergrund des Schlusssatzes, der die philologische Arbeit mit der zensierenden Bearbeitung moralisch anstößiger Klassiker-Stellen assoziiert (vgl. NK 459, 7 f.), erhält die Rede „von peinlicher, selbst unsauberer Arbeit“ einen weiteren Sinn, der im Rückblick vom Ende des Textes her das Peinliche und Schmutzige auf die philologische Auseinandersetzung mit jenen zu inkriminierenden und zu ‚bereinigenden‘ Stellen beziehen lässt. Dies wirft wiederum eine neue, verunsichernde Beleuchtung auf die den Philologen eingangs unterstellte Absicht, „Bücher rein erhalten“ zu wollen (458, 29 f.): Das Adjektiv

„rein“ erweist sich damit nämlich als doppeldeutig und kann so zugleich mit Blick auf eine zensierende Verfälschung dieser Bücher gelesen werden, an die man bei ‚Reinerhaltung‘ zunächst gerade nicht denken mag. Die philologische Reinigungsbedürftigkeit der Bücher würde damit zugleich auch gut aus umgekehrter Perspektive zu der Selbsteinschätzung des Schriftstellers A. in FW 93 passen, der sein eigenes Schreiben mit dem Verrichten einer „Nothdurft“ (448, 26 f.) vergleicht, für das er sich schämt.

459, 7f. *es ist Alles Arbeit in usum Delphinorum.*] In M III 4, 124 steht noch im Singular: „es ist alles Arbeit in usum delfini“. Die lateinische Formel „ad/in usum Delphini“ („zum Gebrauch des Dauphins“) bezeichnet ursprünglich seit dem 17. Jahrhundert Bearbeitungen von Werken antiker Klassiker für den Unterricht des französischen Kronprinzen, der „Dauphin“ („Delfin“) genannt wurde; vgl. Petri 1861, 420: „Aufschrift verschiedener unter Ludwig XIV. zum Unterrichte des Dauphins herausgegebener Werke, bes. classischer Schriftsteller“. Gemeint ist damit die zwischen 1673 und 1691/1730 edierte, 60/64 Bände umfassende Sammlung lateinischer Klassiker *Ad usum Delphini* (siehe hierzu Volpilhac-Auger 1997). Auf dieser Folie gewinnt die Eingangsbehauptung, die Philologen glaubten an „königliche“ Bücher (458, 28), eine zusätzliche Bedeutungsdimension. Darüber hinaus wurde die lateinische Wendung im 19. Jahrhundert allgemein für Schüler-Ausgaben benutzt, in denen zu diesem Zweck (moralisch, sexuell) anstößige Stellen getilgt worden waren. Siehe Meyer 1874–1884, 9, 333: „**In usum Delphini** (lat.), eine Bezeichnung, welche die Titelblätter jener Klassikerausgaben trugen, die Ludwig XIV. ‚zum Gebrauch des Dauphins‘ besorgen ließ [...]; sprichwörtlich s. v. w. zum Gebrauch der lernenden Jugend.“

Der von N. verwandte Plural „in usum Delphinorum“ (M III 6, 204: „in usum delfinorum“) – „zum Gebrauch der Dauphins“ – vervielfacht die Kronprinzen, für welche die Philologen ihre Arbeit tun, was allerdings nicht N.s originärer Einfall, sondern schon vor ihm anzutreffen ist, und zwar bisweilen in sarkastischer Bedeutung. So heißt es beispielsweise in einem anonymen *Conversationsblatt*-Artikel über *Das gelehrte Bedlam* von 1821: „Wäre ein gewisses Gesetz des Imperators Caligula, welches befiehlt, alle schlechten Schriftsteller in der Rhone zu ersäufen, und so alle jene /1034/ Autoren, die es nicht verdienen sollten, anderthalbtausend Jahre später *in usum delphini* herausgegeben zu werden, *in usum delphinorum* Preis zu geben, wäre solches Gesetz je zur Ausübung gekommen, so würde man gegenwärtig nicht hoffnungslos einem ähnlichen Gesetze entgegenharren“ (Anonym 1821, 1033 f.). Und in einer Fußnote dazu wird noch die Herkunft dieser spöttischen Pluralvariante erläutert: „Als man in Frankreich das Continentalsystem durch Lizenzen zur Einfuhr von Colonialwaaren aus englischen Häfen gegen die Bedingniß der Ausfuhr

von französischen Fabrikaten zu mildern suchte, wurden letztere, da sie in die englischen Häfen nicht eingeführt werden durften, größtentheils über Bord geworfen; und da eine ungeheure Menge wohlfeiler Bücher auf diese Art in den Handel kam, nannte man die dazu bestimmten Auflagen spottweise: *in usum delphinorum*.“ (Anonym 1821, 1034, Anm. 1) Hier sind jedenfalls nicht „werthvolle und königliche“ (458, 28) Bücher gemeint, sondern umgekehrt billige und/oder schlechte Massenware. Bei N. kommt die Pluralformel nur noch ein weiteres Mal vor; so schreibt er über zehn Jahre vor Erscheinen der Erstausgabe von FW, kurz vor seinem Umzug nach Basel, wohin er auf eine Professur für klassische Philologie(!) berufen wurde, ebenfalls nicht ohne Ironie in einem Brief an den Basler Historiker Wilhelm Vischer-Heussler: „Ich bin also Willens, nach Verabredung mit Kiessling, vom ersten Juli ab zu der ehemaligen Wirthin K(iessling)’s, Frau Vogler zu ziehen, insgleichen Schreibtisch und Bücherbrett – als welche Dinge K(iessling) in usum Delphinorum hinterlassen hat – zu übernehmen.“ (24. 03. 1869, KSB 2/KGB I 2, Nr. 629, S. 383, Z. 9–13)

FW 102 wirkt bei näherem Hinsehen viel vertrackter und hintersinniger, als die bisherige Forschung annahm. Benne 2005, 304, Anm. 446 merkt zwar an, dass „Nietzsche [...] mit dem Ausdruck *ad usum delphini*“ spiele, erklärt aber nicht, worin dieses Spiel besteht, und interpretiert den ganzen Abschnitt in folgendem Satz, der, obwohl er auch eine Kritik an der Philologie konstatiert, letztlich auf ihre positive Funktion für eine intellektuelle Elite der Zukunft abhebt: „Das Lob der Philologie ist zweischneidig: der Philologe ist ja nicht selbst jener Dauphin, er wird freilich auch nicht von vornherein ausgeschlossen – unverzichtbar für die kommende (geistige) Oberschicht bleibt er allemal.“ (Benne 2005, 304) Vgl. auch Babich 2006b, 50–52, die hierin eine Anspielung auf N. selbst als Verfasser ‚großer Bücher‘ für eine solche künftige Leserschaft von Vornehmen sehen will: „Nietzsche perceived himself as writing in the hope of those [...] ideal and best readers“ (Babich 2006b, 52). Übergangen wird dabei, dass der Text selbst gar keine Aussage über die Wahrscheinlichkeit formuliert, mit der es in Zukunft solche auserlesenen Menschen gibt, die als kongeniale Rezipienten ‚königlicher Bücher‘ auftreten, sondern lediglich den „Glauben“ (459, 4) der Philologen an ihre spätere Existenz referiert, der ja auch zu Unrecht bestehen könnte und der, wenn er doch zu Recht bestünde, jedenfalls die Arbeit der Philologen überflüssig erscheinen ließe (vgl. NK 458, 31–459, 3). Auch die Frage nach ihrer textverfälschenden ‚Unsauberkeit‘ (vgl. NK 459, 6f.) bleibt in den genannten Interpretationen unberührt. Schließlich dürfte N. gewusst haben, dass der Dauphin, der ursprünglich Adressat der Bücher *ad usum delphini* war, nämlich Louis de Bourbon (1661–1711), geistig minderbemittelt war. Die pädagogisch-editorische Liebesmüh von Huet, Bossuet etc. war an Louis de Bourbon jedenfalls vollständig verschwendet.

103.

Von der deutschen Musik.] Zu diesem Abschnitt existiert laut KSA 14, 252 die folgende ‚Vorstufe‘ vom Frühjahr 1880: „Denkt man sich Beethoven neben Goethe, so erscheint er sofort als der ‚ungebändigte Mensch‘ (wie ihn Goethe selbst nach der Begegnung in Karlsbad bezeichnete) als der Halbbarbar, der Grillenfänger, der Selbstquäler, der närrisch Verzückte, der närrisch Unglückliche, der treuherzig Maaßlose neben dem Getrösteten, der Phantast neben dem Künstler. Beethoven war ungefähr das, was Rousseau gar zu gerne hätte sein mögen und als was er in den Augen seiner idealfähigen Leser lebte – damals nannte man es ‚Natur‘. Heute findet man wohl, daß damit nichts gesagt wird und daß Goethe natürlicher sei. Man sehnte sich in jener Zeit nach dem gutartigen Halbbarbaren.“ In einer anderen ‚Vorstufe‘ vom Frühjahr 1880 steht statt: „daß Goethe natürlicher sei“ noch: „daß auch Goethe natürlich sei“ (M II 1, 70; Handschrift von Heinrich Köselitz). Vgl. ferner die kurze ‚Vorstufe‘ zur „Halb-Barbarei neben Cultur“ in N V 7, 1 sowie die Vorversion von 459, 10–18 in N V 7, 95, die in der Grundschrift lautet: „Die deutsche Musik verdankt dem Zeitalter der Revolution etwas, was an bewegte Volksmassen erinnert (die ital[ienische] Oper hat kein Volk, sondern Chöre von Soldaten und Bedienten) – sie hat den ungeheuren künstlichen Lärm, der nicht einmal sehr laut ist – ein Italiäner sagte mir die Deutschen verstehen sich besser auf schönen Lärm er zog des[h]alb die deutsche Musik vor.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ des ganzen Abschnitts mit etlichen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 52f.

FW 103 eröffnet gegen Ende des Zweiten Buchs eine kurze, aus drei Abschnitten bestehende Reihe von Texten zur ‚Ästhetik des Deutschen‘, die vor allem mit der Thematisierung Wagners bzw. der deutschen Musik in vorangehenden Abschnitten (vgl. FW 77, FW 80, FW 87 u. FW 99) schon verschiedentlich angeklungen ist. Fortsetzung findet die Thematik des Deutschen dann in anderen Hinsichten – nicht zuletzt mit Blick auf das Christentum – im Dritten Buch (vgl. FW 134, FW 146, FW 148, FW 177 u. FW 178), bevor sie in der Neuausgabe im Fünften Buch erneut aufgegriffen wird (vgl. bes. FW 357 und – ebenfalls zur deutschen Musik – FW 370, ferner FW 347, FW 348, FW 358 u. FW 377). Obwohl in FW 103 nur Beethoven als Beispiel für die im Titel genannte deutsche Musik namentlich erwähnt wird, steht, wie die folgenden Stellenkommentare verdeutlichen, auch hierbei Wagner im Hintergrund. Sogar als „perhaps the pinnacle of Nietzsche’s musical turn from Wagnerism to anti-Wagnerism“ deutet Prange 2013, 225 den Abschnitt. Zur indirekten Auseinandersetzung mit Wagner vgl. auch Vivarelli 2015, 85, die „eine Reihe von Gegensätzen“ in dem Text herausstellt, die eine „erneute Auseinandersetzung mit Wagner und dessen Kunst“ bezeugen wie „Erhabenheit / Grazie; Halbbarba-

rei / Cultur“ oder „Verkümmerung des melodischen Sinnes / Melodie“. Dazu, wie überdies das in FW 103 gezeichnete Beethoven-Bild durch Wagner geprägt ist, von dessen Wertung es gleichwohl abweicht, siehe NK 459, 30 f.; dort auch weitere Hinweise zur Sekundärliteratur.

459, 11 *jetzt*] Nachträglich in M III 6, 52 eingefügt.

459, 13 *erfuhr*] M III 6, 52: „erfahren hat“.

459, 13–15 *nur die deutschen Musiker verstehen sich auf den Ausdruck bewegter Volksmassen*] Das mag insbesondere auf Richard Wagner gemünzt sein, über den N. schon in NL 1875, 11[32], KSA 8, 221, 28 f. schreibt: „an das Volk dachte und als Volk fühlte er, wenn er als Künstler schuf“. Volks-Chöre kommen beispielsweise in Wagners tragischer Oper *Rienzi* (1842) oder in seiner romantischen Oper *Lohengrin* (1850) vor. Auch im *Fidelio* (1805/1806/1814), der einzigen, dafür aber gleich in drei Versionen vorliegenden Oper des später in FW 103 erwähnten Beethoven (vgl. 459, 30 f.), tritt das „Volk“ auf. Indes gibt es dergleichen keineswegs „nur“ in deutschen Opern; in der später wiederholt von N. gegen Wagner ausgespielten Oper *Carmen* (1875) von Georges Bizet, die N. seit 1881 kannte und schätzte (vgl. Postkarte an Heinrich Köselitz, 05.12.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 174, S. 145 f., Z. 9–16) ist dies vielmehr ebenso der Fall.

459, 16 *zu sein braucht*] In M III 6, 52 korrigiert aus: „ist“.

459, 16 f. *die italiänische Oper*] Zur italienischen Oper vgl. bereits FW 77 und FW 80, wo diese – am Beispiel Rossinis (und Bellinis) – mit der antiken Literatur bzw. der griechischen Tragödie verglichen und dem Musikdrama Richard Wagners gegenübergestellt wurde.

459, 18–460, 12 *Es kommt hinzu, dass aus aller deutschen Musik eine tiefe bürgerliche Eifersucht auf die noblesse herauszuhören ist, namentlich auf esprit und élégance, als den Ausdruck einer höfischen, ritterlichen, alten, ihrer selber sicheren Gesellschaft. Das ist keine Musik, wie die des Goethischen Sängers vor dem Thore, die auch „im Saale“, und zwar dem Könige wohlgefällt; da heisst es nicht: „die Ritter schauten muthig drein und in den Schooss die Schönen“. Schon die Grazie tritt nicht ohne Anwandlung von Gewissensbissen in der deutschen Musik auf; erst bei der Anmuth, der ländlichen Schwester der Grazie, fängt der Deutsche an, sich ganz moralisch zu fühlen – und von da an immer mehr bis hinauf zu seiner schwärmerischen, gelehrten, oft bärbeissigen „Erhabenheit“, der Beethoven'schen Erhabenheit. Will man sich den Menschen zu dieser Musik denken, nun, so denke man sich eben Beethoven, wie er neben Goethe, etwa bei jener Begegnung in Teplitz, erscheint: als die Halbbarbarei neben der Cultur, als Volk*

neben Adel, als der gutartige Mensch neben dem guten und mehr noch als „guten“ Menschen, als der Phantast neben dem Künstler, als der Trostbedürftige neben dem Getrösteten, als der Uebertreiber und Verdächtiger neben dem Billigen, als der Grillenfänger und Selbstquäler, als der Närrisch-Verzückte, der Selig-Unglückliche, der Treuherzig-Maasslose, als der Anmaassliche und Plumpe – und Alles in Allem als der „ungebändigte Mensch“: so empfand und bezeichnete ihn Goethe selber, Goethe der Ausnahme-Deutsche, zu dem eine ebenbürtige Musik noch nicht gefunden ist! – Zuletzt erwäge man noch, ob nicht jene jetzt immer mehr] In M III 6, 52 korrigiert aus: „Es kommt dazu, daß alle deutsche Musik wie ein Widerspruch und Hohn gegen vornehme ritterliche höfische Eleganz und Formstrenge klingt und sich im Grunde die Anmuth verbietet, da Anmuth ein wenig im Verdacht steht, ‚Eleganz‘ sein zu wollen: weshalb die deutschen Musiker sich nur eine gewisse ländliche ungeschulte bärbeißige Anmuth gestatten, welche auch im ‚Volke‘ vorkommt – eine Beethovensche Grazie. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen erscheint selbst jene jetzt“. Die Korrektur im Manuskript weist selbst noch Überarbeitungen und Abweichungen von der Druckfassung auf (s. u.). Zur „Erhabenheit“, die durch die Textänderung an die Stelle der „Anmuth“ bzw. „Grazie“ Beethovens tritt, vgl. NK 459, 30 f. FW 103 konstruiert schließlich für die deutsche Musik einen Dreischritt dieser ästhetischen Kategorien, der von der Grazie über die Anmut zur Erhabenheit führt; vgl. NK 459, 25–28. Zur „Grillenfängerei“ vgl. auch – ebenfalls in allusiver Verbindung mit Beethoven – den Schlussabschnitt des 1887 hinzugekommenen Fünften Buchs FW 383, NK 637, 29–31.

459, 18–22 *dass aus aller deutschen Musik eine tiefe bürgerliche Eifersucht auf die noblesse herauszuhören ist, namentlich auf esprit und élégance, als den Ausdruck einer höfischen, ritterlichen, alten, ihrer selber sicheren Gesellschaft]* Der hier modellierte Gegensatz zwischen bürgerlicher und höfischer Kultur ist auf die im 18. und 19. Jahrhundert herrschende Kulturkonkurrenz zwischen Deutschland und Frankreich hin transparent, wie die französischen Begriffe „noblesse“ (Vornehmheit), „esprit“ (Geist, Witz) und „élégance“ (Eleganz, Anmut) zeigen, die für die Sprechinstanz deutlich positiv konnotiert sind. Zum „esprit“ vgl. NK FW 82 u. NK 449, 4–11; zur „höfischen Cultur“ (458, 18) Frankreichs, als deren literarisch-philosophischer Repräsentant Voltaire erscheint, vgl. FW 101.

459, 19 f. *auf die noblesse herauszuhören ist, namentlich auf esprit]* In M III 6, 53 korrigiert aus: „gegen die noblesse herauszuhören ist, namentlich gegen esprit“.

459, 21 f. *sicheren]* M III 6, 53: „sichern“.

459, 22–25 *Musik, wie die des Goethischen Sängers vor dem Thore, die auch „im Saale“, und zwar dem Könige wohlgefällt; da heisst es nicht: „die Ritter schauten muthig drein und in den Schooss die Schönen“.*] Dieser Passus enthält mehrere Zitate aus Goethes poetologischer Ballade *Der Sänger*, die 1783 entstanden ist und zuerst 1796 im Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (dort im elften Kapitel des zweiten Buchs vorgetragen von der Figur des Harfners) veröffentlicht wurde. Die ersten Zitate („vor dem Thore“ in leichter Abwandlung und ohne Anführungszeichen) stammen aus der ersten Strophe: „Was hör’ ich draußen vor dem Thor, / Was auf der Brücke schallen? / Laß den Gesang vor unserm Ohr / Im Saale wiederhallen! / Der König sprach’s, der Page lief; / Der Knabe kam, der König rief: / Laßt mir herein den Alten!“ Das zweite, längere Zitat stammt aus der dritten Strophe: „Der Sänger drückt’ die Augen ein, / Und schlug in vollen Tönen; / Die Ritter schauten muthig drein, / Und in den Schooß die Schönen. / Der König, dem das Lied gefiel, / Ließ ihm zum Lohne für sein Spiel / Eine goldne Kette bringen.“ (Goethe 1853–1858, 1, 138, vgl. ebd., 16, 150 f.) Die poetologische Pointe des Gedichts besteht darin, dass der Sänger die goldene Kette ablehnt und stattdessen nur einen Trunk Wein erbittet: Indem er – in der fünften, vorletzten Strophe – hervorhebt, sein Lied selbst sei ihm schon Lohn genug, repräsentiert er das für die Weimarer Klassik zentrale Konzept einer Autonomieästhetik, die von der Zweckfreiheit bzw. Selbstzweckhaftigkeit der Kunst ausgeht.

Zu erwähnen bleibt freilich, dass Goethe mit dem „Lied“ des „Sängers“ dezidiert die (lyrische) Poesie – nicht die Musik – meint. Es handelt sich um eine in Goethes poetologischer Lyrik häufiger vorkommende archaisierende Bezugnahme auf Dichtung im Sinne eines ursprünglichen ‚Gesangs‘ – eine Vorstellung, die noch im etymologischen Zusammenhang von ‚Lyrik‘ und ‚Lyra‘ greifbar ist. Zugleich geht Goethe, vor allem in seinen späteren Jahren, aber auch explizit davon aus, dass die Dichtung aus der Musik entstanden ist – und sich zuletzt, auf der höchsten Stufe ihrer Vollendung, wieder in Musik verwandeln müsse (vgl. hierzu Kaufmann 2011, 466).

459, 23 *Thore*] M III 6, 53: „Thor“.

459, 25–28 *Schon die Grazie tritt nicht ohne Anwandlung von Gewissensbissen in der deutschen Musik auf; erst bei der Anmuth, der ländlichen Schwester der Grazie, fängt der Deutsche an, sich ganz moralisch zu fühlen*] Eine Ausdifferenzierung von Grazie und Anmuth konnte N. etwa – wenngleich noch ohne musikalische Spezifikation – in Schillers ästhetischer Abhandlung *Ueber Anmuth und Würde* vorfinden: „Anmuth und Grazie werden zwar gewöhnlich als gleichbedeutend gebraucht; sie sind es aber nicht, oder sollten es doch nicht seyn, da der Begriff, den sie ausdrücken, mehrerer Bestimmungen fähig ist,

die eine verschiedene Bezeichnung verdienen.“ (Schiller 1844, 10, 64) Dabei bekundet sich durchaus auch bei Schiller eine „Anwandlung von Gewissensbissen“, wenn er betont, dass die „belebende [...] Grazie [...] an den Sinnenreiz“ grenze, weshalb „das Wohlgefallen an derselben [...], wenn es nicht durch Würde zurückgehalten wird, leicht in Verlangen ausarten“ könne (ebd.). Gegen dieses mögliche ‚Ausarten‘ in sinnliches Verlangen hält Schiller gleich eingangs ausdrücklich fest, „Anmuth“ sei „ein Ausdruck moralischer Empfindungen“ (ebd., 15). Mit der Verbindung von Anmut und Ländlichkeit greift N. eine im 18. und 19. Jahrhundert geläufige Denkfigur auf, wie sie sich in dem häufig anzutreffenden Syntagma „ländliche Anmuth“ (z. B. Krünitz 1773–1858, 60, 343) dokumentiert. Im vorliegenden Zusammenhang spielt dies vielleicht auch auf den in 459, 30 f. genannten Beethoven an, der seiner 6. Sinfonie den programmatischen Titel *Pastoral-Sinfonie oder Erinnerungen an das Landleben* und entsprechende Satzbezeichnungen gab.

459, 29 f. *schwärmerischen*] In M III 6, 53 korrigiert aus: „strengen“.

459, 29 f. *schwärmerischen, gelehrten*] In Cb2, 126 mit rotem Randstrich markiert: „schwärmerischen gelehrten“.

459, 30 *bärbeissigen „Erhabenheit“*] Die Wortbedeutung des Adjektivs „bärbeißig“ erläutert Heyse 1833–1849, 1, 143 so: „beißig [sc. bissig] wie ein Bär, [...] zänkisch, heftig, auffahrend“. Vgl. die verhinderten deutschen Tanz-„Bären“ (463, 16) in FW 105, wo ebenfalls „das Erhabene“ (463, 6) als typisch deutsche ästhetische Empfindung thematisiert wird. Des Adjektivs „bärbeißig[]“ bedient sich N. auch in JGB 46, KSA 5, 66, 19, hier mit Bezug auf Luther.

459, 30 f. *der Beethoven'schen Erhabenheit*] Von der „Erhabenheit des Beethovens'schen Geistes“ (Nohl 1861, 172) handelt bereits der N. bekannte Musikwissenschaftler Ludwig Nohl in seinem *Geist der Tonkunst*. Dass Beethovens Kompositionen unter dem Vorzeichen einer Ästhetik des Erhabenen zu begreifen seien, ist ebenfalls eine Grundthese von Wagners *Beethoven*-Schrift von 1870, die N. wohlvertraut war. Anders als FW 103, wo der Begriff des Erhabenen deutlich negativ konnotiert ist, hebt Wagner es als entscheidenden Vorzug Beethovens hervor, dass er die Musik „weit über das Gebiet des ästhetisch Schönen in die Sphäre des durchaus Erhabenen“ überführt habe (Wagner 1871–1873, 9, 124). Bei umgekehrter Wertung sieht auch Wagner in Beethovens Erhabenheit etwas spezifisch Deutsches, das er insbesondere gegen die vermeintlich französische ‚Gefälligkeit‘ in Stellung bringt. Gegen Ende seines *Beethoven* ruft Wagner mit Bezug auf den deutsch-französischen Krieg aus: „Sei das deutsche Volk nun auch tapfer im Frieden; hege es seinen wahren Werth, und werfe es den falschen Schein von sich: möge es nie für etwas gelten

wollen, was es nicht ist, und dagegen Das in sich erkennen, worin es einzig ist. Ihm ist das Gefällige versagt; dafür ist sein wahrhaftes Tichten und Thun innig und erhaben. Und nichts kann sich den Siegen seiner Tapferkeit in diesem wundervollen Jahre 1870 erhebender zur Seite stellen, als das Andenken an unseren großen Beethoven, der nun vor hundert Jahren dem deutschen Volke geboren wurde.“ (Ebd., 150) N. zitiert den ersten Satz affirmativ in seinem nachgelassenen Entwurf eines „Vorwort[s] an Richard Wagner“ zu GT (vgl. NL 1871, 11[1], KSA 1, 351, 1 u. 356, 15–18; auch die Druckfassung von GT Vorwort spielt darauf an (vgl. KSA 1, 23, 19–21). Als „der erhabene Meister“ tritt Beethoven in diesem positiven Sinn auch noch in NL 1871, 12[1], KSA 7, 367, 19 f. auf.

Die Verbindung von Beethoven und (deutscher) Erhabenheit bleibt auch später zwar bei N. erhalten, jedoch unter veränderten Wertvorzeichen. Das im Erstveröffentlichungsjahr von FW entstandene Nachlass-Notat NL 1882, 21[2] stellt beispielsweise Chopins ‚edler Schönheit‘ Beethovens ‚barbarische Erhabenheit‘ gegenüber: „An Chopin verehrte ich namentlich, daß er die Musik von den deutschen Einflüssen, von dem Hange zum Häßlichen, Dumpfen, Kleinbürgerlichen, Täppischen, Wichtigthuerischen freigemacht habe: Schönheit und Adel des Geistes und namentlich vornehme Heiterkeit, Ausgelassenheit und Pracht der Seele, insgleichen die südländische Gluth und Schwere der Empfindung hatten vor ihm in der Musik noch keinen Ausdruck. Mit ihm verglichen, war mir selbst Beethoven ein halbbarbarisches Wesen, dessen große Seele schlecht erzogen wurde, so daß sie das Erhabene vom Abenteuerlichen, das Schlichte vom Geringen und Abgeschmackten nie recht zu unterscheiden gelernt hat.“ (KSA 9, 682, 16–27) Auf den Chopin-Beethoven-Gegensatz meint Muckle 1921, 337 Formulierungen aus dem hier zu kommentierenden Passus beziehen zu können. Zum Versuch, die Erhabenheits-Thematik in FW 103 auf der Folie der Dualismen dionysisch/apollinisch sowie romantisch/klassisch zu lesen, vgl. Lipperheide 1999, 61 f. u. 71. Zum späteren Beethoven-Bild bei N. vgl. NK KSA 5, 187, 9–21, zu N. und Beethoven allgemein siehe Babich 2013, 203–262.

460, 1f. *die Halbbarbarei neben der Cultur, als Volk neben Adel*] In M III 6, 53 korrigiert aus: „der Halbbarbar neben dem Vornehmen“. Zum kulturanthropologisch grundierten Begriff der „Halbbarbarei“, den N. in anderem Zusammenhang etwa auch in JGB 224 verwendet, vgl. NK KSA 5, 158, 1–5.

460, 2 *guten und*] In Cb2, 127 mit rotem Randstrich markiert: „guten, und“.

460, 5 *Verdächtiger*] In Cb2, 127 rot markiert: „Verdächtige“.

460, 8f. *der „ungebändigte Mensch“: so empfand und bezeichnete ihn Goethe selber*] Es handelt sich um ein nicht ganz korrektes Zitat aus Goethes Brief an

Zelter vom 2. September 1812. Goethe schreibt aus Karlsbad an seinen Freund: „Beethoven habe ich in Töplitz kennen gelernt. Sein Talent hat mich in Erstaunen gesetzt; allein er ist leider eine ganz ungebändigte Persönlichkeit, die zwar nicht ganz Unrecht hat, wenn sie die Welt detestabel findet, aber sie freylich dadurch weder für sich noch für andere genußreicher macht.“ (Goethe/Zelter, 1833–1834, 2, 28)

460, 9f. *Goethe, der Ausnahme-Deutsche*] Auf Goethes Ausnahme-Status unter den Deutschen, der bei N. des Öfteren behauptet wird, kommt noch im Fünften Buch unter der Titelfrage „was ist deutsch?“ (597, 21) FW 357 zurück – dort mit blick auf „Goethe’s Heidenthum“ (597, 32).

460, 10 *eine ebenbürtige Musik*] M III 6, 53: „die *ebenbürtige* Musik“.

460, 11–13 *jene jetzt immer mehr um sich greifende Verachtung der Melodie und Verkümmern des melodischen Sinnes bei Deutschen*] Vgl. ähnlich schon NL 1878, 27[50], KSA 8, 496, 7–10, wo über Richard Wagner befunden wird: „Arm ut an Melodie und in der Melodie bei Wagner. Die Melodie ist ein Ganzes mit vielen schönen Proportionen. Spiegelbild der geordneten Seele. Er strebt darnach: hat er eine Melodie, so erdrückt er sie fast in seiner Umarmung.“ Freilich wird Wagner bei aller erdrückenden Unfähigkeit zur Melodie in diesem Notat noch nicht ihre „Verachtung“, sondern zumindest ein Streben nach ihr attestiert. Vgl. auch im näheren zeitlichen Umfeld von FW die Aufzeichnung NL 1881, 11[198], KSA 9, 521, 2–5, die das auf Wagners Konzept der „absoluten Melodie“ bezieht: „die ‚unendliche Melodie‘ ist ein hölzernes Eisen – ‚die nicht Gestalt gewordene, fertig gewordene Gestalt‘ – das ist ein Ausdruck für das Unvermögen der Form und eine Art Princip aus dem Unvermögen gemacht.“

460, 13–19 *Sinnes bei Deutschen als eine demokratische Unart und Nachwirkung der Revolution zu verstehen ist. Die Melodie hat nämlich eine solche offene Lust an der Gesetzlichkeit und einen solchen Widerwillen bei allem Werdenden, Ungeformten, Willkürlichen, dass sie wie ein Klang aus der alten Ordnung der europäischen Dinge und wie eine Verführung und Rückführung zu dieser klingt.*] M III 6, 52f.: „Sinns *bei Deutschen* als *als* eine demokratische Unart und Nachwirkung der Revolution zu verstehen ist’: die Melodie ist ~~nämlich der Ausdruck des vollkommenen Menschen~~ *eine solche* *offene* Lust an der *hohe* Gesetzlichkeit, *Lust* Widerwillen an allem Werdenden, Ungeformten, Willkürlichen, daß sie wie ein Klang aus der alten Ordnung der *europäischen* Dinge und wie eine Verführung und Rückführung zu dieser klingt.“

460, 14 *eine demokratische Unart*] Insgesamt bringt es die Demokratie in FW nur auf wenige Erwähnungen in insgesamt vier Abschnitten; die restlichen drei

finden sich im 1887 hinzugekommenen Fünften Buch: Das Adjektiv „demokratisch[]“ begegnet erneut in FW 348 (in Verbindung mit Gelehrten- und Judentum) und in FW 356 (in Verbindung mit dem Schauspieler), ein „Demokrat“ schließlich in FW 368 (ähnlich in Verbindung mit dem Theater). Aus der Perspektive einer Rangordnung zwischen Adel und Volk, ‚Edel und Gemein‘ (vgl. FW 3), wie sie FW 103 einnimmt, erscheint das Demokratische im Sinne einer egalitaristischen Denkweise selbst als „Unart“. Noch stärker tritt die antidemokratische Haltung in FW 368 hervor, wo folgende Schimpfwortreihe gebildet wird: „Volk, Publikum, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Demokrat, Nächster, Mitmensch“ (618, 10 f.). Besonders zahlreich fallen die „Invektiven gegen den Egalitarismus, die Demokratie“ (NK 5/1, S. 26) in dem unmittelbar vor FW V von N. abgeschlossenen Werk JGB aus.

104.

Vom Klange der deutschen Sprache.] Vgl. hierzu folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Zeitraum zwischen Frühjahr und Herbst 1881: „Die Deutschen mit ihrer Ehrfurcht vor allem, was vom Hofe kam, haben für ihre Schriftsprache (also in Briefen namentlich, Urkunden Erlassen Testamenten usw.) die Kanzleien sich zum Muster genommen: Kanzleimäßig, das war hof- und regierungsgemäß schreiben – also vor allem etwas Vornehmes, gegen das Deutsch der Stadt, in der man lebte! Allmählich zog man die Consequenz und sprach so, wie man schrieb – so wurde man noch vornehmer, im Klange in der Wortform Wort- und Wendungswahl. Vielleicht hat sich etwas ganz Gleiches nirgendswo ereignet: die Überherrschaft des Schreibestils über das Sprechen. – Ich glaube, der Klang des Deutschen war im Mittelalter tief bäuerisch und gemein, er hat sich gehoben, und namentl[ich] jetzt, wo man so viel französ. und italiän. Klänge in der Jugend nachahmen lernt. Aber für einen Montaigne oder gar Racine muß Deutsch unerträglich gemein geklungen haben. Selbst jetzt klingt es noch, im Munde des Reisenden, mitten unter ital. Pöbel, gemein, roh, wälderhaft, heiser, wie aus räucherigen Stuben und aus unhöflichen Gegenden stammend. – Etwas Neues ist aber, jetzt eine andere Art von vornehmem Klange in D[eutschland] angelernt wird von Jedermann; ich höre Frauen Mädchen und Professoren diesem Klange-szauber sich fügen. Etwas Höhnisches und Kaltes und sodann eine Art unverschämter Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit – zusammen im norddeutschen Offizier naturgemäß sich ausbildend, klings den Deutschen jetzt ‚vornehm‘. Es wird von den Feldwebeln und Unteroffiz[ieren] nachgeahmt u. vergrößert: die Kommandorufe, von denen die deutschen Städte jetzt förmlich umbrüllt werden, wegen des beständigen Exerci-

rens an allen Thoren, sind der größte Gegenbeweis gegen die angebliche Zunahme des musikal[ischen] Sinns unter Deutschen, eine Hölle von Gemeinheit, Anmaaßung u. wüthendem Autoritätsgefühl klingt heraus. – So wird die deutsche Sprache militarisirt im Klange – und der Klang übt den Charakter stärker ein als der Begriff im Worte. Die Deutschen müssen endlich diesem Klange gemäß auf Vorschrift auch schreiben. Vielleicht schreiben sie auch schon so – aber ich lese nicht, was jetzt geschr[ieben] wird“ (M III 1, 58).

Die gegenüber dieser ‚Vorstufe‘ deutlich erweiterte und modifizierte Druckfassung ist durch zwei strukturierende Gedankenstriche zwischen Sätzen deutlich in drei Teile untergliedert, die sich freilich bereits in der ‚Vorstufe‘ andeuten: Im ersten Teil (460, 21–461, 18) wird eine in die Frühe Neuzeit zurückreichende Entwicklung der deutschen Schriftsprache und schließlich auch der gesprochenen Sprache aus der ‚höfischen‘ Kanzleisprache beschrieben, wobei das Deutsche ungeachtet einer gewissen Veredlung durch Aufnahme romanischer Elemente dennoch seine ‚Gemeinheit‘ nie ganz abschleifen konnte. Der zweite Teil (461, 18–462, 13), in dem die vorher überwiegend in der unpersönlichen „man“-Form auftretende Sprechinstanz zum „ich“ (461, 19) übergeht, beklagt mit Blick auf die eigene Gegenwart eine gefährliche Militarisierung des gesprochenen Deutsch infolge einer Militarisierung der gesamten Gesellschaft, die als geschmacklos und insbesondere als Infragestellung der vorgeblichen Musikalität der Deutschen gewertet wird. Schließlich prognostiziert der dritte Teil (462, 13–29) eine Militarisierung auch des deutschen Schreib- und Denkstils, die „vielleicht“ (462, 19 f.) sogar schon eingetreten sei, wie das sprechende Ich aus einer deutlich markierten Außen- bzw. Auslandsperspektive mutmaßt, die nicht genau zur Kenntnis nimmt, „was man jetzt in Deutschland schreibt“ (462, 20 f.). Mit Blick auf den zuletzt alludierten Bismarck stellt es sich dagegen als sehr genauer externer Beobachter der deutschen Politik dar, indem es beansprucht, mit fast „jeder Rede des ersten deutschen Staatsmannes“ (462, 25) vertraut zu sein und sagen zu können, wie widrig sie auf „das Ohr eines Ausländers“ (462, 27) wirke.

Obwohl der Text auch eine performative Dimension aufweist, insofern er ja in deutscher Sprache kritisch über die deutsche (gesprochene und Schrift-)Sprache schreibt und man folglich fragen könnte, ob er an und durch sich selbst vielleicht eine Gegenmöglichkeit zur ‚gegenwärtigen‘ deutschen Sprachpraxis aufweisen will, bleibt der Sprechgestus insgesamt doch diagnostisch bzw. prognostisch. Sprachreformatorische Bestrebungen zu einer Erneuerung oder ‚Entmilitarisierung‘ des gesprochenen und geschriebenen Deutsch werden zumindest nicht explizit artikuliert. Mit einem anderen, dezidiert ‚sprachwächterischen‘ Anspruch trat dagegen noch der frühe N. auf, der etwa in ZB II, UB I DS 11–12 und UB II SE 6 die deutsche Sprache thematisierte.

Besonders deutlich tritt das Programm von deren ‚Reinerhaltung‘ in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1873, 26[16] zutage, in der unter Bezugnahme auf den deutschen Sieg im Krieg gegen Frankreich von 1871/72 bezeichnenderweise vor der „[n]eue[n] Eigenschaft der d[eutschen] Sprache: alles anzunehmen und nachzuahmen“ und so zu einem „europäische[n] Mosaik“ zu geraten, gewarnt wird: „Noch ein solcher Sieg und das deutsche Reich besteht, aber das Deutsche selbst ist vernichtet! Ich habe schon jetzt kaum den Muth, irgend eine Eigenschaft als eine speziell deutsche zu reklamiren. Die deutsche Sitte, die deutsche Geselligkeit, die deutschen Verwaltungen und Vertretungen, alles hat einen ausländischen Beigeschmack und sieht aus wie eine Nachahmung ohne Talent, von der noch dazu vergessen ist, daß sie Nachahmung ist: überall Originalität aus Vergeßlichkeit. In dieser Noth halte ich mich an die deutsche Sprache, die wahrhaftig bis jetzt allein sich durchgerettet hat, durch all die Mischung von Nationalitäten und Wechsel der Zeiten und Sitten, und meine, daß ein metaphysischer Zauber, Einheiten aus Vielheiten, Einartiges aus Vielartigem zu gebären, in der Sprache liegen müsse. Eben deshalb müssen wir die strengsten Wächter über diese unificirende, unsre zukünftige Deutscheit verbürgende Sprache setzen. Unsere großen Autoren haben ein heiliges Amt, als Wächter dieser Sprache; und unsere deutsche Schule hat eine fruchtbare ernste Aufgabe, unter den Augen solcher Wächter zur deutschen Sprache zu erziehen.“ (KSA 7, 582, 22–583, 8)

Obwohl eine derartige Aufgabe in FW 104 nicht verkündet wird, hat die Sekundärliteratur zum Teil auch diesen Text mit Sprachrettungsprogrammen in Zusammenhang gebracht. So paraphrasiert und zitiert etwa Riedel 2009, 99 den Abschnitt, um von hier aus eine entsprechende Nachwirkung auf den Lyriker Stefan George zu konstatieren: „George folgte, bewusst oder unbewusst, dem Vorgänger [N.] auf diesen Spuren, als er am erreichten Tiefstand deutscher Umgangssprache verzweifelte und ihrer Vulgarisierung durch Fluchtbewegungen zu reineren Klangquellen auswich.“ Als exemplarisches Beispiel für eine „paradigmatische Geltung des Musikalischen in der Sprachauslegung Nietzsches“, aufgrund derer die „Musik, so wie das Ohr, [...] als positive und als negative Metapher des Stils eingesetzt werden“ kann, zieht Renzi 1997, 344 den hier zu kommentierenden Abschnitt heran und stellt ihn in eine Reihe mit UB IV WB, KSA 1, 455 f. sowie JGB 246–247 (vgl. hierzu auch NK 5/1, S. 700). Speziell zur in FW 104 monierten ‚Militarisierung‘ des deutschen Sprachklangs siehe Czucka 1982, 2, der diese als kollektive „Nachahmung“ einer „anmaßende[n] Pose“ des Offiziers beschreibt (vgl. auch Czucka 2000, 35), und Lehmann 1993, 79, der hier – nicht ganz zu Unrecht (vgl. NK 462, 13–19) – eine Spannung zu dem bei N. sonst oft hochgeschätzten Militärischen bemerkt, die er sich aber nicht anders als durch einen unstatthaften ‚Machtwillen‘ des Autors erklären kann: „Wi-

dersprüche werden nicht ausgetragen, sondern zerschlagen. Recht hat immer der Wille zur Macht oder das, was Nietzsche dafür hält.“ Kurze ‚Vorstufen‘ zu FW 104 finden sich noch in N V 7, 13 f., N V 7, 16, N V 7, 22 u. N V 7, 95, die titellose ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 94, M III 6, 92 f. u. M III 6, 90.

460, 21–27 *Man weiss, woher das Deutsch stammt, welches seit ein paar Jahrhunderten das allgemeine Schriftdeutsch ist. Die Deutschen, mit ihrer Ehrfurcht vor Allem, was vom Hofe kam, haben sich geflissentlich die Kanzleien zum Muster genommen, in Allem, was sie zu schreiben hatten, also namentlich in ihren Briefen, Urkunden, Testamenten und so weiter.*] Dass sich die deutsche Schriftsprache zu Beginn der Frühen Neuzeit aus der Kanzleisprache entwickelt hat, war im 19. Jahrhundert sprachgeschichtliches Standardwissen. Vgl. das Lemma „hochdeutsch“ in Grimm 1854–1971, 10, 1610, wo dieser Ausdruck unter anderem „auf die gemeine kanzleisprache“ bezogen wird, „wie sie namentlich seit den letzten decennien des 15. jahrh. durch Nürnberger und Augsburger drucke zu allgemeinerer verwendung und ansehen gekommen war“. Insbesondere werden dabei „die verdienste Luthers um die ausbildung dieser gemeinen kanzleisprache als allgemein deutsche schriftsprache“ hervorgehoben, die „schon im 16. jahrh. die, damals noch nicht unbestrittene, meinung entstehen [ließen], als ob die kursächsischen landstriche heimat und herd dieser sprache seien“ (ebd., 1611). Bei N. erscheint die Kanzleisprache – aus der Perspektive der Deutschen – allerdings gerade nicht als ‚gemein‘, sondern als „etwas Vornehmes“ (460, 29). Die im ersten Teil von FW 104 den Deutschen generell zugeschriebene Orientierung am Höfisch-Vornehmen, die schließlich zur Rede von der sprachlichen „Vornehmthuerei eines ganzen Volkes“ (461, 5) führt und im zweiten Teil als „Drang nach Vornehmheit des Klanges“ (461, 20) wiederkehrt, will indes nicht so recht zu der im vorangehenden Abschnitt FW 103 „aller deutschen Musik“ als Nationaleigenschaft unterstellten „tiefe[n] bürgerliche[n] Eifersucht auf die noblesse“ passen (459, 18 f.). Auf die deutsche Musik kommt später auch FW 104 zu sprechen, indem es die Musikalität der hier durch ihren – fehlgeleiteten – ‚Willen zur Vornehmheit‘ charakterisierten Deutschen in Frage stellt. Vgl. NK 462, 12 f.

460, 22 *woher das Deutsch stammt*] In M III 6, 94 korrigiert aus: „wie das Deutsch“.

460, 22 *das Deutsch*] In Cb2, 127 korrigiert aus: „das Deutsche“.

460, 26 *schreiben*] Im Korrekturbogen noch nicht gesperrt; rot markiert in Cb2, 127.

460, 30 *den Schluss*] M III 6, 92: „die Consequenz“. So auch noch der Wortlaut in Cb2, 128; hier rot markiert.

461, 1 *höfischen*] M III 6, 92: „höfischeren“.

461, 2 *Affectation*] In Cb2, 128 mit rotem Randstrich markiert: „Affectation“. Mit S. 128 endet ein Teil des Korrekturbogens; durch zwischenzeitliche Einfügungen (in FW 99) haben sich Verschiebungen ergeben, so dass S. 129 – schon wie in der Druckfassung – mit Z. 8 von S. 128 des letzten Korrekturbogenteils beginnt. In Cb1, 129 (von Köselitz korrigiert und von N. mit der Bemerkung „druckfertig! F. N.“ versehen) findet sich die Korrektur von „Affectation“ zu „Affection“ ausdrücklich am rechten Seitenrand. „Affectation“ wurde auch in Cb2, 129 mit Randstrich markiert.

461, 6 *einer gemeinsamen nicht mehr dialektischen Sprache*] ‚Dialektisch‘ hier in der Bedeutung von „mundartlich“ (Petri 1861, 245).

461, 6–8 *Ich glaube, der Klang der deutschen Sprache war im Mittelalter, und namentlich nach dem Mittelalter, tief bäuerisch und gemein*] Die (in M III 1, 58 noch nicht enthaltene, erst nachträglich in M III 6, 92 mit Bleistift eingefügte) Correctio „und namentlich nach dem Mittelalter“ – die Kommata sind dann erst in Cb1, 129 hinzugekommen – lässt sich als Anspielung auf das Zeitalter der Reformation und insbesondere auf Luther verstehen, dem zu N.s Zeit ein entscheidender Einfluss auf die Ausbildung der deutschen Schriftsprache im Ausgang von der Kanzleisprache zugutegehalten wurde (vgl. NK 460, 21–27). Dazu passt gut die Betonung des ‚Bäurischen‘, das bei N. auch sonst mit Luthers Reformation assoziiert wird, so ebenfalls in FW 358. Mit der Kategorie des ‚Gemeinen‘ ruft FW 104 vor dem Hintergrund des zuvor thematisierten ‚Vornehme[n]‘ (460, 29) überdies den Dualismus von ‚edel und gemein‘ auf, der in FW mehrfach bemüht wird; vgl. NK FW 3. Eine gewisse Spannung ergibt sich in der Druckfassung allerdings daraus, dass zunächst das Immer-vornehmer-Werden des Klangs des gesprochenen Deutsch durch die Ausrichtung am (frühneuzeitlichen) Kanzleistil behauptet wurde, während das „Ich“ nun gerade der ‚nachmittelalterlichen‘ Sprechweise bäurische Gemeinheit bescheinigt.

461, 9 *etwas veredelt, hauptsächlich*] M III 6, 92: „~~etwas~~ veredelt und veredelt sich vielleicht jetzt noch, namentlich“. Korrektur von „namentlich“ zu „hauptsächlich“ erst in Cb1, 129.

461, 10–13 *sich genöthigt fand, so viel französische, italiänische und spanische Klänge nachzuahmen und zwar gerade von Seiten des deutschen (und österreichischen) Adels, der mit der Muttersprache sich durchaus nicht begnügen konnte.*] In M III 6, 92 f. korrigiert aus: „in der Jugend so viel französische und italiänische Klänge nachahmt, beim Erlernen fremder Sprachen“, wobei der letzte Satzteil nach der ersten Korrektur noch lautete: „der diese drei Sprachen nöthig hatte.“ „Muttersprache“ in der zweiten Korrekturschicht in doppelten Anführungszeichen.

Dass die Orientierung der Deutschen an romanischen Sprachen, vor allem am Französischen als Hofsprache als Ursache einer Klangveredelung des Deutschen anzusehen ist, wie in 461, 8–13 argumentiert wird, widerspricht dem Mainstream des nationalistischen Sprachdiskurses, der seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in Deutschland herrschte. Vgl. etwa die gegenläufige Diagnose von Herzberg 1794, 7f., der in der bisherigen romanischen Sprachdominanz vielmehr ein Hemmnis der deutschen Sprachentwicklung sieht: „Es ist nicht zu läugnen, daß die Deutsche Sprache, die im sechzehnten Jahrhundert durch Luthers reinen und kraftvollen Styl, vorzüglich durch seine Übersetzung der Bibel einige Fortschritte gemacht hatte, [...] noch in selbigem und im folgenden Jahrhundert durch die Italiänische und Spanische Sprache, die am Wiener Hofe die herrschenden waren, [...] zurück gehalten wurde [...]. Endlich gewann die Französische Sprache, die in Ludwigs des vierzehnten Jahrhundert so sehr vervollkommenet wurde, dermaßen in ganz Europa und am meisten in Deutschland die Oberhand, /8/ daß sie, und zwar vorzüglich in unserm Jahrhundert, [...] die Hauptsprache aller Höfe und aller Societäten, bey Negociationen, bey Staatsgeschäften und in Büchern wurde.“ Insbesondere hebt Herzberg ebd., 4 f. auf die Rolle Friedrichs II. ab: „Da dieser Monarch von den Franzosen erzogen worden war, während seines ganzen Lebens nur Französische Bücher gelesen und geschrieben, ja selbst, nach dem allgemeinen Ton seines Jahrhunderts, alle wichtigen auswärtigen Geschäfte in Französischer Sprache verhandelt hat, so gab er dieser Sprache einen entschiednen Vorzug vor der Deutschen, die /5/ er nur wenig kannte, und als roh und barbarisch nicht sonderlich schätzte.“ Vgl. auch die 1814 anonym erschienene Broschüre *Der Sprach-Gerichtshof oder die französische und deutsche Sprache in Deutschland vor dem Richterstuhl der Denker und Gelehrten* anzuführen, in der ähnlich behauptet wird, „daß die deutsche Sprache, durch jene [sc. die französische] verderbt, in ihrer freien Ausbildung gehemmt und zurückgehalten“ (Anonym 1814, III) worden sei. Analog argumentiert noch um die Jahrhundertmitte Karl Ferdinand Becker in seinem voluminösen Werk *Der deutsche Stil* (vgl. Becker 1848, 85–87).

461, 13–15 *Aber für Montaigne oder gar Racine muss trotz dieser Uebung Deutsch unerträglich gemein geklungen haben*] Mittels der Nennung des essayistischen Denkers Michel de Montaigne (vgl. NK 394, 10–12) und des Tragödiendichters Jean Racine (vgl. NK FW 81), der durch die verstärkende Partikel „gar“ in sprachlicher Hinsicht noch über Montaigne gestellt wird, gerät das Deutsche als zwar vornehmthuenerische bzw. durch Nachahmung romanischer Sprachklänge „etwas veredelt[e]“ (461, 9), letztlich aber ‚gemeine‘ Sprache vor allem in eine Opposition zu dem als wahrhaft vornehm gewerteten Französischen. Das betrifft nicht nur das Deutsch des 16. und 17. Jahrhunderts, sondern, wie das

direkt anschließende „selbst jetzt“ (461, 15) in aller Ausdrücklichkeit sagt, auch das der eigenen Gegenwart, das immer noch „sehr roh, wälderhaft, heiser“ (461, 17) klinge. Den ‚vornehmen‘ Charakter der französischen (Dichtungs-)Sprache hebt übrigens auch – wenngleich mit negativem Vorzeichen – der oben bereits zitierte anonyme Verfasser des deutsch-französischen *Sprach-Gerichtshofs* an Racine hervor, wenn er unter Berufung auf eine Passage über diesen in Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* schreibt: „Diese Charakterschilderung Racines spricht den Charakter der ganzen französischen Poesie aus, die von dem Hofleben für das Hofleben geboren und erzogen wurde. Die Dichter anderer Natio-/25/nen [...] schreiben für den Menschen; die französischen für den Hofmann.“ (Ebd., 24 f.) N. besaß mehrere Tragödien von Racine (vgl. NPB 487 f.) und studierte eifrig, wie zahlreiche Lesespuren bezeugen, Stendhals Werk *Racine et Shakspeare* in der Ausgabe von 1854. Racine findet bei N. jedoch nicht oft Erwähnung; es gibt kaum zehn Nennungen zwischen 1879 und 1889 – der Name Montaigne fällt dagegen ungefähr sechsmal so oft.

461, 14 *trotz dieser Uebung*] Nachträglich in M III 6, 92 eingefügt.

461, 15 *jetzt klingt*] In M III 6, 92 korrigiert aus: „jetzt noch klingt“.

461, 17 f. *wie aus räucherigen Stuben*] FW 134 kommt auf diesen ‚typisch deutschen‘ Aufenthaltsort in kalten Wintern zurück. Vgl. NK 486, 4–6.

461, 19 f. *unter den ehemaligen Bewunderern der Kanzleien*] Nachträglich in M III 6, 92 eingefügt. Macht die Sprechinstanz mit dieser Wendung, die insgesamt auf die Deutschen abzielt, darauf aufmerksam, dass der alte Kanzleistil im späten 19. Jahrhundert obsolet geworden ist, so entspricht das durchaus dem zeitgenössischen Sprach- und Stilempfinden. Vgl. bereits Becker 1848, 451: „In dem Kanzleistile wird der ihrer Natur nach freien Rede ein unnatürlicher Zwang angethan, und der Ausdruck des lebendigen Gedankens in starre Formen eingeschnürt, die größtentheils dem darzustellenden Gedanken nicht entsprechen. Gegen diesen unnatürlichen Zwang hat sich in der neuern Zeit das lebendiger gewordene Sprachgefühl und der mehr gebildete Geschmack erhoben“. Von einer Umorientierung hin zum „Offizierdeutsch“ (461, 29), wie sie der zweite Teil von FW 104 beschreibt, ist bei Becker indes noch keine Rede.

461, 21 f. *einem ganz absonderlichen „Klangzauber“ sich zu fügen anfangen*] M III 6, 92: „einem ‚ganz absonderlichen‘ ‚Klang-Zauber‘ sich ‚zu‘ fügen ‚anfangen‘“. Bei dem in zitierende/distanzierende Anführungszeichen gesetzten „Klangzauber“, für den eKGWB sonst keine Fundstelle liefert (in der oben zitierten ‚Vorstufe‘ in M III 1, 58 kommt er freilich schon vor), handelt es sich um einen in der zeitgenössischen Musikologie häufiger begegnenden Terminus. In seinem Werk *Der Geist der Tonkunst* benutzt ihn etwa Ludwig Nohl – dessen

Namen N. später in der Trias „Nohl, Pohl, Kohl“ (EH MA 2, KSA 6, 324, 8f.; NK 6/2 hierzu) verballhornen sollte –, um Beethovens Klaviersonate Nr. 21 (op. 53) als ‚romantisch‘ zu charakterisieren (vgl. Nohl 1861, 215). Bei N. ist es hingegen absonderlicherweise das Militärdeutsch, das einen „Klangzauber“ entfaltet, der das sprechende Ich schließlich an der Musikalität der Deutschen zweifeln lässt. Vgl. NK 462, 12 f.

461, 23 *für die deutsche Sprache*] Nachträglich in M III 6, 92 eingefügt.

461, 23 *könnte,*] Komma in Cb1, 129 hinzugefügt.

461, 25 *Gleichgültiges*] In M III 6, 92 korrigiert aus: „Unverschämtes“.

461, 26–30 *ich höre den guten Willen zu dieser Vornehmheit in den Stimmen der jungen Beamten, Lehrer, Frauen, Kaufleute; ja die kleinen Mädchen machen schon dieses Offizierdeutsch nach. Denn der Offizier, und zwar der preussische, ist der Erfinder dieser Klänge*] Diesen Passus fokussiert Czucka 2000, 35, der FW 104 als Text „[ü]ber das Ausmaß und die Virulenz“ jener „militärischen Redeweise“ liest, „wie er unter dem Stichwort ‚Leutnantston‘ als Zeiterscheinung vielfach beschrieben und in satirischen Kabaretts und dem Simplicissimus bis in die Dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts als charakteristisch zitierend vorgeführt wurde.“ Zu diesem „Leutnantston“ – der Ausdruck ist bereits Mitte des 19. Jahrhunderts belegt (vgl. z. B. Landsberger 1852, 61) – vgl. die einschlägige Studie von Helfer 1963, der vor allem die eliptische Verknappung der militärischen Sprache hervorhebt: „In der preußischen Armee – und von dieser auf Heere der nord- und mitteldeutschen Staaten übergehend – finden wir seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts eine merkbliche Tendenz zur Verkürzung des Ausdrucks [...]: eine aller Redundanz entkleidete Kürze als angestrebte und eingeschränkte Maxime militärischer Sprecherziehung entsprach gewiß den Erfordernissen des Befehls – in den nach deutscher Auffassung Begründungen nicht gehörten“ (ebd., 352). Aber auch eine spezifische Tonlage, also das, was FW 104 den „Klang“ nennt, wurde damit verbunden. So zieht bereits – kurz nach der Erstveröffentlichung von FW – Viëtor 1884, 7 Parallelen zum hohen Gesangsregister des Falsett: „Was die Sänger Kopfstimme nennen (im Sprechen der sog. Leutnantston) ist, wie mir scheint, nur durch Verenigung der hinteren Mundhöhle höher resonirende Bruststimme.“ Im Fortgang von N.s Text freilich erscheint der Offizierston als ‚unmusikalisch‘.

461, 28 *Frauen, Kaufleute*] In M III 6, 92 korrigiert aus: „Frauen, Professoren, Kaufleute“.

461, 30 *preussische,*] Komma in Cb1, 130 hinzugefügt.

461, 31–462, 5 *dieser selbe Offizier, der als Militär und Mann des Fachs jenen bewunderungswürdigen Tact der Bescheidenheit besitzt, an dem die Deutschen*

allesamt zu lernen hätten (die deutschen Professoren und Musicanten eingerechnet!). Aber sobald er spricht und sich bewegt, ist er die unbescheidenste und geschmackwidrigste Figur im alten Europa – sich selber unbewusst, ohne allen Zweifel! Und auch den guten Deutschen unbewusst, die in ihm den Mann der ersten und vornehmsten Gesellschaft anstaunen] Man mag sich fragen, inwiefern die hier erfolgte Aufspaltung des preußischen Offiziers in ein Leitbild bescheidener Vornehmheit einerseits und eine Figuration unbewusster Geschmacklosigkeit andererseits nach dem zugrunde gelegten Unterscheidungskriterium überhaupt sinnvoll zu denken ist: Auch „als Militär und Mann des Fachs“ kann der Offizier ja nicht ausschließlich stumm stillstehen, sondern wird ab und an auch sprechen und sich bewegen müssen. Eine in puncto Vornehmheit – zumindest vorerst „noch“ bestehende – Überlegenheit der „militärisch begründete[n] Cultur“ gegenüber der „industriellen Cultur“ hatte im ersten Buch FW 40 behauptet (407, 18 f.).

461, 31 *Militär]* In M III 6, 92 korrigiert aus: „Fachmann“.

461, 32 *Tact]* In Cb1, 130 korrigiert aus: „Takt“.

461, 34 *Musicanten]* In Cb1, 130 korrigiert aus: „Musikanten“.

462, 1 f. *geschmackwidrigste]* M III 6, 90: „geschmackswidrigste“.

462, 4 *ersten und]* Nachträglich in M III 6, 90 eingefügt.

462, 5 *gerne]* Nachträglich in M III 6, 90 eingefügt.

462, 7 *seinen Ton]* In M III 6, 90 korrigiert aus: „ihn“.

462, 8 *Commandorufe]* M III 6, 90: „Kommando-Rufe“.

462, 10 f. *Anmaassung, welches wüthende Autoritätsgefühl, welche]* In Cb1, 130 (von Köselitz) eingefügt. In Cb2, 130 von N. eingefügt: „welches wüthende Autoritätsgefühl“.

462, 12 f. *Sollten die Deutschen wirklich ein musicalisches Volk sein?]* Mit der rhetorischen Infragestellung der Musikalität der Deutschen, die bereits in 461, 33 f. durch die Klammerbemerkung über „die deutschen [...] Musicanten“ vorbereitet wurde und auf die die Erwähnung „der deutschen Musik“ in 462, 23 zurückkommt, knüpft FW 104 an das Thema des vorangehenden Abschnitts an, der schon die „Verkümmerung des melodischen Sinnes bei Deutschen“ monierte – dort allerdings nicht als ‚militärische‘, sondern als ‚demokratische Unart‘ (460, 13 f.). Eine Gegenposition zu der in FW 104 über den Klang der deutschen Sprache erfolgenden Infragestellung der Musikalität der Deutschen vertrat 1876 August Grabow in seiner Abhandlung *Die Musik in der deutschen Sprache*, in der er, anschließend an den ‚Turnvater‘ Friedrich Ludwig Jahn, den

Beweis antreten wollte, dass „die deutsche Sprache“ nicht nur „musikalischer als die französische“ sei, sondern „sich an Klangfülle und innerer Harmonie sogar mit der italienischen messen [könne], die doch in dem Rufe steht, die wohl lautendste Sprache der Welt zu sein“ (Grabow 1876, 1).

462, 12 *musicalisches*] In Cb1, 130 korrigiert aus: „musikalisches“.

462, 13–19 *Sicher ist, dass die Deutschen sich jetzt im Klange ihrer Sprache militarisieren: wahrscheinlich ist, dass sie, eingeübt militärisch zu sprechen, endlich auch militärisch schreiben werden. Denn die Gewohnheit an bestimmte Klänge greift tief in den Charakter: – man hat bald die Worte und Wendungen und schliesslich auch die Gedanken, welche eben zu diesem Klange passen! Vielleicht schreibt man jetzt schon offiziermäßig*] Wie Sommer 2014b, 221 f. in anderem Zusammenhang – nämlich mit Blick auf den ‚Kampfbegriff‘ der „Gebildetheit“ in UB I DS 1, KSA 1, 160, 33 f. – bemerkt, lassen sich „militärische[s] Vokabular“, eine „militärische Sprechweise und mit ihr [eine] militärische Denkweise“ durchaus auch bei N. selbst registrieren. Und das gilt keineswegs nur für den ‚frühen‘ N., sondern nicht minder für den ‚mittleren‘ und ‚späten‘. Bisweilen wird in seinen Texten sogar das philosophische Denken ausdrücklich in militärischer Metaphorik charakterisiert; so spricht z. B. M 567, KSA 3, 329, 26 f. von „Soldaten der Erkenntniss“, und Zarathustra verkündet in Za I Vom Lesen und Schreiben, KSA 4, 49, 9 f.: „die Weisheit [...] ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.“ Wirkungsgeschichtlich besonders folgenreich wurden N.s eigene Affinitäten zur militärischen Schreib- und Denkweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als man bald nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs N. in England und den USA zu dem Philosophen des preußischen Militarismus erklärte und vom „Euro-Nietzschean War“ sprach (vgl. hierzu Aschheim 1992, 128–132 u. Steilberg 1996, 116–122). Dass ein Text wie FW 104 die Militarisierung der deutschen Sprache als Geschmacklosigkeit ablehnt, fiel dabei – natürlich – nicht ins Gewicht.

462, 13 f. *im Klange ihrer Sprache militarisieren*] In M III 6, 90 korrigiert aus: „militarisieren im Klange ihrer Sprache“.

462, 19 *offiziermäßig*] Druckfehler; in Nietzsche 1882/1887, 130 steht: „offiziermässig“.

462, 20 f. *zu wenig von dem, was [...]. Aber Eines*] M III 6, 90: „zu wenig, was [...]. Aber Eins“.

462, 23 *von der deutschen Musik inspirirt*] In M III 6, 90 korrigiert aus: „von deutscher Musik beseelt“.

462, 25–27 *Fast in jeder Rede des ersten deutschen Staatsmannes und selbst dann, wenn er sich durch sein kaiserliches Sprachrohr vernehmen lässt*] Hinter

dem „ersten deutschen Staatsmann[]“ verbirgt sich Otto von Bismarck, der von 1871 bis 1890 als Reichskanzler des nach dem Deutsch-Französischen Krieg gegründeten Deutschen Reiches amtierte, hinter seinem „kaiserliche[n] Sprachrohr“ Wilhelm I., der von 1871 bis zu seinem Tod 1888 in Personalunion König von Preußen und Deutscher Kaiser war. Die Adjektivmetapher ist insofern pointiert gewählt, als sie üblicherweise an ein „Sprachrohr“ denken lässt, durch das der Kaiser seinen Willen kundgibt, während sie hier umgekehrt verwendet wird und der Kaiser selbst als Sprachrohr Bismarcks erscheint. Dies trägt dem Umstand Rechnung, dass letzterer tatsächlich die Geschicke des Reiches lenkte, weshalb Kaufmann in Nietzsche 1974, 162, Anm. 56 kommentiert: „Wilhelm I, whom it was not unfair to call a mouthpiece in this context.“ Namentlich erwähnt wird Bismarck in FW nur an einer Stelle: im Fünften Buch, Abschnitt FW 357, wo er immerhin als Ausnahme-Gestalt unter den Deutschen neben Goethe gestellt wird; vgl. NK 598, 1 f.

462, 26 *dann, wenn er sich*] In M III 6, 90: korrigiert aus: „in dem, was er“.

462, 27 f. *ein Accent, den das Ohr eines Ausländers mit Widerwillen zurückweist: aber die Deutschen ertragen ihn*] In einer von KSA 14, 253 mitgeteilten ‚Vorstufe‘ heißt es noch konkreter: „ein Accent, den das Ohr eines Engländers mit Widerwillen zurückweist: aber die Preußen ertragen ihn“.

105.

Die Deutschen als Künstler.] Eine stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 5, 25, die titellose ‚Reinschrift‘ mit Varianten und Korrekturen in M III 6, 120. FW 105 beschließt die kurze Textreihe zur ‚Ästhetik des Deutschen‘ am Ende des Zweiten Buchs, die von FW 103 eröffnet wurde. Die bereits in diesem Text mit der deutschen Musik (Beethovens) in Verbindung gebrachte ästhetische Kategorie des Erhabenen rückt jetzt in den Mittelpunkt. Sie wird zwar als die einzige Möglichkeit des Deutschen gewertet, „in Leidenschaft“ (462, 32) zu geraten, ohne sogleich „hässlich“ (463, 3) auszusehen. Doch obwohl der Sprecher die „Ueberhöhe“ des Erhabenen sogar ausdrücklich als die spezifische „Schönheit“ der „deutschen Künstler“ bezeichnet (463, 8–10), hält er trotzdem am traditionellen Unterschied zwischen dem Schönen und Erhabenen fest. Letzteres sei beim Deutschen nur Ausdruck seiner Sehnsucht nach Schönheit, die der Text abschließend mit dem Tanz und dem Süden assoziiert. Laut Bertram 1918, 87, der den Satz 463, 8–14 zitiert, „verdeutlicht die Fröhliche Wissenschaft [so] das hinauftreibende Griechenheimweh des deutschen Wesens an dem innern Schicksal seiner künstlerischen Begabungen.“ Ähnlich zi-

tiert noch Rapior 1994, 216 dieselbe Passage aus FW 105, um N. als einen Verfechter südlich-mediterraner Kunst vorzuführen, der vom „durchschnittlichen Deutschen gemeint“ habe, „er benehme sich ‚sehr ungeschickt und hässlich‘“, während sich LaMothe 2006, 55 auf den Schlusssatz von FW 105 konzentriert und darin eine autobiographische Reminiszenz an N.s Schulzeit vermutet: „With this sentence Nietzsche harks back to his time at Pforta, where he was the one with cramps in whom nymphs and gods were dancing.“

462, 31–33 *Wenn der Deutsche einmal wirklich in Leidenschaft geräth (und nicht nur, wie gewöhnlich, in den guten Willen zur Leidenschaft!)]* Zum Thema „Leidenschaft“, das in mehreren Abschnitten von FW II aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet wird, vgl. z. B. NK 412, 29–32 sowie NK FW 96. Die Klammerbemerkung, die dem Deutschen bei allem „guten Willen zur Leidenschaft“ *de facto* eine ausgeprägte Tendenz zur Leidenschaftslosigkeit bescheinigt, erinnert an die ‚leidenschaftlichen‘ Schreibtischsitzer aus FW 93 (448, 23–25).

463, 4f. *die Zuschauer ihre Pein oder ihre Rührung dabei haben*] Im Korrekturbogen stand noch: „der Zuschauer seine Pein oder seine Rührung dabei hat“. In Cb1, 131 hat N. am Seitenrand unvollständig die Pluralformen „die“ und „haben“ notiert. Vollständige Korrektur der Pluralformen von Köselitz in Cb2, 131.

463, 5–7 *dass er sich in das Erhabene und Entzückte hinaufhebt, dessen manche Passionen fähig sind. Dann wird sogar der Deutsche schön!]* Die Verbindung der Deutschen mit dem Erhabenen ist ein altes ästhetisches Nationalstereotyp, das bereits im 18. Jahrhundert verbreitet war. So schreibt etwa Kant in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764): „Unter den Völkerschaften unseres Welttheils sind meiner Meinung nach die Italiäner und Franzosen diejenige, welche im Gefühl des Schönen, die Deutsche aber [...], die durch das Gefühl des Erhabenen sich unter allen übrigen am meisten ausnehmen.“ (AA II, 243) An späterer Stelle spricht Kant allerdings von einer Synthese des Erhabenen und Schönen beim Deutschen: „Er hat eine glückliche Mischung in dem Gefühle sowohl des Erhabenen und des Schönen“ (ebd., 248). Bei N. erscheint das Schönwerden „sogar“ des Deutschen durch die Empfindung des Erhabenen weniger „glücklich“, insofern es letztlich nur zu „Krämpfe[n]“ (463, 15) führt, die zwar auf sein „tiefes Verlangen“ verweisen, „über die Hässlichkeit und Ungeschicktheit hinauszukommen“ (463, 11–13), von dessen Erfüllung dann aber keine Rede mehr ist. Der erhaben empfindende Deutsche scheint über sein krampfartiges Schönwerden nicht zum Schönsein selbst zu gelangen. Zur Erhabenheit des Deutschen bei Wagner vgl. NK 459, 30f.

463, 13 f. *einer besseren, leichteren, südlicheren, sonnenhafteren Welt*] Zum hier aufscheinenden Nord-Süd-Gegensatz, der bei N. häufiger bemüht wird, siehe auch FW 77, FW 291, FW 350 u. FW 358.

463, 15–17 *dass sie tanzen möchten: diese armen Bären, in denen versteckte Nymphen und Waldgötter ihr Wesen treiben*] Zum Tanz-Motiv vgl. NK 356, 9. Die in den Bären steckenden Nymphen spielen auf den antiken Kallisto-Mythos an, dem zufolge die von Zeus geschwängerte Nymphe Kallisto von Hera aus Eifersucht in eine Bärin verwandelt wurde. Als ihr Sohn Arkas sie später auf der Jagd töten wollte, griff Zeus ein und verwandelte beide in die Sternbilder des Großen und des Kleinen Bären. Ovid gestaltete diesen Mythos in seinen *Metamorphosen*. Vgl. hierzu Preller 1854, 1, 190 u. 315; zum Tanz als der bevorzugten Tätigkeit der Nymphen siehe ebd., 445. Bei den „Waldgötter[n]“ ist an die Satyrn als die „derberen Elementargeister der Wälder“ zu denken, die „neckisch und durchtrieben, schelmisch und albern, lüstern nach Wein und Weibern“ sind (ebd., 449 f.).

463, 17 f. *Gottheiten!*] In Cb1 und Cb2, 132 korrigiert aus: „Gottheiten.“

106.

Musik als Fürsprecherin.] M III 4, 152 f. enthält eine gegen Ende hin stark überarbeitete ‚Vorstufe‘; die titellose ‚Reinschrift‘ mit Textvarianten findet sich in M III 6, 200 und M III 6, 198. Im Gegensatz zu dem von der Erzählstruktur her ähnlichen Abschnitt FW 32 aus dem Ersten Buch, in dem „ein Philosoph“ (403, 20) über zwei „unwillkommene“ (403, 22) Jünger klagte, von denen der eine nicht widersprechen konnte und der andere nur mittelmäßig war, ist der „Neuerer“ in FW 106 mit „seinem Jünger“ (463, 21 f.) fast schon zu zufrieden, da dieser die Lehre seines Meisters „für so stark“ (464, 3) hält, dass er sie mit allen erdenklichen Gegengründen konfrontieren will. Wie auch FW 32 gehört FW 106 in die Reihe jener Abschnitte, in denen zunächst Zarathustra auftreten sollte. Als etwas irreführend erweist sich der Titel, insofern die fürsprecherische Musik nicht das zentrale Thema des Textes, sondern nur Ausgangspunkt für eine Reflexion auf das Verhältnis von Lehre und (Un-)Widerlegbarkeit, Meister und Schüler ist.

Laut Kaufmann 1982, 134, der von hier aus einen Bezug zu FW 99, sowie zu FW 297 und FW 319 aus dem Vierten Buch herstellt, „stoßen wir“ in FW 106 „auf Nietzsches Bild vom idealen Jünger“. Higgins 2000, 33 betont hingegen eine enge thematische Verbindung zu FW 84 (vgl. NK 463, 24–26), während Zittel 2016, 83 eine formale Gemeinsamkeit mit FW 213 aus dem Dritten Buch

sieht: Es handle sich in beiden Fällen um „personalisierte Dialoge“, die sich von der sonst in FW vorherrschenden schematisierten Form der Zwiegespräche zwischen A. und B. bzw. ohne jegliche Benennung der Dialogpartner (vgl. NK FW 33) unterscheiden (ein weiteres, mindestens ebenso wichtiges Unterscheidungsmerkmal übergeht Zittel dabei aber: die narrative Vermittlung durch einen Erzähler, der in den ‚nicht-personalisierten‘ Dialogen fehlt). Andere Autoren verzichten auf derartige kotextualisierende Verknüpfungen, haben aber weitere Deutungsoptionen im Angebot: Eine konkrete „Anspielung“ auf N.s. „Verhältnis zu Gast/Köselitz“ entdeckt etwa Dammeyer 2005, 103 im vorliegenden Text, dem Benne/Müller 2014, 33 die allgemeinere Vorstellung einer Unwiderlegbarkeit jeder Künstlerpersönlichkeit substruieren. Für Ridley 2014, 227 f., der einen engeren Fokus wählt, beruht FW 106 auf „Nietzsche’s own experience in attempting to impart ideas“ und gewährt Einblick in „Nietzsche’s musico-philosophical ambitions“, die bereits Ridley 2007, 97 f. als das Projekt einer sich musikalisch ausdrückenden Philosophie beschreibt.

463, 21f. *sagte ein Neuerer zu seinem Jünger, dass er mir meine Gedanken ablerne*] In M III 4, 152 heißt es noch: „sagte Z[arathustra] daß er meine Gedanken mir ablerne“.

463, 23 *so werde ich*] In M III 4, 152 korrigiert aus: „so werde sie“.

463, 24 *Herzen*] M III 6, 200: „Herz“.

463, 24–26 *Mit Tönen kann man die Menschen zu jedem Irrthume und jeder Wahrheit verführen: wer vermöchte einen Ton zu widerlegen?*] In M III 4, 152 steht in umgekehrter Reihenfolge: „wer vermöchte einen Ton zu widerlegen? Mit Tönen kann man die M[enschen] zu jedem Irrthume und jeder Wahrheit verführen.“ Die in der Druckfassung vom „Neuerer“ (463, 21) gesprochenen Worte knüpfen an Gedanken an, die bereits in FW 84 entfaltet wurden: Dort ist beispielsweise die Rede von „jener elementaren Ueberwältigung [...], welche der Mensch an sich beim Hören der Musik erfährt“, und weiter heißt es dort: „der Rhythmus ist ein Zwang; er erzeugt eine unüberwindliche Lust, nachzugeben, mit einzustimmen“ (440, 21–24). Vor dem Hintergrund dieser Überlegung zur unbezwinglichen ‚Macht der Musik‘ ist zu verstehen, weshalb der „Neuerer“ meint, Töne seien nicht zu widerlegen. Das Melos ist seiner Meinung nach mächtiger als der Logos.

463, 26 *du*] In Cb2, 132 korrigiert aus: „Du“.

463, 27f. *sagte sein Jünger. Der Neuerer erwiderte: „Ich möchte,*] In M III 4, 152 heißt es stattdessen: „sagte einer seiner Jünger. Ich möchte, erwiderte Z[arathustra]“.

463, 28–33 *Ich möchte, dass der Keim zum Baume werde. Damit eine Lehre zum Baume werde, muss sie eine gute Zeit geglaubt werden: damit sie geglaubt werde, muss sie für unwiderlegbar gelten. Dem Baume thun Stürme, Zweifel, Gewürm, Bosheit noth, damit er die Art und Kraft seines Keimes offenbar mache; mag er brechen, wenn er nicht stark genug ist!*] Zur Baum-Metaphorik sowie zur Jünger-Meister-Konstellation vgl. auch Za I Vom Baum am Berge, KSA 4, 51–54.

463, 32 *Art und*] In Cb2, 132 eingefügt.

463, 33–464, 5 *Aber ein Keim wird immer nur vernichtet, – nicht widerlegt!“ – Als er das gesagt hatte, rief sein Jünger mit Ungestüm: „Aber ich glaube an deine Sache und halte sie für so stark, dass ich Alles, Alles sagen werde, was ich noch gegen sie auf dem Herzen habe“. – Der Neuerer lachte bei sich und drohte ihm mit dem Finger.*] In M III 4, 152 endet der Text mit den Worten: „Aber ein Keim wird 'immer nur' vernichtet – nicht widerlegt. ~~Ich habe Durst nach einer Musik, welche die Sprache der Morgenröthe spricht.~~“ Zu dem gestrichenen Satz vgl. NL 1881, 12[119], KSA 9, 597, 10, wo es ebenfalls in Anspielung auf den Titel von M heißt: „Die Musik als die Kunst der Morgenröthe!“ In M III 4 schließt auf derselben Manuskriptseite eine ‚Vorstufe‘ zu FW 68 an; auf der gegenüberliegenden Seite 153 wird die ‚Vorstufe‘ zu FW 106 dann fortgesetzt: „~~Hier umarmte ihn einer seiner Schüler und rief~~ 'Als er dies gesagt hatte schrie einer aus der Menge mit B[egeisterung]: O mein, rief der Jünger, der ihn gefragt hatte, mit Inbrunst: ‚Oh du mein wahrer Meister Lehrer!‘ ich halte deine Sache für so gut 'stark', daß ich Alles Alles sagen werden, was ich gegen sie auf dem Herzen habe.' Z[arathustra] lächelte 'lachte bei sich' über diese Worte und zeigte ~~auf ihn~~ 'mit dem Finger nach ihm'.“ (M III 4, 153)

464, 2 *rief sein Jünger mit Ungestüm*] M III 6, 200: „rief der Jünger, der ihn gefragt hatte, mit Ungestüm“.

464, 3 *deine*] In Cb2, 132 korrigiert aus: „Deine“.

464, 5 *Finger.*] In Cb2, 132 korrigiert aus: „Finger:“.

107.

Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst.] Dieser letzte Abschnitt des Zweiten Buchs weist eine gewisse thematische Überschneidung mit FW Vorrede 4 auf. Auch in FW 107 geht es um das Verhältnis von Wahrheit und Schein, Erkenntnis und Kunst, das auf den ersten Blick schon ganz ähnlich wie im – später entstandenen – letzten Abschnitt der Vorrede bestimmt wird.

Vivarelli 2015, 86 stellt sogar einen direkten Zusammenhang zwischen den beiden Texten her: „Den Abschluss des zweiten Buches wird Nietzsche in der Vorrede zur Zweitausgabe der FW (1886) wiederaufgreifen“ (angedeutet wird dies bereits von Düsing 2006, 271). Allerdings gibt es auch gravierende Differenzen. Denn während das sprechende Wir in FW Vorrede 4 eine endgültige oder zumindest zeitlich nicht eingeschränkte Verabschiedung des philosophischen ‚Willens zur Wahrheit‘ zugunsten des ästhetischen ‚Willens zum Schein‘ ankündigt (vgl. Kaufmann 2016, 83–102), geht es in FW 107 lediglich um eine periodisch wiederkehrende, *vorübergehende* Suspendierung der „Wissenschaft“ (464, 13) durch die „Kunst“ (464, 18), wobei diese aber als ‚Entspannungsübung‘ letztlich jener funktional zu- und untergeordnet wird (was auch den etwas gönnerhaft klingenden Titel des Abschnitts erklären mag – auf die „letzte“ folgt, so ließe er sich lesen, keine weiterreichende „Dankbarkeit gegen die Kunst“ mehr). Die Kunst, die „wir“ brauchen, „um unsrer Weisheit froh bleiben zu können“ (465, 1), soll demzufolge lediglich in Ruhepausen den ‚Wissenschaftler‘ entlasten, damit dieser jeweils wieder den anschließenden Anstrengungen seiner philosophischen Erkenntnisleidenschaft mit frischer Kraft gewachsen ist. Giorgio Colli hat das so konzipierte Verhältnis von „Wissenschaft“ und „Kunst“ auf den „architektonischen‘ Grund“ der in N.s Werken – vor allem in FW – enthaltenen Lyrik bezogen: Sie diene der Absicht, „innerhalb ausgefeilter Prosaschriften das Spielerische und Leichte hervorzuheben oder [...] auf gefällige Weise eine gewisse Spannung zu lockern“ (editorisches Nachwort zu DD; KSA 6, 455).

N. hat auf den Schluss-Abschnitt des Zweiten Buchs – wie auch auf den Schluss des Dritten Buchs – großen Wert gelegt. Noch kurz vor der Drucklegung nahm er an diesen neuralgischen Stellen Änderungen vor, was er anlässlich des Erscheinens von FW am 20. August 1882 auch gegenüber seinem Freund Köselitz erwähnt, der ihm bei der Korrektur geholfen hat: „Mancherlei wird Ihnen neu sein: ich habe noch bei der letzten Korrektur dies und jenes anders und Einiges hoffentlich besser gemacht. Lesen Sie z. B. die Schlüsse des 2^{ten} und 3^{ten} Buches“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 4–7). Laut Brusotti 2016b, 200 hat N. mit diesen „noch im letzten Augenblick“ erfolgten Änderungen „an strategischen Stellen“ bezweckt, „die ‚Freigeisterei‘“, von der er sich nach eigenen Worten mit FW ‚verabschiedet‘ habe, „auszureizen und das ‚Bild und Ideal des Freigeistes‘ bis zu seiner letzten Grenze zu führen.“ Vor der letzten Änderung lautet der gesamte Abschnitt 107 noch auf dem Korrekturbogen: „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst. Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn

und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins – gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft; wir erinnern uns, dass wir den Lügner und das Belogenwerden gern haben und hochstellen, vorausgesetzt, dass Kunst dabei ist. Nur als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein noch erträglich. So wollen wir denn zu Denen gehören, welche es dazu machen! welche es schön machen!“ (Cb, 132 f.) Nur bis „hilft“ hat N. den Text für die Druckfassung weitestgehend so belassen (vgl. 464, 9–18); bis auf die Wendung „als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein noch erträglich“, die mit geringfügigen Änderungen weiter nach hinten verschoben wurde (vgl. 464, 23–25), erfolgten Streichungen und Ersetzungen durch anderslautende Partien, die aber nur zum Bruchteil im Korrekturbogen enthalten sind. Ausführlich zu den einzelnen Änderungen im Korrekturbogen vgl. Brusotti 2016b, 208 f., wo auch darauf hingewiesen wird, dass der „ursprüngliche Schluss“ von FW 107 („So wollen wir denn zu Denen gehören, welche es dazu machen! welche es schön machen!“) Ähnlichkeit hat mit dem „Bekenntnis zum ‚Amor fati‘“ in FW 276, dem ersten Abschnitt des Vierten Buchs: „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von denen sein, welche die Dinge schön machen.“ (521, 20–22) Außerdem verweist Brusotti 2016b, 209 f. auf die textgenetische Beziehung zwischen FW 107 und FW 285 (vgl. NK 464, 18–23).

Häufiger thematisiert wurde in der Sekundärliteratur das Verhältnis zwischen der Kunstauffassung in FW 107 und in GT, aus welcher Schrift hier denn auch die prominente Formulierung von der ‚ästhetischen Rechtfertigung des Daseins‘ aufgegriffen wird (vgl. NK 464, 23–25). Schon für Djurić 1985, 188 bestätigt dies „nur die Kontinuität seiner [N.s] philosophischen Grundausrichtung“, und noch Neymeyr 2011, 390, die in FW 107 „den ästhetischen Schein als vitalistisches Prinzip“ und damit „als ein Antidot gegen eine ‚Pessimisten-Optik‘“ von N. „propagiert“ findet, erblickt hierin eine Gemeinsamkeit mit dem ästhetischen „Konzept einer Affirmation der Existenz“ in GT. Punktuelle Deutungen zu (verschiedenen Aspekten bzw. mutmaßlichen Intentionen von) FW 107 liefern auch Flemming 1914, 94, Vattimo 1992, 38, Young 1992, 99, Rapior 1994, 54, Higgins 2000, 94, Himmelmann 2006, 94, Bailey 2010, 61, Viesenteiner 2010, 339 f., Franco 2011, 126 f., Zirfas 2016, 36; ausführlicher Ure 2019, 104–111, der sich ebenfalls vor allem für die Rückbezüge zu GT interessiert, dabei aber auch Abweichungen geltend macht. So stellt er mit Came 2004, 66 einer für GT veranschlagten „aestheticisation of the world as it is in itself“ eine „aestheticisation of the individual“ in FW gegenüber, die für ihn, anders als für Djurić und Neymeyr (s. o.), zugleich eine „revised view of the aesthetic affirmation of life“ darstellt (Ure 2019, 107).

464, 10–19 *Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins –, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Consequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘, die schon weitgehende Übereinstimmungen mit der oben zitierten Fassung von FW 107 auf dem Korrekturbogen aufweist: „Hätten wir nicht die Künste gut geheißen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns durch die Wissenschaft gegeben wird, nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsre Redlichkeit eine Gegenmacht, die diesen Consequenzen ausweichen hilft: wir erinnern uns, daß wir das Lügen und das Belogenwerden gern haben und hoch stellen, falls Kunst dabei ist. Ecce homo.“ (M III 1, 155) Zur Formel „Ecce homo“, die später zum Titel von N.s autofiktionaler Schrift EH avanciert, vgl. bereits FW Vorspiel 62.*

Die intellektuelle „Redlichkeit“ erinnert an das schon in FW 2 titelgebende „intellectuale Wissen“ und hat in FW noch mehrere Auftritte, vgl. FW 110, 470, 14–26; FW 159, FW 319, 550, 30–551, 2; FW 329, 556, 30 f.; FW 335, 564, 3 f. und FW 357, 600, 5–15. Aber auch in anderen Texten N.s seit Beginn seiner ‚Freigeisterei‘ wird „Redlichkeit“ immer wieder gern beansprucht oder eingefordert (vgl. Gerhardt 2006, 175). In JGB 227 wird sie gar zur einzigen Tugend des freigeistigen Sprecher-Wir erklärt: „Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister – nun, wir wollen mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in unsrer Tugend, die allein uns übrig blieb, zu ‚vervollkommen‘“ (KSA 5, 162, 18–22; vgl. NK 5/1, S. 634–636). Die allgemeine Rede von der durch „Redlichkeit“ bestimmten „Wissenschaft“ in FW 107 lässt an die zeitgenössischen wissenschaftlichen bzw. philosophischen Strömungen des Materialismus und Positivismus denken (vgl. ÜK 2), die eine dezidiert antimetaphysische, antiidealistische Stoßrichtung verfolgten und mit althergebrachten philosophischen sowie religiösen Irrtümern und Illusionen aufräumen wollten. Wirkungsgeschichtlich ist unter anderem in diesem Wissenschaftsbegriff, wie er offenkundig auch in FW 107 vorausgesetzt wird, der Grund dafür zu sehen, weshalb N.s ‚mittlere‘ Schaffensphase – und mit ihr die Erstausgabe von FW – in der älteren Forschung oft, in der neueren seltener und eher noch im anglophonen Raum (vgl. etwa Jenkins 2018, 41) als ‚positivistische Periode‘ charakterisiert wurde (hierzu ÜK 6). Allerdings hätte dabei auffallen können, dass auch

und gerade in FW der desillusionierenden ‚redlichen Wissenschaft‘ immer wieder der schöne Schein der Kunst als Korrektiv gegenübergestellt wird, auf dass sich „die Wissenschaft“ zur ‚fröhlichen Wissenschaft‘ auflockere und erträglich werde.

Eine andere, gewissermaßen wissenschaftsoptimistischere Option hatte im Ersten Buch noch FW 12 vorgestellt, wo zwar auch ‚die Wissenschaft‘ „als die grosse Schmerzbringerin“ in Betracht kam, die aber zugleich in sich selbst „vielleicht“ ihre eigene „Gegenkraft“ (also nicht eine äußere „Gegenmacht“ wie die „Kunst“ in FW 107) trage, nämlich ein „ungeheures Vermögen, neue Sternenswelten der Freude aufleuchten zu lassen“ (384, 13–16). FW 107 schließt dagegen offensichtlich eher an die ältere Überlegung in MA I 251 an, der zufolge „die Wissenschaft immer weniger Freude durch sich macht und immer mehr Freude, durch Verdächtigung der tröstlichen Metaphysik, Religion und Kunst, nimmt“ (KSA 2, 209, 3–6). Während jedoch laut MA I 251 ein ‚Zweikammersystem‘ der Kultur nötig sei, wobei die Wissenschaft in der einen, Metaphysik, Religion und Kunst in der anderen Kammer koexistieren bzw. einander wechselseitig beschränken sollen, entwickelt FW 107 quasi ein Zweiphasenmodell des Wechsels von wissenschaftlicher Desillusionierung und künstlerischer Illusionsbildung (Metaphysik und Religion spielen dabei keine Rolle mehr; die „Moral“ wird in 465, 8–13 explizit gegen die Kunst abgegrenzt).

Einen engen Zusammenhang mit den Thematisierungen von Irrtum und Unwahrheit in den Abschnitten FW 110 und FW 111 zu Beginn des Dritten Buchs betont Clark 2015, 238, Anm. 25 hinsichtlich der in FW 107 genannten wissenschaftlichen „Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins“. Vor diesem Hintergrund greift sie ebd. Walter Kaufmanns Übersetzung an: „the claim of GS 107 does not mean that delusion and error are necessarily involved in human knowledge, as Kaufmann’s translation unfortunately suggests, but that knowledge (Erkenntnis) [...] could not have come into existence without error.“ Wörtlich lautet Kaufmanns Übersetzung der betreffenden Partie in Nietzsche 1974, 163: „the realization that delusion and error are conditions of human knowledge and sensation“. Auffällig ist in der Tat, dass Kaufmann N.s „Dasein[]“ merklich verengend (heideggerianisierend?) als „human“ übersetzt. Dass „unter den Bedingungen des Lebens“ – nicht unter denen der Erkenntnis – „der Irrthum sein [könnte]“ (478, 3 f.), formuliert übrigens ähnlich wie FW 107, wenngleich in vorsichtigerer, hypothetischer Form der Schlusssatz von FW 121.

464, 18–23 *die Kunst, als den guten Willen zum Scheine. Wir verwehren es unserm Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluss des Werdens tragen – dann meinen wir, eine Göttin zu tragen und sind stolz und kindlich in*

dieser Dienstleistung.] Im Korrekturbogen steht stattdessen noch: „wir erinnern uns, dass wir den Lügner und das Belogenwerden gern haben und hochstellen, vorausgesetzt, dass Kunst dabei ist.“ (Cb, 133) Als Vorarbeit für die Korrektur kommt das Notat NL 1881, 11[285], KSA 9, 550 in Betracht, das auf die romantische Kunstmetaphysik von GT (vgl. auch das Selbstzitat in 464, 23–25) anspielt und schon die wesentlichen Motive der späteren Korrektur enthält, auch wenn dabei noch von einem Gott statt von einer Göttin die Rede ist: „Ehemals dachte ich, unser Dasein sei der künstlerische Traum eines Gottes, alle unsere Gedanken und Empfindungen im Grunde seine Erfindungen im Ausdichten seines Drama's – auch daß wir meinten, 'ich dächte' 'ich handelte' sei sein Gedanke. Die Gesetzmäßigkeit der Natur wäre als Gesetzmäßigkeit seiner Vorstellungen begreiflich – oder auch es genügte, daß er uns als solche dächte, welche die Natur so empfinden wie wir sie empfinden. – Kein glücklicher, sondern eben ein Künstler-Gott!“ Vgl. auch die folgende zeitnah entstandene und gedanklich verwandte Aufzeichnung: „Wir kommen über die Ästhetik nicht hinaus – ehemals glaubte ich, ein Gott machte sich das Vergnügen, die Welt anzusehen: aber wir haben das Wesen einer Welt, welche die Menschen allmählich geschaffen haben: ihre Ästhetik.“ (NL 1881, 12[29], KSA 9, 581)

In der ‚Reinschrift‘ zu FW 285 steht anstelle von 527, 29–528, 2 noch eine Variante des hier zu kommentierenden Passus, die erst im Korrekturbogen ersetzt wurde: „du willst 'wirst' es fürderhin deinem Auge verwehren, auszurun- den, zu Ende zu dichten, du willst das 'wirst Alles als das ewig' Unvollkomme- ne auf deinen Rücken nehmen 'und' ohne den Wahn, daß du eine Göttin über den Fluß trägt“ (M III 6, 220). Noch im Korrekturbogen war der so veränderte Passus, wie gesagt, zunächst für FW 285 vorgesehen (vgl. Cb, 204), wurde dann jedoch gestrichen und umformuliert – sowie semantisch ins genaue Gegenteil verkehrt – in FW 107 integriert. Ausführlich hierzu siehe bereits Brusotti 1997b, 419–421. Zur ästhetisch-projektiven Vervollkommnung von faktisch Unvoll- kommenem vgl. neben FW 276 auch FW 299 sowie bereits FW 79, wo sich das Motiv eines „Dichter[s]“ findet, der „durch seine Unvollkommenheiten einen höheren Reiz ausübt, als durch alles Das, was sich unter seiner Hand rundet und vollkommen gestaltet“ (434, 20–23) – die Abrundung und Vervollkomm- nung übernehmen in diesem Fall die Rezipienten. Vorgeprägt findet sich die – auch in FW Vorrede 4 – zum Ausdruck kommende Vorstellung von der lebens- erhaltenden Potenz von (ästhetischen) Illusionen bei dem von N. rezipierten und wertgeschätzten italienischen Dichter Giacomo Leopardi, der von „ingan- no necessario“ sprach (vgl. hierzu Wuthenow 1982, 303 u. 307). Als Quelle für das Bild des ‚ausrundenden Auges‘ könnte Emerson 1858, 328 gedient haben, wo N. von dem „Auge des abrundenden Geistes“ lesen konnte, „welches den Horizont bildet“. (N.s Unterstreichung, außerdem mit Randstrich versehen)

464, 21f. Fluss des Werdens] Vgl. NK 472, 6.

464, 23–465, 18 Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können. Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, dass wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, über uns lachen oder über uns weinen; wir müssen den Helden und ebenso den Narren entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntniss steckt, wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können! Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind, so thut uns Nichts so gut als die Schelmekappe: wir brauchen sie vor uns selber – wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert. Es wäre ein Rückfall für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrengen Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden. Wir sollen auch über der Moral stehen können: und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszugleiten und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen! Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren? – Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber schämt, gehört ihr noch nicht zu uns!] Im Korrekturbogen standen stattdessen zunächst lediglich folgende zwei Sätze: „Nur als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein noch erträglich. So wollen wir denn zu Denen gehören, welche es dazu machen! welche es schön machen!“ (Cb, 133) N. hat den Schluss dann zunächst wie folgt korrigiert: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich: und durch die Kunst ist uns das Auge 'und die Hand' gegeben, 'aus' uns selber als ein solches Phänomen zu machen.“ (Cb, 133) Brusotti 2016b, 209, Anm. 17 vermutet, dass N. die „endgültige Fassung nicht nur dieser Zeilen“, sondern auch des restlichen Textes „der Druckerei wahrscheinlich in seinem Sonderblatt zukommen“ ließ, das sich jedoch nicht erhalten hat. (Etwas verwirrend ist in diesem Zusammenhang Brusottis Gebrauch der Siglen Cb1 und Cb2, der Montinaris Unterscheidung in KSA 14 zwischen Cb¹ und Cb² – für Korrekturbogen vor und nach einer Änderung – entsprechen soll. Allerdings wird im Fall des eingerückten Zitats in Brusotti 2016b, 209 die Sigle Cb1 benutzt, um quasi eine Mischfassung aus dem Korrekturbogen vor und nach der Verbesserung sowie dem gedruckten Text zu präsentieren.)

464, 23–25 Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich] Bei dieser Formulierung handelt es sich um ein variiertes Zitat aus N.s

philosophischer ‚Erstlingsschrift‘ GT. So heißt es in GT 5, KSA 1, 47, 26 f.: „denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“. Diese Behauptung wird in GT 24 (KSA 1, 152, 19 f. u. 29 f.) noch zweimal bekräftigend wiederholt. Im Vergleich mit der späteren Variante in FW 107 erscheint die Wendung aus GT alternativlos („nur als“) und stärker als Ausdruck einer ästhetischen Kosmodizee („gerechtfertigt“). Im Hintergrund stehen in GT denn auch völlig andere Voraussetzungen als in FW 107, namentlich die von Schopenhauer übernommene pessimistische Willensmetaphysik, der gemäß der frühe N. das ‚dionysische‘ „Ur-Eine[]“ (GT 1, KSA 1, 30, 1 f.) als leidenden Weltgrund bestimmt, der sich durch den Künstler in lustvollen apollinischen Visionen erlöst. In FW 107 ist die „Gegenmacht“ (464, 17) der illusionären Kunst nicht irgendein metaphysischer Leidensgrund, sondern der ohne Kunst nicht auszuhaltende „Ekel“ (464, 16) im Gefolge einer desillusierenden Wissenschaft.

Bemerkenswerterweise hebt auch die – wie die Vorrede zu FW – im Jahr 1886 entstandene Vorrede zu GT mit dem Titel „Versuch einer Selbstkritik“ vornehmlich auf den Aspekt der ästhetischen Daseinsrechtfertigung ab. Insbesondere im fünften Abschnitt der Vorrede rückt er in den Vordergrund, und zwar keineswegs ‚selbstkritisch‘, sondern durchaus zustimmend – als die gültige, bleibende Einsicht jener frühen Schrift. Der Abschnitt beginnt mit dem Verweis auf die kunstmetaphysische Tendenz der Widmung an Wagner: „Bereits im Vorwort an Richard Wagner wird die Kunst – und nicht die Moral – als die eigentlich metaphysische Tätigkeit des Menschen hingestellt; im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist.“ (KSA 1, 17, 8–12) Die sich darin ausdrückende „Artisten-Metaphysik“ (ebd., 17, 23 f.) deute nämlich bereits auf eine Haltung voraus, für die „alles Leben [...] auf Schein, Kunst, Täuschung“ beruht (ebd., 18, 20 f.). Dabei handelt es sich freilich auch um eine Umdeutung der ‚Erstlingsschrift‘, worauf bereits Behler 1986, 133, aufmerksam gemacht hat: „Natürlich sind dies Leseanweisungen des Nietzsche von 1886, die uns veranlassen sollen, seine frühe Schrift [...] im Rahmen seiner späteren Philosophie zu lesen.“ Wenngleich hierzu kritisch anzumerken bleibt, dass es eine „spätere[] Philosophie“ N.s nicht in einheitlichem Sinn gibt, lässt sich sagen, dass auch die Äußerung in 464, 23–25 bereits in die Richtung einer solchen nachträglichen Umdeutung der These über die ästhetische Rechtfertigung des Daseins in GT geht.

464, 27 f. *Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen*] Während das auktoriale Wir im vierten Abschnitt der Vorrede jener philosophischen Wahrheit, in deren Abgründen es sich vorher herumgetrieben haben will, gänzlich entsagt, um statt-

dessen nur noch als Künstler den Schein anzubeten, geht es dem sprechenden Wir in FW 107 keineswegs darum, auf solche Weise dem ‚Willen zur Wahrheit‘ radikal den Rücken zu kehren. Dieser ‚Wille zur Wahrheit‘ taucht hier unter der bereits in M sowie in früheren Abschnitten von FW vorkommenden Formel „Leidenschaft der Erkenntnis“ auf (464, 31f.), die vielmehr mit dem künstlerischen „Cultus des Unwahren“ (464, 11), dem ästhetischen „Willen zum Scheine“ (464, 19) vermittelt werden soll. Das Wir fordert eine solche Vermittlung für sich in Form einer „Pendelbewegung“, wie es Brusotti 1997b, 441 beschrieben hat, der von „notwendigen Erholungspausen“ durch die Kunst spricht, auf die dann aber immer wieder die durch die „Redlichkeit“ (464, 17) bestimmten Anstrengungsphasen jener „Leidenschaft der Erkenntnis“ folgen: „Die Erkenntnis und diese notwendigen Erholungspausen sollen einander ablösen – in einer Art Ebbe und Flut.“ (Brusotti 1997b, 441) In der Tat ist an der hier zu kommentierenden Stelle nur davon die Rede, sich dem ästhetischen Schein „zeitweilig“ hinzugeben. Diese Vorstellung erinnert auch an das zyklische Modell der sich gegenseitig ablösenden Deutungen des Lebens als Tragödie und Komödie in FW 1, wo explizit von einem „neue[n] Gesetz der Ebbe und Fluth“ gesprochen wird (372, 32f.). Vgl. aber Brusotti 1991, 426, der in FW 107 schon „jene Vorrangstellung“ der Kunst gegenüber der Erkenntnis vorbereitet sieht, „die Nietzsche in seiner späteren Philosophie immer stärker betonen wird“.

464, 31f. *Leidenschaft der Erkenntnis*] Vgl. NK 375, 17 f.

464, 32–465, 1 *wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können!*] Vgl. NK 464, 27 f. Der zu kommentierende Passus lässt sich so lesen, dass hier eine Funktionshierarchie zwischen Wissenschaft und Kunst, „Weisheit“ und „Thorheit“ vorausgesetzt wird: Die mit letzterer assoziierte Kunst soll lediglich der vorübergehenden Entlastung dienen, um die jeweils wieder anschließenden Anstrengungen der wissenschaftlichen Erkenntnisleidenschaft besser aushalten zu können; sie ist keineswegs gleichrangig mit dieser, sondern steht zu ihr in einem dienenden Um-zu-Verhältnis. Dieses Ideal einer ‚frohen Weisheit‘ variiert die Titelformel von der ‚fröhlichen Wissenschaft‘. Vgl. auch Brusotti 1997b, 453, der den Passus wie folgt interpretiert: „Nur wenn redliche wissenschaftliche Erkenntnis und künstlerische Kräfte zusammenspielen, kann der tragische Ernst der Redlichkeit zur fröhlichen Wissenschaft werden.“ Sie wäre demnach eine „Wissenschaft“, die beides einschließt: die schwer erträgliche, vom ‚Willen zur Wahrheit‘ getriebene „Redlichkeit“ der Erkenntnis *und* deren zeitweilige, erholsame „Gegenmacht“ (464, 17), die den Schein wollende Kunst – aber diese nur um jener willen. Es handelt sich also um ein nicht ganz paritätisches Neben- und Nacheinander von Philoso-

phie und Kunst, das kaum mit der (in der Forschung gern als Deutungsfolie herangezogenen) Schlusspartie der Vorrede zu vermitteln ist, in der es um etwas ganz anderes geht als um zeitweilige Erholungsphasen in der Kunst, nämlich vielmehr darum, wie angeblich einst die Griechen, für immer „tapfer bei der Oberfläche [...] stehen zu bleiben“ (352, 22f.).

Die chiastische Verschränkung von Weisheit und Thorheit, die sich bei N. häufiger findet, geht – als Kontrafaktur – auf die Bibel zurück, vgl. 1. Korinther 3, 19: „Denn dieser Welt Weisheit ist Thorheit bey GOTT.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 199) Besonders prominent im Werk N.s ist der Ausspruch Zarathustras in FW 342 sowie gleichlautend in „Zarathustra's Vorrede“: „ich möchte verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit [...] froh geworden sind.“ (571, 16–19 = Za I, KSA 4, 11, 19–21) Zur Bezeichnung des Verhältnisses von Wissenschaft und Kunst bzw. konkreter: Philosophie und Dichtung benutzt N. die chiastische Verschränkung auch im Brief an Köselitz vom 13. Juli 1882, in dem er mit Bezug auf seine im Mai dieses Jahres erschienene Gedichtsammlung IM schreibt: „es steht mit meiner Dichterei nicht zum Besten. Aber was liegt daran! Man soll sich seiner Thorheiten nicht schämen, sonst hat unsre Weisheit wenig Werth.“ (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 263, S. 221f., Z. 10–12) Zur spezifischen „Würde der Thorheit“ vgl. schon im Ersten Buch FW 20.

465, 2 f. *weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind*] Vgl. die Selbstcharakterisierung des lyrischen Ich in NK FW Vorspiel 44 als „pfundschwerer Gründlicher“. Zur Gewichtsmetapher, die in FW mehrmals begegnet, siehe NK 373, 8–13.

465, 3 f. *so thut uns Nichts so gut als die Schellenkappe*] Vgl. die Formulierung des Titelhelden in Laurence Sternes Roman *Tristram Shandy*, den N. mehrmals erwähnt: „[I] should sometimes put on a fool's cap with a bell to it“ (Sterne 1848, 9). Zum Sterne-Bezug von FW 107 siehe auch Vivarelli 1998, 154. Deutlich negativer konnotiert war die Anspielung auf die Schellenkappe des dichterischen Narren im Shakespeare-Abschnitt FW 98; vgl. NK 453, 7–9.

465, 8–12 *Es wäre ein Rückfall für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrengen Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden.*] Offenbar birgt die „Redlichkeit“ nicht nur die Gefahr, durch wissenschaftliche Desillusionierung zum Lebensverdruss zu führen (vgl. NK 464, 10–19), sondern überdies auch die Gefahr eines Rückfalls in die Moral. Vgl. den oben bereits zitierten Abschnitt JGB 227, wo diese Gefahr ebenfalls angesprochen wird: „Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze,

unsre Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend [...] – sorgen wir dafür, dass wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden!“ (KSA 5, 163, 11–17)

465, 12–18 *Wir sollen auch über der Moral stehen können: und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszuweichen und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen! Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren? – Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber schämt, gehört ihr noch nicht zu uns!* Mit dieser exkludierenden Anrede des sprechenden Wir an ein möglicherweise „noch“ unter Selbstscham leidendes Ihr geht zugleich ein implizites Inklusionsangebot, vielleicht sogar ein Inklusionsgebot einher, das dazu auffordert, die Scham vor sich selber abzulegen. Im Umkehrschluss folgt daraus, dass das als Teilzeitnarr künstlerisch-spielerisch über der Moral schwebende Wir sich selbst als schon frei von jeder Selbstscham empfindet. Dadurch korrespondiert der Schluss des Zweiten Buchs mit dem Schluss des Dritten Buchs, wo FW 275 das „Sich nicht mehr vor sich selber schämen“ als „das Siegel der erreichten Freiheit“ bezeichnet (519, 22f.). Wie schon eingangs im Kommentar zu FW 107 gezeigt, hat N. die Schlüsse des Zweiten und Dritten Buchs erst kurz vor der Drucklegung aufeinander bezogen und dann auch Köselitz eigens darauf aufmerksam gemacht. Zu dieser Korrespondenz der Buchschlüsse siehe Vivarelli 2015, 86 und ausführlicher Brusotti 2016b, 216–218. Vgl. auch NK FW 275 sowie – zum Gegenfall eines sich für sein eigenes Schreiben schämenden Schriftstellers – NK FW 93.

Drittes Buch

108.

Neue Kämpfe.] Erhebliche Ähnlichkeit mit FW 108 weist ein nachgelassenes Notat von 1881 auf, in dem auch schon – und zum einzigen weiteren Mal bei N. – das Motiv von Buddhas Höhlen-Schatten im Zusammenhang mit dem ‚Tod Gottes‘ vorkommt. In diesem Text wird der Tod Gottes allerdings noch nicht, wie dann in FW 108, als Faktum eingeführt, sondern Gott erscheint hier noch als ein gespenstisch umherschleichender Totgesagter: „Überall wo verehrt, bewundert, beglückt, gefürchtet, gehofft, geahnt wird, steckt noch der Gott, den wir todt gesagt haben – er schleicht sich allerwegen herum und will nur nicht erkannt und bei Namen genannt sein. Da nämlich erlischt er wie Buddha's Schatten in der Höhle – er lebt fort unter der seltsamen und neuen Bedingung, daß man nicht mehr an ihn glaubt. Aber ein Gespenst ist er ge-

worden! Freilich!“ (NL 1881, 14[14], KSA 9, 626; Handschrift in M III 5, 50.) Im selben Zeitraum (Herbst 1881) entstand folgende kurze Aufzeichnung: „Kurz hütet euch vor dem Schatten Gottes. – Man nennt ihn auch Metaphysik“ (N V 7, 16). Eine fragmentarische Variante bietet überdies folgende Aufzeichnung aus demselben Notizbuch, die bereits das kämpferische Ende der Druckfassung vorwegnimmt, durch das sich der Titel des Abschnitts erklärt: „Wir müssen auch den Schatten Gottes bekämpfen – und war es Jahrhunderte lang – so wird es lange, lange noch Höhlen geben, in denen“ (N V 7, 104). Auch in der Druckfassung steht der Schatten (des toten) Gottes im Zentrum; obwohl der Eröffnungstext des Dritten Buchs zunächst vom Schatten Buddhas spricht, dient dieser lediglich als Ausgangspunkt für einen anthropologisch begründeten Vergleich – „so wie die Art des Menschen ist“ (467, 5 f.) – mit dem ‚Fortleben‘ des christlichen Gottes nach seinem Tode (vgl. dagegen Stegmaier 2012b, 92, der den Gottestod in FW 108 noch ganz „bezogen auf Buddha“ und erst in FW 125 „auf den christlichen Gott um[gemünzt]“ sieht).

Eine Hauptinformationsquelle über den Buddhismus, auf den N. verschiedentlich zu sprechen kommt (u. a. auch in FW 134, FW 142 und FW 346), war für ihn Hermann Oldenbergs Buch *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* von 1881, das er für seine persönliche Bibliothek erwarb. N. interessierte sich – vermittelt durch Schopenhauer – allerdings schon früh für den Buddhismus. Bereits am 25. Oktober 1870 entlieh er aus der Basler Universitätsbibliothek Carl Friedrich Koeppens Werk *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, das 1857–1859 erschienen war (vgl. Crescenzi 1994, S. 401, Nr. 141). Zu „Buddha’s Tod“ vgl. das so betitelte Kapitel in Oldenberg 1881, 200–207, wo der ‚Höhlenschatten‘ indes nicht erwähnt wird. Hingegen konnte N. bei Koeppen über den Schatten Buddhas lesen: „Nicht bloß seine Çarîras [Körperteile, die als Reliquien aufbewahrt wurden], sondern auch seinen S c h a t t e n hat der zum Heil Erschienene den Gläubigen zurückgelassen. Man zeigte denselben einst in verschiedenen Höhlen oder Grotten bei Buddha Gayâ, bei Kâuçâmbî, wie auch bei jenem reliquiengesegneten Nâgara; die andächtigen chinesischen Pilgrime, namentlich H i u a n T h s a n g, sind mit dessen Anblick begnadigt worden. Eine ähnliche Taschenspielerlei wird noch jetzt von den Mönchen des berühmten Klosters der ‚fünf Thürme‘ in der chinesischen Provinz S c h a n s i getrieben.“ (Koeppen 1857–1859, 1, 523) Mit Blick auf das ‚Erlöschen‘ von „Buddha’s Schatten in der Höhle“ bei näherem Hinsehen, das im zitierten Nachlass-Notat NL 1881, 14[14] erwähnt wird, vgl. die anschließende Anmerkung Koeppens: „Als darauf Hiuan Thsang Feuer in die Höhle bringen lässt, um Weihrauch zu opfern, verschwindet der Schatten, und zeigt sich wieder, sobald die Flamme gelöscht wird, woraus man abnehmen kann, von welcher Herkunft die Erscheinung war. – Man sieht aus dieser Stelle zugleich, dass die Missionare oft mit Unrecht behaupten,

die Anlage zu mittelalterlicher Religiosität fehle dem Chinesen ganz und gar. – Bei den ‚fünf Thürmen‘ erblickt man den Schatten des Buddha, nachdem man einige Zeit durch ein kleines Loch im Felsen geschaut.“ (Ebd., 524) Dass es sich dabei um „einen ungeheuren schauerlichen Schatten“ Buddhas handle (467, 5), scheint N.s eigene Zutat zu sein.

Campioni 2010a, 84 verweist auf Stanislas Juliens 1853 erschienene französische Übersetzung eines Berichts über den buddhistischen Pilger Hiouen-Thsang aus dem 7. Jahrhundert (*Histoire de la vie d'Hiouen-Thsang, et de ses voyages dans l'Inde: entre les années 629 et 645 de notre ère*), die Koeppen bekannt war und in der zwar zu lesen ist, „wie Licht in die Höhle flutet und der blendend weiße Schatten Buddhas sich majestätisch an der Wand abzeichnet“ (Übersetzung von Campioni 2010a, 84). Aber diese Schilderung, die auch in Ernest Renans Essay *Le Bouddhisme* von 1866 erwähnt wird, sticht durch ihren positiv-erhabenen Charakter von N.s Formulierung ab. Über Hiouen-Thsang und den Schatten Buddhas konnte sich N. ebenfalls in Max Müllers Essay *Buddhistische Pilger* informieren, wo Buddhas Schatten in der „Drachenhöhle“ bei „Peshawer“ verortet wird (Müller 1869, 1, 235). Müller zitiert noch einen Zusatz zur Biographie Hiouen-Thsangs durch einen „Schreiber“, der das Verblassen des Schattens im Laufe der Jahrhunderte betont, wobei man ihn jedoch im aufrichtigen, inspirierten Gebet vorübergehend wieder deutlich sehen könne: „Früher sah man Buddha's Schatten in der Höhle, hell wie sein natürliches Ansehen, und mit allen Zeichen seiner göttlichen Schönheit. Man hätte sagen können, es war Buddha selbst. Seit einigen Jahrhunderten aber kann man ihn nicht mehr vollkommen sehen. Obwohl man Etwas sieht, so ist es doch nur eine schwache und zweifelhafte Aehnlichkeit. Wenn ein Mann betet in aufrichtigem Glauben, und wenn er von oben eine verborgene Einwirkung empfangen hat, so sieht er den Schatten deutlich, kann aber des Anblicks nur eine kurze Weile genießen.“ (Ebd., 237)

Gegenüber den geographisch lokalisierbaren Höhlen, in denen „man noch Jahrhunderte lang“ Buddhas Schatten „zeigte“ – bei N. ist es freilich nur „eine Höhle“ – (467, 3 f.; Hervorh. S. K.), sind diejenigen Höhlen, in denen man „vielleicht noch Jahrtausende lang“ Gottes Schatten zeigen wird (467, 6 f.), offensichtlich nur metaphorisch zu verstehen. Campioni 2010a, 89–91 hat auf das weite Einzugsgebiet dieser Höhlen- und Gottes-Schatten-Metaphorik aufmerksam gemacht: darunter die biblische und islamische Tradition, das platonische Höhlengleichnis, der Neuplatonismus der Spätantike und der Renaissance, der amerikanische Transzendentalismus Emersons, der mit Bezug auf Gott erklärte, „that all things are shadows of him“ (Emerson 1881, 245), sowie der französische Moralist Joseph Joubert (1754–1824), der Gott gegen seine metaphysischen Schatten verteidigen wollte. Vgl. (etwas weniger quellengesättigt) auch Stegmaier 2012b, 101–105, der überdies ausführlich auf das Schatten-Motiv in

MA II WS, vor allem auch den Eröffnungsdialog zwischen dem Wanderer und seinem Schatten eingeht und auf die Wiederaufnahme des Motivs in Za IV Der Schatten verweist.

Die in FW 108 gegenüber den genannten Quellen umgeprägte Genitivmetapher von dem bzw. den „Schatten Gottes“ wird auch im folgenden Abschnitt FW 109 wieder aufgegriffen (vgl. NK 468, 34–469, 1), dort mit Blick auf kosmologische Vorstellungen wie die vom All als Organismus oder als Maschine. Insofern geht es mit dem in FW 108 angeschlagenen Thema des Gottestodes und der Gottesshatten nicht nur im engeren Sinn um religiöse Belange, sondern, gemäß der zitierten ‚Vorstufe‘ aus N V 7, 16, darüber hinaus um jene „metaphysischen, moralischen und theologischen Sätze, die meist unbemerkt bis in die moderne Wissenschaft hinein wirksam sind“ (Brusotti 1991, 426). Auch in FW 343, dem Eröffnungs-Abschnitt des in der zweiten Ausgabe von 1887 hinzugekommenen Fünften Buchs, ist von den „Schatten“ die Rede, die das „Ereignis“ wirft, „dass ‚Gott todt ist‘“ (573, 9–11). Die beiden Buchanfänge sind dadurch miteinander verbunden (vgl. hierzu schon Schacht 1988, 68 f.), wenngleich zu Beginn von FW V anderes mit den „Schatten“ gemeint ist als zu Beginn von FW III, nämlich nicht etwa ein Fortwirken metaphysischer Glaubenssätze in der modernen Wissenschaft, sondern eine gesamteuropäische „Verdüsterung“ (573, 29), die allerdings vom sprechenden Philosophen-Wir, zumindest vorerst noch, als ‚erheitert‘ empfunden wird. Interpretationsansätze zu dem prominenten Abschnitt FW 108 entwickeln auch Higgins 2000, 95 f., Campioni 2009c, 262, Niehaus 2010, 87, Clark 2015, 234, Correia 2015, 155, Schacht 2015, 88–90, Ponton 2018, 135 f., Saarinen 2019, 152 f. und Ure 2019, 112.

467, 3 *zeigte*] In Cb2, 137 korrigiert aus: „zeigt“.

467, 4 *Höhle*,] Komma in Cb2, 137 eingefügt.

467, 5 *Gott ist todt*] Vergleichsweise beiläufig wird hier – zum ersten Mal in FW – erwähnt, was der ‚tolle Mensch‘ im berühmten gleichnamigen Abschnitt FW 125 als sensationelles Ereignis ausposaunt (vgl. NK 481, 15; zur dortigen Selbstbezeichnung des Gottesmordes NK 480, 32–481, 2) und das Philosophen-Wir in FW 343 zu Beginn des Fünften Buchs freudig begrüßt – und was im Verlauf der Wirkungsgeschichte immerhin zum wohl meistzitierten Satz aus N.s Feder geworden ist.

467, 8 f. *Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!*] Um wen es sich bei diesem sprechenden Wir handelt, dessen Schlussplädoyer den Titel des Textes erklärt, ist schwer zu sagen. Haben wir es mit einem Pluralis auctoris zu tun, das die Leser mit einschließen und für seinen Feldzug gegen Gottes Schatten anwerben will? Oder sind es vielleicht gar schon „wir Philosophen

und „freien Geister“ (574, 16), die später in FW 343 in anderer Weise wieder auf den Schattenwurf des toten Gottes zurückkommen? Und wie lassen sich die angekündigten Schattenkämpfe möglicherweise über mehrere „Jahrtausende“ (467, 6 f.) hinweg fortsetzen? Kann der angestrebte Sieg überhaupt jemals von Menschen errungen werden, wenn es doch in der „Art der Menschen“ liegt (467, 6), dass Gottes Schatten so lange in den Höhlen sichtbar bleibt? Man könnte die Stelle deshalb auch als Forderung nach einer Verwandlung und Überwindung des (bisherigen) Menschen selbst lesen. Eine solche erhebt jedenfalls nicht nur das sprechende Wir im unmittelbar folgenden Abschnitt FW 109, wenn es in der Hoffnung, dass „uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln“, sehnsüchtig ausrufend fragt: „Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!“ (469, 1–4) Aus anderer Richtung zielt der ‚tolle Mensch‘ in FW 125 auf eine Transformation des Menschen nach dem Tod Gottes, wenn er nach den Konsequenzen des von ihm konstatierten kollektiven menschlichen Mordes an Gott fragt und dabei statt einer ‚Vernatürlichung‘ eine ‚Vergöttlichung‘ des Menschen selbst in Erwägung zieht, die auf Zarathustras Lehre vom Übermenschen vorausweist: „Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ (481, 21–23) Gegen Ende des Vierten Buchs variiert FW 337 dieses Thema unter dem Titel „Die zukünftige ‚Menschlichkeit‘“ erneut (hierzu insbes. NK 565, 22–30).

Noch im Spätwerk finden sich entsprechende Visionen eines künftigen, neuen Menschen, der das Joch des christlichen Gottes endgültig abgeschüttelt haben wird; vgl. beispielsweise die folgende ‚Prophezeiung‘ in GM II 24, wo *expressis verbis* vom menschlichen Sieg über Gott die Rede ist: „Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen ...“ (KSA 5, 336, 25–32) Dass „[t]he Overhuman [...] is meant to replace the shadow of the Christian God“, steht für Verkerk 2019, 58 außer Frage.

467, 8 f. besiegen] In Cb2, 137 korrigiert aus: „besingen“.

109.

Hüten wir uns!] Das Großoktavheft M III 1, das N. zwischen Frühjahr und Herbst 1881 benutzte, enthält diverse Parallelstellen bzw. Vorarbeiten zu die-

sem Abschnitt, die sich auf verschiedene Textteile beziehen (vgl. die jeweiligen Stellenkommentare). Eine ‚Vorstufe‘ des gesamten Abschnitts, die wesentliche Aussagen bereits schlagwortartig präfiguriert, hebt noch lediglich auf die Vorstellung vom All als Organismus ab, ohne ihr Gegenmodell, das All als Maschine, zu erwähnen: „Hütet euch zu sagen, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen! Woher sollte sie sich nähren! Wie könnte sie wachsen und sich vermehren! / – Hütet euch zu sagen, daß Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten: und eine seltene Art. / – Hütet euch zu sagen, die Welt schaffe ewig Neues. / [...] / Hütet euch zu sagen, es gebe Gesetze in der Natur. Es giebt nur Nothwendigkeiten: da ist keiner der befiehlt, keiner, der gehorcht, keiner der übertritt. / – Wenn ihr wißt, daß es keine Zwecke giebt, so wißt ihr auch, daß es keinen Zufall giebt. Denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort Zufall einen Sinn. / – Hütet euch zu denken, es gebe ewig dauerhafte Substanzen, wenn auch noch so klein: das Atom ist ein solcher Irrtum wie der Gott der Eleaten. Es giebt Büschel wie Kraftlinien, deren Ende mathemat[ische] Punkte sind, aber keine materiellen. Es giebt so wenig Materie als es einen Gott giebt.“ (M III 1, 49) Auffällig erscheint, dass hier noch in der zweiten statt, wie in der Druckfassung, in der ersten Person Plural gesprochen wird. Aus der distanzierten Anrede eines Ihr wird schließlich die Selbstermahnung eines Wir.

Bei der Titel-Formel „Hüten wir uns“, die nicht nur im gedruckten Text FW 109 insgesamt siebenmal wiederholt wird – dreimal in der ersten, viermal in der zweiten Texthälfte –, sondern auch in verschiedenen Nachlass-Notaten aus dem genannten Manuskriptheft auftaucht, handelt es sich laut D'Iorio 2006, 108 um eine parodierende Anspielung auf eine Stelle aus Eugen Dührings *Cursus der Philosophie* von 1875. Dühring schreibt darin gegen die in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (1869) entwickelte Vorstellung eines endlichen Weltprozesses: „Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten; denn die einmal gegebene Existenz des Universums ist keine gleichgültige Episode zwischen zwei Zuständen der Nacht, sondern der einzige feste und lichte Grund, von dem aus wir unsere Rückschlüsse und Vorwegnahmen bewerkstelligen“ (Dühring 1875a, 85; von Nietzsche mit Randstrich und Ausrufezeichen markiert). In Frage kommt als Bezugstext aber auch Hans Vaihingers Forschungsbericht *Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problems*, der im 11. Jahrgang der *Philosophischen Monatshefte* von 1875 erschienen war und um dessen Zusendung N. seinen Freund Overbeck im Brief vom 20./21. August 1881 gebeten hatte. Vaihinger schreibt mit Bezug auf die beiden damals aktuellen, konkurrierenden Analogie-Modelle, die das Universum entweder als Organismus oder als Maschine begreifen: „Man muss sich hüten, auf dem Altar der Analogie die Logik zu opfern; dies ist den ge-

nannten Theorien nicht immer gelungen.“ (Vaihinger 1875, 196) Die N.-Forschung hat bereits in den 1990er Jahren herausgearbeitet, dass FW 109 und die damit verwandten Aufzeichnungen aus M III 1 vor allem auf Lektüeranregungen durch Otto Casparis Aufsatzsammlung *Der Zusammenhang der Dinge* (1881) zurückgehen und entstehungsgeschichtlich auf den Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ zulaufen (vgl. D’Iorio 1995 u. Brusotti 1997b, bes. 360–363), der im hier zu kommentierenden Text selbst aber allenfalls am Rande anklingt (vgl. NK 468, 12–14).

Hauptsächlich trägt das sprechende Wir/Ich im Sinne einer durch den Titel angezeigten Selbstermahnung eine Kritik an verschiedenen traditionellen bzw. zeitgenössischen kosmologischen Vorstellungen vor, die insgesamt als anthropomorphistisch abgelehnt werden. Dagegen setzt es seine eigene ‚negative Kosmologie‘, die vor allem sagt, was und wie das Weltall nicht ist. Die vitalistische Auffassung vom All als Organismus wird ebenso als unstatthafte Vermenschlichung verworfen wie die ihr entgegengesetzte mechanistische Auffassung, die das All als Maschine begreift. Die Prädikate, die der Sprecher dagegen dem Kosmos beilegt, sind in beidseitiger Umkehr verneinende, absprechende: Durch Leblosigkeit, Trieblosigkeit, Ziel- und Zwecklosigkeit, Ungeordnetheit, Form- und Vernunftlosigkeit, aber auch durch Zufallslosigkeit zeichnet sich das Universum demzufolge aus; es erscheint als ‚unmenschliche‘, unvollkommene, ja chaotische Notwendigkeit ohne durchgängige schöpferische Potenz. Zwar wird zugestanden, dass wir in einem wohlgeordneten Winkel des Alls leben, doch habe die uns umgebende Ordnung, insbesondere das Leben auf der Erde, einen extremen Ausnahmeharakter, der Rückschlüsse oder Übertragungen auf den Rest des Universums verbiete, wie sie die organistische oder mechanistische Kosmologie gleichwohl vollziehen. Die Sprechinstanz begreift derlei Weltbilder am Ende des Abschnitts als „Schatten Gottes“, so dass sich eine Verbindung mit dem vorangehenden Abschnitt FW 108 ergibt: Wurde dort dem Schatten des toten Gottes der Kampf angesagt, so liefert FW 109 zum Schluss in Gestalt rhetorischer, mit Ausrufezeichen versehener Fragen einen Ausblick auf die restlose Entgöttlichung der Natur, die das sprechende Wir offensichtlich als seine genuine ‚naturphilosophische‘ Aufgabe begreift.

Damit sind zu Beginn des Dritten Buchs Töne angeschlagen, die sich merklich von den künstlerischen Weltentwürfen absetzen, von denen das Zweite Buch noch streckenweise geprägt bzw. insgesamt eingerahmt war. Die sprechenden Wir in FW 109 scheinen sich mit ihrem Desillusionierungsprojekt jenen „nüchternen Menschen“ anzunähern, die der Sprecher in FW 57 noch dafür verspottete, sich „gegen Leidenschaft und Phantasterei gewappnet“ zu fühlen (421, 3 f.) und „die Wirklichkeit entschleiern“ sehen zu wollen (421, 8). Das als „ästhetisches Phänomen“ (464, 23 f.) für die Sprechinstanz von FW 107

noch gerechtfertigt erscheinende Weltganze ist aus der Perspektive von FW 109 jedenfalls keine Option mehr; eine ästhetisierende Sicht auf das All als schönes, formvolles Phänomen wird ausdrücklich ins Schattenreich einer illusionären Vergöttlichung verwiesen. In seiner 1971 in Montreal gehaltenen *Vorlesung über Nietzsche* zitiert Foucault großflächig aus FW 133, um zu belegen, dass sich „Erkenntnis“ angesichts einer ‚unlesbaren Welt‘ für N. „nicht als Lektüre, nicht als Entzifferung, als Wahrnehmung oder Evidenz bezüglich der Struktur der Welt artikuliert. Die Dinge sind nicht dazu da, gesehen oder erkannt zu werden. Sie wenden uns kein erkennbares Gesicht zu“ (Foucault 2012, 260). Zur Interpretation von FW 109 vgl. auch Gebhard 1983, 238–242, Taureck 1991, 154, Abel 1998, 361–369, Higgins 2000, 105 f., Jordan 2006, 77–80, Bertino 2011b, 36–39 u. 44, Franco 2011, 128 f., Gentili 2014b, Schacht 2015, 88–90, Jensen 2017, 169–172, Meyer 2019a, 104 f., Ure 2019, 127–131 und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020c, 109–112.

467, 11–19 *Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen? Wovon sollte sie sich nähren? Wie könnte sie wachsen und sich vermehren? Wir wissen ja ungefähr, was das Organische ist: und wir sollten das unsäglich Abgeleitete, Späte, Seltene, Zufällige, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen, Allgemeinen, Ewigen umdeuten, wie es Jene thun, die das All einen Organismus nennen? Davor eckelt mir.]* Folgende ‚Vorstufe‘ ist hierzu erhalten: „Der tiefste Irrthum ist, uns das All selber als etwas Organisches zu denken – wir können ja ungefähr die Entstehung des Organischen uns nachrechnen und die Schritte zeigen, die nöthig sind. Wie! Das Unorganische wäre zuletzt gar die Entwicklung und der Verfall des Organischen! Eseele!!“ (M III 1, 74) Es handelt sich, wie D’Iorio 2006, 107 mit Blick auf die Entstehungsgeschichte des ‚Wiederkunftsgedankens‘ gezeigt hat, um eine kritische Reaktion auf Otto Casparis 1874 erschienene Streitschrift gegen *Die Thomson’sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall*, die N. sich im Sommer 1881 von Franz Overbeck zuschicken ließ. Darin argumentiert Caspari in ausdrücklicher Anlehnung an Leibniz’ Monadenlehre dafür, „das Universum als einen Organismus anzuschauen“ (Caspari 1874, 10) und dementsprechend „die Atome zu sog. biologischen Atomen, d. h. zu einer solchen Art von Monaden“ zu „erheben“, denen er einen Trieb zur „Selbsterhaltung“ zuschreibt (Caspari 1874, V; N.s. Unterstreichungen), was N. mit der Randnotiz „Esel!!“ quittiert. Auch in seinem Beitrag *Die moderne Naturphilosophie und ihre Richtungen*, den N. ebenfalls kannte, sucht Caspari den Anschluss an Leibniz’ Auffassung des Alls als Organismus, die er gegen Descartes’ mechanistisches Weltbild profiliert: „Der Mechanismus Descartes’ war gegen alle mechanischen Lagen völlig gleichgiltig, der makrokosmische Organismus, welchen demgegenüber die Leibniz’sche Richtung naturphilosophisch

postuliert, besitzt zugleich innere Selbsterhaltung“ (Caspari 1881, 35; vgl. ferner NK 468, 17–22). Zur Ablehnung des Selbsterhaltungsgedankens durch den Sprecher in FW 109 vgl. 468, 22.

Neben der Primärlektüre von Casparis Schriften ist als wahrscheinliche Informationsquelle N.s für die zeitgenössische Kosmologie auch Vaihinger 1875 anzuführen, der für das Organismus-Modell Caspari als Hauptrepräsentanten darstellt: „Gestützt auf jene Antinomien, die sich aus der mechanischen Kosmologie ergeben, hat Caspari in neuester Zeit wieder die Vergleichung des Universums mit einem Organismus aufgebracht. Wie schon bemerkt, macht sich hier der alte Gegensatz der Cartesianer und Leibnizianer geltend. [...] Er [Caspari] hält mit Leibniz das Universum für einen Organismus; der Makrokosmos ist ein organisch gegliedertes Ganze.“ (Vaihinger 1875, 203) Auch in der von N. intensiv durchgearbeiteten *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* von William Edward Hartpole Lecky begegnete ihm die „Anschauung, die das Universum mehr als einen Organismus, denn als einen Mechanismus darstellt“ (Lecky 1873, 1, 224; N.s Unterstreichungen; zusätzlich mit Randstrich markiert).

Ein Nachlass-Notat aus dem Jahr 1881 führt die polemische Kritik gegen den Ansatz einer organizistischen Kosmologie mit Blick einerseits auf Leibniz' ontologisches Konzept der Monade, andererseits auf die organische Chemie ausführlicher aus: „Das modern-wissenschaftliche Seitenstück zum Glauben an Gott ist der Glaube an das All als Organismus: davor ekelt mir. Also das ganz Seltene, unsäglich Abgeleitete, das Organische, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen Allgemeinen Ewigen machen! Dies ist immer noch Vermenschung der Natur! Und eine verkappte Vielgötterei in den Monaden, welche zusammen den All-Organismus bilden! Mit Voraussicht! Monaden, welche gewisse mögliche mechanische Erfolge wie das Gleichgewicht der Kräfte zu verhindern wissen! Phantasterei! – Wenn das All ein Organismus werden könnte, wäre es einer geworden. Wir müssen es als Ganzes uns gerade so entfernt wie möglich von dem Organischen denken! Ich glaube, selbst unsere chemische Affinität und Cohärenz sind vielleicht spät entwickelte, bestimmten Epochen in Einzelsystemen zugehörige Erscheinungen. Glauben wir an die absolute Nothwendigkeit im All, aber hüten wir uns, von irgend einem Gesetz, sei es selbst ein primitiv mechanisches unserer Erfahrung, zu behaupten, dies herrsche in ihm und sei eine ewige Eigenschaft. – Alle chemischen Qualitäten können geworden sein und vergehen und wiederkommen. Unzählige ‚Eigenschaften‘ mögen sich entwickelt haben, für die uns, aus unserem Zeit- und Raumwinkel heraus, die Beobachtung nicht möglich ist. Der Wandel einer chemischen Qualität vollzieht sich vielleicht auch jetzt, nur in so feinem Grade, daß er unserer feinsten Nachrechnung entschlüpft.“ (NL 1881,

11[201], KSA 9, 522; überarbeitete Handschrift in M III 1, 14; zur chemischen Qualität in FW 112 siehe NK 472, 31–33.) Vgl. auch die spätere Aufzeichnung NL 1881, 11[213], KSA 9, 525: „Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon sollte sie wachsen! Woher sich ernähren, mit Überschuß ernähren! Die Annahme, das All sei ein Organism, widerstreitet dem Wesen des Organischen.“ (Handschrift in M III 1, 20.)

Obwohl Caspari, gegen den diese Äußerungen primär gemünzt sein mögen, lediglich Leibniz sowie allenfalls noch den zeitgenössischen Philosophen Hermann Lotze mit seinem populären Werk *Mikrokosmos* (1856) als Vorgänger einer wissenschaftlich anschlussfähigen Lehre vom Universum als sich selbst erhaltenden Organismus anführt (vgl. Caspari 1881, 9), ist darauf hinzuweisen, dass insbesondere auch die romantische Naturphilosophie um 1800 für diese kosmologische Denkfigur einsteht. Vor allem Schelling, in dessen naturphilosophischen Schriften Caspari 1881, 57 ausdrücklich nur das Sichverlieren „in eine abstruse Darlegung über das Grundverhältniß und die Verwandtschaft von Geist und Natur“ am Werke sieht, entwickelt systematisch die Vorstellung von einem „absoluten Universum“, das er in seinem *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804) als „All-Organismus der Natur“ versteht, in dem die einzelnen „eigentlichen Organismen“ wiederum – gemäß der traditionellen Mikro-Makrokosmos-Analogie – als „Universa im Kleinen“ zu begreifen seien (Schelling 1856–1861, I/6, 371). Der württembergische Chemie- und Botanikprofessor Karl Friedrich Kielmeyer (1765–1844), der Schelling ideell nahestand und ihn beeinflusste, bemerkt hierzu in einem Brief *Über Kant und die deutsche Naturphilosophie* vom Dezember 1807 an seinen Pariser Fachkollegen Georges Cuvier (1769–1832): „Auch ist man durch die neuern philosophischen Systeme gewohnter geworden als zuvor, die Natur im ganzen und im großen als einen Organismus und als lebend zu betrachten in allen ihren Wirkungen und die einzelnen Organisationen als individualisierte Repräsentanten der großen Natur, eine Idee, die jedoch schon in der alten Entgegensetzung des Mikro- und Makrokosmos, des Organismus und des Universums lag.“ (Kielmeyer 1938, 251) Auch diese Tradition der Naturphilosophie (im Umfeld) des Deutschen Idealismus, in der Caspari ungeachtet seiner ausdrücklichen Kritik an ihr steht, gehört zum weiteren ideengeschichtlichen Hintergrund des Eingangspassus von FW 109. Über die All-Organismus-Lehre Schellings und Kielmeyers hätte sich N. in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* ausführlich informieren können (vgl. Fischer 1872, bes. 449–451, 473–480 u. 530 f.). Zum möglichen Schelling-Bezug des Schlusssatzes von FW 109 vgl. NK 469, 2–4.

467, 19–21 *Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort „Ma-*

schine“ eine viel zu hohe Ehre an.] In M III 1, 34 findet sich diese ‚Vorstufe‘: „Das All ist noch lange keine ‚Maschine‘ – das heißt sein Wesen zu hoch taxieren. Wie! nach Einem Ziel hin construiert!“ Das Adverb „schon“, das in der Druckfassung die bereits vom Titel und Anfang des Abschnitts her bekannte Selbstermahnungsformel „Hüten wir uns“ ergänzt, bringt zwar zum Ausdruck, dass das mechanistische Weltbild des Alls als „Maschine“ zumindest auf den ersten Blick weniger spekulativ und überhöhend erscheinen mag als das vitalistische Organismus-Modell. Allerdings wird auch jenes Maschinen-Modell sofort verworfen.

Den in zitierende Anführungszeichen gesetzten Ausdruck „Maschine“ verwendet auch Otto Caspari zur – pejorativen – Charakterisierung einer mechanistischen Kosmologie, die er bis zu Descartes zurückverfolgt und gegen deren Herrschaft im ausgehenden 19. Jahrhundert er ankämpft; so konnte N. beispielsweise in Casparis *Zusammenhang der Dinge* lesen: „Die realistische Richtung, welche Descartes in der Naturphilosophie angebahnt hatte, und nach welcher das materielle Weltall einer todten Maschine oder dem blinden Räderwerke eines Getriebes gleicht, dessen träge Masse von außen mechanisch (d. h. durch einen *deus ex machina*) in Bewegung gesetzt wird, hat später mit den Lehren des modernen Materialismus eine Verquickung erfahren und ist bis heute zum großen Theil für die Auffassung der Naturlehre herrschend geblieben.“ (Caspari 1881, 32) Caspari verweist hierfür auf – N. zumindest vermittelt über Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (1866) bekannte – Materialisten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wie Ludwig Büchner oder Jakob Moleschott (vgl. Caspari 1881, 7 u. 19 f.), und auch Eugen Dühring bescheinigt er die starke Tendenz zu einem „Materialismus“, der den „Kosmos [...] mit einer in sich todten Maschine“ vergleicht, „die keine eigene Lebenskraft und keine ewig dauernde Selbsterhaltung besitzt“ (Caspari 1881, 286). Bereits 1875 hatte N. ein längeres Exzerpt aus Balfour Stewarts Buch *Die Erhaltung der Energie* angefertigt, das im selben Jahr erschienen und von N. erworben worden war (vgl. NPB 576). Das Exzerpt beginnt mit den Worten: „Das Universum – eine Maschine, die aus Atomen und einer Art von Medium zwischen ihnen zusammengesetzt ist: die Gesetze der Energie sind die Gesetze, welche die Wirkung dieser Maschine beherrschen.“ (NL 1875, 9[2], KSA 8, 181, 28–31)

Das sprechende Wir in FW 109 lehnt eine solche Maschinen-Kosmologie zwar wie Caspari ab, aber aus ganz anderem Grund, nämlich nicht etwa wegen ihrer ‚Leblosigkeit‘, sondern gerade weil sie noch zu viel mit ihrem vermeintlichen Widerpart, der Organismus-Kosmologie, gemeinsam habe und dem Universum aus (allzu)menschlicher Perspektive Eigenschaften zuschreibe, die ihm nicht beizulegen sind. Vgl. skeptisch gegenüber beiden Modellen schon Vaihinger 1875, 196: „die mechanische Lösung, welche die Gesetze einer endli-

chen Maschine auf das Universum überträgt, und die organisch-teleologische, welche die Eigenschaften des lebendigen Organismus dem Universum andichtet“, seien beide gleichermaßen „beherrscht durch das psychologische Gesetz der Analogie, [...] für den Unvorsichtigen [...] ein Gift, das selbst richtige Einsichten zersetzt.“ Speziell über das Universum als Maschine bemerkt Vaihinger 1875, 196 f.: „Die mechanische Ansicht gipfelt in der Vergleichung des Universums mit einer Maschine; diese Ansicht hat unzählige Vertreter; aber die im Folgenden zu behandelnden Konsequenzen haben speciell Thomson und Tait in ihrem von Helmholtz herausgegebenen Lehrbuch der Physik, Helmholtz selbst und Clausius gezogen; Andere haben beige-stimmt. Von ihnen stammt die kosmologische Theorie der sogen. Entropie. / 197/ Diese Ansicht stammt mehr oder minder direct von Cartesius, der das Universum zuerst mit einem todten, rein von mechanischen Gesetzen beherrschten Räderwerk verglich.“ Die provokante Schlussfolgerung, dass dies schon „eine viel zu hohe Ehre“ für das Universum sei, wie der Sprecher in FW 109 meint, findet sich bei Vaihinger freilich nicht.

467, 21 Wort] In Cb2, 137 korrigiert aus: „Worte“.

467, 22–468, 16 *Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklischen Bewegungen unserer Nachbar-Sterne überhaupt und überall vorauszusetzen; schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; diese Ordnung und die ziemliche Dauer, welche durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen. Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen. Von unserer Vernunft aus geurtheilt, sind die verunglückten Würfe weitaus die Regel, die Ausnahmen sind nicht das geheime Ziel, und das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf, – und zuletzt ist selbst das Wort „verunglückter Wurf“ schon eine Vermenschlichung, die einen Tadel in sich schliesst.]* Folgende ‚Vorstufe‘ kommt der Druckfassung bereits sehr nahe: „Hüten wir uns, etwas so Formvolles wie die kyklischen Bewegungen unserer Sterne, überhaupt und überall vorauszusetzen – schon der Einblick in die Milchstraße lässt Zweifel auftauchen, ob dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen vorkommen, Sterne mit ewigen senkrechten Fallbahnen usw. Wir leben in einer Ausnahme-ordnung, und diese und ihre ziemliche Dauer, welche sie schafft, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen, die Bildung des Organischen ermöglicht. Der Gesamtcharakter ist dage-

gen in aller Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung Schönheit Gliederung und wie alle unsere aesthetischen Menschlichkeiten heißen. Von unserer Vernunft aus geurtheilt sind die verunglückten Würfe ganz überwiegend die Regel, das ganze Spiel wiederholt sich ewig, die Ausnahmen sind aber nicht das geheime Ziel, auch ‚verunglückter Wurf‘ ist schon eine Vermenschlichung.“ (M III 1, 18)

Vgl. auch NL 1881, 11[157], KSA 9, 502: „Hüten wir uns, diesem Kreislaufe irgend ein Streben, ein Ziel beizulegen: oder es nach unseren Bedürfnissen abzuschätzen als langweilig, dumm usw. Gewiß kommt in ihm der höchste Grad von Unvernunft ebenso wohl vor wie das Gegentheil: aber es ist nicht darnach zu messen, Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit sind keine Prädikate für das All. – Hüten wir uns, das Gesetz dieses Kreises als geworden zu denken, nach der falschen Analogie der Kreisbewegung innerhalb des Ringes: es gab nicht erst ein Chaos und nachher allmählich eine harmonischere und endlich eine fest kreisförmige Bewegung aller Kräfte: vielmehr alles ist ewig, ungeworden: wenn es ein Chaos der Kräfte gab, so war auch das Chaos ewig und kehrte in jedem Ringe wieder. Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, er ist das Urgesetz, so wie die Kraftmenge Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge; also nicht durch falsche Analogie die werdenden und vergehenden Kreisläufe z. B. der Gestirne oder Ebbe und Fluth Tag und Nacht Jahreszeiten zur Charakteristik des ewigen Kreislaufs zu verwenden.“ Vgl. ebenfalls NL 1881, 11[205], KSA 9, 524, 6–10 (Handschrift in M III 1, 18): „Hüten wir uns zu glauben, daß das All eine Tendenz habe, gewisse Formen zu erreichen, daß es schöner, vollkommener, complicirter werden wolle! Das ist alles Vermenschung! Anarchie, häßlich, Form – sind ungehörige Begriffe. Für die Mechanik giebt es nichts Unvollkommenes.“ Zur Vorstellung, das Weltall bzw. schon die „Milchstrasse[]“ erweise sich als „Chaos“, vgl. auch FW 322, 552, 14 f. Von einem „schönen Chaos des Daseins“ (521, 31 f.) geht wiederum FW 277 aus. Gerne zitiert wird in der Sekundärliteratur ein Passus aus dem Entwurf NL 1881, 11[197], KSA 9, 519, 23–25, der in der Tat gut zu FW 109 passt: „Chaosive natura: ‚von der Entmenschlichung der Natur‘. Prometheus wird an den Caucasus angeschmiedet.“ Vgl. auch NK 469, 2–4.

Dass der in FW 109 inszenierte „fröhlich-wissenschaftliche[] Blick in die Milchstraße in Wahrheit der Blick in ein Buch auf dem Schreibtisch von Sils-Maria gewesen war“, macht Bauer 1984, 212 unter Berufung auf NL 1881, 11[308] geltend; das Notat lautet: „Wie unregelmäßig ist die Milchstraße! (Vogt. p 110)“ (KSA 9, 559, 17). Die Klammerbemerkung verweist auf eine Stelle aus Johann Gustav Vogts 1878 erschienenes Werk *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, um dessen Zusendung N. nach der Lektüre von Casparis

Zusammenhang der Dinge, in dem es erwähnt wird, seinen Freund Franz Overbeck im Brief vom 20./21. August 1881 gebeten hatte. Vogt schreibt auf der von N. notierten Seite: „So ganz en masse dürfen wir die Milchstrasse denn doch nicht behandeln und sie ohne Weiteres in symmetrische Formen zwingen, auch wenn ihre augenscheinlichen Unregelmässigkeiten offenkundig dagegen protestiren“. Vgl. hierzu auch Groddeck 1989, 495.

467, 22 *Formvolles*] In Cb2, 137 korrigiert aus: „Formelles“.

467, 22 *kyklischen*] Heute veraltete Form von ‚zyklischen‘.

468, 2 *geradlinigen*] In Nietzsche 1882/1887, 138 steht noch: „senkrechten“. In N.s Handexemplar von FW 1882 (C 4607), 138 (von Arthur Seidl?) korrigiert; ebenso ist der Ausdruck in N.s Handexemplar der Neuausgabe von 1887 (C 4610), 138 und in GoA V, 148 berichtigt. Vgl. auch die entsprechende Anmerkung in KSA 14, 254. Heinrich Köselitz hatte N. in seinem Brief vom 22. August 1882 geschrieben: „Der Name der Fallkraft wäre besser Annäherungskraft, damit es im Worte liegt, dass das Fallen nur zwischen zwei (ungleichen) Körpern stattfinden kann. Die ‚ewig senkrechten Fallbahnen‘ sind unmöglich, jedenfalls würden sie nicht ewig sein; ich meine, es giebt kein zielloses Fallen. Der Cyklus ist dagegen der genaueste Ausdruck alles Wirkens der Kräfte: nach allen Seiten in gleicher Entfernung im umgekehrten Quadrat derselben.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 95–S. 279, Z. 7)

468, 9f. *alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten*] Die im Vorigen diskutierten und verworfenen kosmologischen Theorien erweisen sich aus dieser Perspektive insgesamt als Anthropomorphisierungen des Alls, die ästhetische Vorstellungen auf dasselbe projizieren. Am Ende des Abschnitts kommt das Sprecher-Wir auf das Mensch-All-Verhältnis zurück und proklamiert anstelle der alten Vermenschlichung der Natur eine neuartige Vernatürlichung des Menschen (vgl. NK 469, 2–4). Dass die bisherige „Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten“ sei (473, 4[5] f.), wird erneut in FW 112 konstatiert; vgl. auch die in FW 121 aufs Korn genommene menschliche ‚Zurechtmachung‘ der Welt.

468, 12–14 *das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf*] „Spielwerk“ hier in der Bedeutung von „von mechanischen apparaten“, „wo durch umdrehung einer walze vermittelt der hand (drehorgel) oder einer feder musik hervorgebracht wird“ (Grimm 1854–1971, 16, 2428). Damit bedient sich der Sprecher also seinerseits des kosmologischen Mechanismus-Modells, gegen das er eigentlich zu Felde zieht. Allerdings geht es bei dieser Metapher nur um die fehlende Melodie der durch das Spielwerk hervorgerufenen Töne („Weise“), wodurch der auf die pythagoreische Kosmologie

zurückgehende Gedanke einer Sphärenmusik oder Sphärenharmonie aufgerufen und abgelehnt wird. In Eduard Zellers *Philosophie der Griechen*, deren erster Band sich unter N.s Büchern erhalten hat, konnte er darüber lesen: „Eine Folge von der Bewegung der Gestirne ist die berühmte Harmonie der Sphären. Wie nämlich jeder schnell bewegte Körper /312/ einen Ton erzeugt, so glaubten die Pythagoreer, müsse dies auch bei den Himmelskörpern der Fall sein, und [...] so erhielten sie die Vorstellung, dass die Gestirne durch ihren Umschwung um die Mitte eine Reihe von Tönen hervorbringen, die zusammen eine Oktave, oder was dasselbe ist, eine Harmonie bilden“ (Zeller 1869, 311 f.). Die ‚ewige Wiederholung‘ der Spielwerk-Weise wurde von der Forschung auf die ewige Wiederkehr des Gleichen bezogen, in deren gedanklichen Umkreis FW 109 ja auch entstehungsgeschichtlich gehört; vgl. Loeb 2021, 73, der die vorliegende Stelle als „[t]he second best-known reference“ auf den ‚Wiederkunftsgedanken‘ in FW bezeichnet: nach FW 341 und vor FW 285 im Vierten Buch (vgl. NK 528, 1 f.). Gemäß seiner These, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke bei N. sei von Heraklit inspiriert, vermutet Loeb in dem „Spielwerk“ eine Anspielung auf das kindliche Weltspiel Heraklits (hierzu NK 639, 12–15). Vgl. ähnlich auch schon Meyer 2019a, 164.

468, 17–22 *Hüten wir uns, ihm Herzlosigkeit und Unvernunft oder deren Gegensätze nachzusagen: es ist weder vollkommen, noch schön, noch edel, und will Nichts von alledem werden, es strebt durchaus nicht darnach, den Menschen nachzuahmen! Es wird durchaus durch keines unserer ästhetischen und moralischen Urtheile getroffen!* In M III 1, 74 findet sich folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus: „Hüten wir uns, den Werth des Daseins dadurch zu verunglimpfen, daß wir in das Wesen des Seins hinein ‚Herzlosigkeit Unbarmherzigkeit Unvernunft Mangel an edlem Gefühl usw.‘ verlegen – wie die Pessimisten, aber im Grunde auch die Monadiker usw. Wir müssen es uns gänzlich unvernünftigmechanisch vorstellen, daß es mit gar keinem Prädikat von ästhet[ischem] und moralischem Werthe getroffen werden kann – es will nichts, es wird weder vollkommen, noch schön, noch edel usw. – Casp[ari] p. 288 appellirt in schmähhlicher Weise an das ‚abmahnende Gefühl!‘“ Das Zitat stammt aus Casparis *Zusammenhang der Dinge*. Dort ist in Bezug auf den ‚Materialisten‘ Eugen Dühring und den ‚Spiritisten‘ Eduard von Hartmann zu lesen: „Dem ruhigen Betrachter dieser Weltgebäude, wie sie Dühring und Hartmann aufführen, sträubt sich indessen das Gefühl, das nun einmal in der Welt auch eine tiefe werthvolle Rolle spielt. Eben dieses Gefühl mahnt mit vernehmlicher Stimme sich abzuwenden von einer sog. unbewußten Gottheit, die nur Welten schuf, ohne aus Mitleid entsagen zu können, und ebenso mahnt es das All und seine Theilchen nicht wie einen communistischen Staat anzusehen, der in herzloser Weise regiert, alle seine Glieder in eiserne Fesseln schlägt, damit sie ohne eige-

nes Gefühl dem Moloch des gefühllosen Räderwerkes *unisono* zu folgen gezwungen sind.“ (Caspari 1881, 288)

468, 19 *alledem*] In Cb2, 138 korrigiert aus: „alle dem“.

468, 22 *Es hat auch keinen Selbsterhaltungstrieb*] Der Terminus „Selbsterhaltungstrieb“ bzw. „Selbsterhaltungs-Trieb“ kommt laut eKGWB insgesamt nur in zehn Texten N.s zwischen 1880 und 1888 vor; sieben davon sind Nachlass-Aufzeichnungen. Bereits NL 1880, KSA 9, 3[149], 95, 17 f. disqualifiziert den „Selbsterhaltungstrieb“ als „ein Stück Mythologie“. Vgl. auch NL 1881, 11[108], KSA 9, 479, 25: „Es giebt keinen Selbsterhaltungstrieb!“ Zu Casparis These vom Selbsterhaltungstrieb biologischer Atome bzw. von der ewigen Selbsterhaltung des ganzen kosmischen Organismus vgl. NK 467, 11–19 u. 19–21. Während FW 109 einen Selbsterhaltungstrieb des Alls verwirft, kritisieren andere Texte N.s das Konzept des Selbsterhaltungstriebes als eines elementaren Triebs organischer Einzelwesen. Siehe insbesondere JGB 13, wo dieser „Selbsterhaltungstrieb [...] eines organischen Wesens“ auf die „Inconsequenz Spinoza's“ zurückgeführt und durch den „Wille[n] zur Macht“ ersetzt wird (KSA 5, 27, 27–28, 3). Hierzu ausführlich NK 5/1, S. 153–158; vgl. auch FW 349, NK 585, 13–17.

468, 23–25 *Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe. Es giebt nur Nothwendigkeiten*] In seinem Brief an N. vom 22. August 1882 gibt Heinrich Köselitz zu bedenken: „Den Ausdruck ‚Nothwendigkeit‘ für Naturgesetz halte ich nicht mehr für zutreffend; ‚nothwendig‘ ist nur ein Quale der Causalität; und diese, die Causalität ist's, die für Naturgesetz gebraucht werden muss.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 90–93) FW 112 stellt das Kausalitätskonzept indes nachdrücklich in Frage. Allgemein zum Verhältnis von Notwendigkeit und Naturgesetz bei N. vgl. Siemens 2015b, 83–93, speziell zu FW 109 ebd., 88.

468, 26 *übertritt*] In Cb2, 138 korrigiert aus: „übertreibt“.

468, 26–28 *Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke giebt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort „Zufall“ einen Sinn.*] Ein anderes – auf die durchgängige kausale Determination der Erscheinungswelt abstellendes – Argument entwickelt Schopenhauer 1873–1874, 5, 229 gegen den Zufall: „‚Zufällig‘ bedeutet das Zusammentreffen, in der Zeit, des kausal nicht Verbundenen. Nun ist aber nichts absolut zufällig; sondern auch das Zufälligste ist nur ein auf entfernterem Wege herangekommenes Nothwendiges; indem entschiedene, in der Kausalkette hoch herauf liegende Ursachen schon längst nothwendig bestimmt haben, daß es gerade jetzt, und daher mit jenem Andern gleichzeitig, eintreten mußte.“ Andere Sprechinstanzen in FW glauben sehr wohl an den Zufall; vgl. etwa FW 277 (522, 29–32).

468, 28–31 *Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art.*] In der Forschung wurden verschiedene literarisch-philosophische ‚Vorbilder‘ für diese Vorstellung einer Einheit von Tod und Leben namhaft gemacht. Während etwa Ries 2014, 153 auf die *Metamorphosen* Ovids verweist, in denen „das Leben aus dem Anorganischen“ entstehe und „in sein Reich zurück[kehre]“, sieht Gebhard 2006, 80, hierin eine starke Ähnlichkeit zu „Formulierungen des Tobler-Fragments“, das unter dem Titel *Die Natur. Ein Fragment* 1780 im *Tiefurter Journal* erschien und Goethe zugeschrieben wurde. Darin heißt es über die „Natur“: „Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor [...], und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.“ (Goethe 1853–1858, 40, 387) Hingewiesen werden kann aber auch Hölderlins Fragment *In lieblicher Bläue ...*, das mit dem gnomischen Satz endet: „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.“ (Hölderlin 1823, 156) In FW taucht die Verschränkung von Leben und Tod noch in Abschnitt 36 auf, wo dem römischen Kaiser Tiberius der letzte Gedanke zugeschrieben wird: „Das Leben – das ist ein langer Tod“ (405, 20), sowie in FW 324, dessen Titel den bekannten mittelalterlichen Choral „*Media vita in morte sumus*“ alludiert. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht wurde verschiedentlich eine Nähe zwischen Freuds Konzept des Todestriebes in seiner Schrift *Jenseits des Lustprinzips* (1920) und dem zu kommentierenden Passus aus FW 109 konstatiert. Freud geht in der genannten Schrift nicht nur davon aus, dass das „*Ziel alles Lebens [...] der Tod*“ ist, sondern erblickt im Toten auch umgekehrt den Ausgangspunkt alles Lebens: „*Das Leblose war früher da als das Lebende*“ (Freud 1989, 248). Vgl. hierzu Nielsen 2010, 224 f. und Ries 2014, 153.

468, 31 *Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues.*] Vgl. Caspari 1881, 286: „Nun lehren aber die Thatsachen, daß im Kosmos, innerhalb dessen unzählbare Welten leben, ein fortwährender Auf- und Niedergang des Lebens statthat, und während wir hier die Weltkörper als Weltnebel sich bilden und entstehen sehen, gehen anderwärts Kometen und Planeten ihrem Lebensende durch Erkaltung, Auflösung und Zusammensturz entgegen“; für Caspari steht jedoch die ewige Neuschöpfung, die der Sprecher im zu kommentierenden Passus leugnet, im Vordergrund. So „feier[]n die Welten“ in seinen Augen „ebensoviele Auferstehung wie Untergang im ewig sich erneuernden und verjüngenden All“ (ebd.).

468, 32 f. *Es gibt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie ist ein eben solcher Irrthum, wie der Gott der Eleaten.*] Dauerhaftigkeit gehört traditionell zu den Hauptmerkmalen des philosophischen Substanzbegriffs, was zu N.s Zeit längst Lexikonwissen war. So definiert beispielsweise Pierer 1857–1865, 17, 34

„**Substanz**“ nicht nur als „Träger gewisser Eigenschaften“, sondern auch als das, „was den wechselnden Erscheinungen zu Grunde liegt“. Im vorliegenden Text findet offenkundig eine Engführung von Substanz und „Materie“ statt, die aber nicht auf N.s eigenen Einfall zurückgeht, sondern sich schon in der älteren Philosophie findet, z. B. bei Kant. Vgl. dessen „Grundsatz[] der Beharrlichkeit“, den er in der *Kritik der reinen Vernunft* wie folgt illustriert: „Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: daß selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide.“ (AA III, 164) In der oben zitierten Vorarbeit M III 1, 49 war es hingegen noch nicht „die Materie“, sondern „das Atom“, mit dem zusammen die Substanz der vernichtenden Kritik verfiel. Attackiert wird der „Begriff der Substanz“ auch im übernächsten Abschnitt FW 111 (472, 1); *expressis verbis* kommt er in FW nur an diesen beiden Stellen vor.

Der Gott jener vorsokratischen Philosophen, die unter dem topographischen Schulnamen der Eleaten zusammengefasst werden – Xenophanes, Parmenides, Zenon von Elea, Melissos – lässt sich selbst als ‚unvergängliche Substanz‘ bezeichnen (zur diesbezüglichen Nähe „zwischen Kant und den Eleaten“ vgl. UB IV WB 4, KSA 1, 446, 22–447, 2). Mit den Eleaten, die auch in Diogenes Laertius’ *Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen* ausführlich gewürdigt werden (vgl. Diogenes Laertius 1807, 2, 172–182), hatte sich N., ausgehend von quellenkritischen Studien zu diesem Werk, zwischen 1869 und 1873 intensiver beschäftigt. Über „die Lehre von der Einen allwaltenden Gottheit“ des früher als Schulbegründer geltenden Xenophanes von Kolophon (ca. 570–470 v. Chr.) konnte N. in Ueberwegs *Geschichte der Philosophie* lesen, dass – bei problematischer Überlieferungslage – dieser „Gott ewig, einheitlich, kugelförmig“ sei (Ueberweg 1867, 55), was schon auf Parmenides’ prominente Lehre vom unwandelbaren und unteilbaren göttlichen Sein „in der Form einer wohlgerundeten Kugel“ vorausweist (ebd., 61). Die Eleaten tauchen gleich im nächsten Abschnitt FW 110 wieder auf, erfahren dort bei aller Kritik aber eine differenziertere, ausgewogenere Beurteilung (vgl. 469, 31–470, 14). Speziell zum Gott der Eleaten vgl. noch die spätere nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 47, 8–16 (NL 1885, 34[204], KSA 11, 490, 31–34): „Die besten Nihilisten ‘unter den Philosophen’ waren bisher / die Eleaten. ‘Ihr’ Gott ist der eigentliche ‘beste’ u ‘gründliche’ste’ Inb‘B’egriff ‘Darstellung Darlegung’ vom buddhistischen Nirvana; Sein u Nichts ist da / identisch.“ (Notat gekreuzt durchgestrichen)

468, 34–469, 1 Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Eingefügt im Korrekturbogen (Cb1 u. Cb2, 139). Zur Genitivmetapher der „Schatten Gottes“ vgl. NK FW 108. Durch seinen Angriff auf die so als Gottes-

schatten verstandenen organizistischen und mechanistischen Kosmologien, die noch in der Sprechgegenwart den naturphilosophischen Diskurs als Konkurrentinnen bestimmen, tritt der Sprecher in FW 109 bereits den Feldzug gegen die Höhlen-Schatten des toten Gottes an, von denen in der Kampfansage des vorangehenden Abschnitts die Rede war und zu denen durch den eingefügten Satz ein expliziter Bezug hergestellt wird.

469, 2 *entgöttlicht*] In Cb1 u. Cb2, 139 korrigiert aus: „entmenschlicht“. Die ursprüngliche Formulierung war durchaus auch inhaltlich passend, monierte die Sprechinstanz des Abschnitts doch zuvor die ästhetische Anthropomorphisierung des Universums durch die beiden kosmologischen Konkurrenzmodelle ‚Organismus‘ vs. ‚Maschine‘. Durch die Einfügung der „Schatten Gottes“ im selben Korrekturbogen (vgl. NK 468, 34–469, 1) lag die Änderung von „entmenschlicht“ zu „entgöttlicht“ jedoch nahe. Vor dem Hintergrund der in FW Vorspiel 38 lyrisch formulierten These, dass der Mensch Gott geschaffen habe (vgl. NK 361, 25), erscheinen Mensch und Gott ohnehin austauschbar. Allerdings hat N. durch die Korrektur die eindrückliche chiasmatische Verschränkung mit dem Satzlusatz (‚Entmenschlichung der Natur‘ – ‚Vernatürlichung des Menschen‘) aufgelöst.

469, 2–4 *Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!*] Zwischen Frühjahr und Herbst 1881 hat N. notiert: „Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff ‚Natur‘ gewonnen hat.“ (NL 1881, 11[211], KSA 9, 525, 4–6) Im darauf beruhenden, allerdings rhetorisch fragenden bzw. ausrufenden Satzlusatz von FW 109 eröffnet das Sprecher-Wir, das nun stellvertretend für die Menschheit spricht, die anthropologischen Konsequenzen des von ihm angestrebten neuen Naturverständnisses. Abgesehen von der Frage, was das denn für eine ‚reine‘ Natur sein soll – die vorangehenden Bestimmungen waren ja bis auf die Charakteristika des „Chaos“ (468, 7) und der „Nothwendigkeiten“ (468, 24 f.) bloß negativer Art –, ruft die Metapher von der „neu erlösten Natur“ eine alte christliche Vorstellung auf: die Erlösung der durch den Sündenfall mit betroffenen Natur, über die Aloys Fuchs 1832 unter dem Titel „Die Naturansicht des Christen“ schreibt: „Nach der Lehre unserer heiligen Religion seufzet die ganze Natur mit uns dem herrlichen Tage der vollendeten Erlösung entgegen. [...] Nur zu sichtbar ruht ja auf diesem schönen Garten Gottes der Fluch höllischer Lieblosigkeit. / Indeß ist Christus als Herr über die Natur – wie über die Geisterwelt erschienen, und hat sich in dem einen Gebiete so gut als in dem andern als Gebieter und Erlöser bewiesen. Er hat die Erlösung der Natur auch schon eingeleitet, und setzt sie in seiner Kirche fort, und hierin wurzelt die Lehre unserer Kirche von den Sakramentalien.“ (Fuchs 1832, 87)

In der klassischen deutschen Philosophie hat vor allem Schelling die christliche Denkfigur einer Erlösung der Natur aufgegriffen und in seine spekulative Offenbarungsmetaphysik eingebaut. Dabei bezieht Schelling insbesondere den Menschen als Mittler der Naturerlösung mit ein, wobei sich aufschlussreiche kontrastive Korrespondenzen zum Schlusssatz von FW 109 ergeben. In seiner bekanntesten Schrift, den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), heißt es: „Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen.“ (Schelling 1856–1861, I/7, 411) Möglicherweise kannte N. Schellings Gedanken zur menschlich vermittelnden Naturerlösung durch Gott aus dem sechsten Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, wo jene wie folgt wiedergegeben werden: „Die Natur ist in dem Prozesse der Welt und Welterlösung begriffen und daher in dieser ihrer religiösen Nothwendigkeit zu begreifen. Was wäre auch die Welterlösung ohne Erlösungsbedürfnis in der Welt, ohne Unfreiheit, ohne die Fessel der Nothwendigkeit, die das Naturgesetz schmiedet? Was wäre die Versöhnung mit Gott ohne die Trennung von ihm, die kraft der Natur gesetzt wird? Was wäre die Menschwerdung Gottes ohne die Menschwerdung der Natur?“ (Fischer 1872, 822)

Die Gedankenbewegung am Ende von FW 109 verläuft parallel, aber in umgekehrter Richtung, insofern hier ja die Erlösung der Natur als ihre restlose Entgöttlichung ersehnt wird, die zugleich mit einer Vernatürlichung des Menschen – im Gegensatz zu einer Menschwerdung der Natur – einhergehen soll. Anders hingegen verhält es sich laut Wilson 1996, 256 noch in N.s Frühwerk, namentlich in UB III SE und GT, wo sich der Gedanke der Erlösungsbedürftigkeit der Natur „sehr ähnlich“ wie bei Schelling finde (vgl. auch Wilson 1996, 263 u. 278). Sowohl auf N.s Frühwerk als auch auf Fischers Schelling-Paraphrase lässt sich immerhin der ursprünglich auf den hier zu kommentierenden Satz noch folgende, erst im Korrekturbogen durchgestrichene Satz beziehen: „Noch immer ist Prometheus seines Geiers nicht ledig geworden!“ (Cb1 u. Cb2, 139; vgl. hierzu Brusotti 1997b, 424) Dieser Satz, der den menscheitsgeschichtlichen Status quo metaphorisch beschreibt, rekuriert auf den antiken Prometheus-Mythos, dem zufolge der Titan, nachdem er den Menschen gegen Zeus’

Willen das himmlische Feuer gebracht hatte, zur Strafe an einen Felsen im Kaukasus gekettet wurde, wo ihm ein Adler bzw. (im Sprachgebrauch noch des 19. Jahrhunderts) ein Geier an der immer wieder nachwachsenden Leber fraß. Den seines Geiers – durch einen Pfeilschuss des Halbgotts Herakles – soeben entledigten Prometheus hatte N. einst als Motiv der Titelvignette zur 1872 erschienenen Erstausgabe von GT gewählt, auf die er auch in deren Text verwies, mit Bezug auf die Aischylos-Tragödie *Der gefesselte Prometheus* (vgl. hierzu NK 372, 12–14). Diente der tragische Held Prometheus in GT noch als Hauptbeispiel für die These, hinter allen Figuren der griechischen Tragödie stehe letztlich Dionysos (vgl. KSA 1, 71, 1–14), akzentuiert der im Korrekturbogen gestrichene Schlusssatz von FW 109 offenkundig einen anderen Aspekt. Prometheus erscheint hier vielmehr als mythische Symbolgestalt für den modernen Menschen, der einen unverstellten Zugang zur „reinen [...] Natur“ sucht; der „Geier“ des Prometheus verweist somit auf die „Schatten Gottes“, die durch die Korrektur schließlich an seine Stelle treten (vgl. NK 468, 34–469, 1). Auch wenn N. diese mythologische Spur verwischt hat, ist der Hinweis auf sie vor dem Hintergrund der von Fischer referierten Naturerlösungs-Vorstellung Schellings aufschlussreich; wirkt es doch so, als handle es sich bei der gestrichenen Prometheus-Referenz um eine Anspielung auf „die Fessel der Nothwendigkeit, die das Naturgesetz schmiedet“, von der N. bei Fischer 1872, 822 gelesen haben könnte. Zum mythologischen Motivkomplex ‚Lichtraub – Kaukasus – Geier‘ vgl. den Abschnitt FW 300 aus dem Vierten Buch, wo die Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Wissenschaft gegenüber FW 109 umgekehrt und die „ganze tragische Prometheia aller Erkennenden“ auf einen bloßen „Wahn“ zurückgeführt wird (539, 24–26).

110.

Ursprung der Erkenntniss.] Eine zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ der ersten Texthälfte (469, 6–470, 3) findet sich in M III 1, 57: „Der Intellekt hat ungeheure Zeiträume hindurch nichts als Irrthümer erzeugt: einige fanden sich nützlich, lebenerhaltend u. die Individuen, welche auf sie stießen oder sie vererbt bekamen, hatten bessere Chancen, ihr Nachwuchs erhielt sich. Die Irrthümer wurden als Lebensbedingungen vererbt (zb. daß es dauernde Dinge gebe, daß es gleiche Dinge gebe (worauf die Sprache beruht) daß ein Ding das ist, ‚als‘ was es gesehen wird, daß wir wollen nach unserm Belieben, daß was für mich gut ist, gut ist usw.) Die Leugnungen solcher Sätze, wie sie ganz spät auftreten, sind die unkräftigsten Erkenntnisse, man vermag damit nicht zu leben, unser Organism ist nicht darauf eingerich-

tet: während alle seine höheren Funktionen auf jenen Voraussetzungen beruhen, der Irrthum ist uns einorganisiert. Mehr noch: jene Sätze sind die Normen für das, was wahr und und unwahr ist geworden (selbst für die entlegensten Formen der Logik z.B. jedes Ding sich selbst gleich, $A = A$: dergleichen giebt es in Wahrheit nicht) Also: die Kraft der ‚Erkenntnisse‘ liegt nicht in ihrem Grad Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Es wäre möglich, daß die Wahrheit die unkräftigste aller Erkenntnisse wäre. – Wo Leben in Frage kommt, wird nicht mehr ernsthaft gekämpft, hier gilt eine Leugnung als Tollheit, u. auch der Gegner muß nach dem, was er ‚Irrthum‘ nennt, leben. Es gab Denker, welche sich bemühten, das Gegentheil zu leben – die Unveränderlichkeit, Universalität der Anschauung, Unpersönlichkeit usw. – dazu hatten sie die Hülfshypothese nöthig ...“

Weitergeführt wird der Gedankengang in M III 1, 55 (entspricht 470, 4–471, 9): „daß es ein eigenes Vermögen für diese umgekehrte Erkenntniß gebe (Vernunft) und daß dies das eigentl[iche] Princip des Lebens sei: – sie mußten sich über ihren eigenen Zustand täuschen u. sich Unveränderlichkeit Unpersönlichk[eit] usw. andichten: sie mußten das Erkenn[en] verkennen (als Kampf) und die Triebe von ihm loslösen als ob es ein Vermögen der Aktivität aus sich selber sei – sie mußten verkennen, daß sie selber nur im Widerspruch gegen das Gültige oder im Verlangen nach Ruhe Alleinbesitz usw. zu ihren Sätzen gekommen sind. Das idealvernünftige Wesen und Leben ohne Leidenschaft, die Tugend aufgebaut auf den entgegengesetzten Urtheilen, als die, wonach die Welt lebt. Die feinere Entwicklung der Redlichkeit u. der Skepsis machte endlich auch diese M[enschen] unmöglich; ihr Leben und Denken ergab sich als abhängig von den Trieben u. jenen uralten Urtheilen. – Wo konnte allein der feinere Sinn der Wahrheit entstehen? Wo die Sätze für das Leben gleichgültig waren oder schienen oder wo die entgegengesetzten Sätze auf das Leben anwendbar waren, aber über den Nutzen gestritten werden konnte – die höhere Nützlichkeit als Argument der Wahrheit: das ist eine lange Stufe der Erkenntniß. Im andern Falle das Wahrheitsuchen als Spiel, auf das nichts ankommt (z.B. zuerst wohl die Arithmetik) Nachdem eine Unzahl Sätze wieder für festgestellt galten, wurden sie zusammengebracht u. geriethen in Kampf mit einander: die Forscher nahmen Partei, die Neugierigen Müßigen ebenfalls, es entstand eine Beschäftigung, ein Reiz usw. – das Erkennen u. das Streben nach dem Wahren ordnete sich als Bedürfniß ein: jetzt war nicht mehr die Überzeugung eine Macht, sondern auch die Prüfung, die Leugnung das Mißtrauen der Widerspruch, alle ‚bösen‘ Instinkte waren der Erkenntniß zuertheilt. Sie war ein Stück Leben selber geworden, damit ein Stück Macht. Und diese wächst! Sie bringt endlich einen Kampf im Lebendigen hervor, der Trieb der Wahrheit und die uralten lebenbedingenden Irrthümer stoßen gegen einander!“

In der – thematisch an die beiden vorangehenden Abschnitte zu Beginn des Dritten Buchs anschließenden – Druckfassung FW 110 wird deutlicher als in den zitierten ‚Vorstufen‘ eine eigenwillige ‚Geschichte der Erkenntnis‘ erzählt, die von den ‚Urzeiten‘ der Menschheitsgeschichte bis zur ‚Gegenwart‘ des Erzählers reicht und insgesamt lediglich vier Perioden oder Phasen umfasst: 1) eine außerordentlich lange Frühzeit, in der der menschliche Intellekt nichts als Irrtümer hervorbringt, die sich freilich in evolutionärer Hinsicht als lebensförderlich erweisen, 2) eine durch die Eleaten repräsentierte Phase der antiken Philosophie, welche erstmals im Namen der Wahrheit das Gegenteil jener alten Irrtümer behauptete, dabei aber neue Irrtümer über sich selbst produzierte, 3) eine skeptische Phase des Denkens, die zum Streit über die Lebensnützlichkeit einander widersprechender Urteile sowie zur intellektuellen Spielfreude an ihnen führt, wodurch der ‚Trieb zur Wahrheit‘ seinerseits zum menschlichen Bedürfnis wird, und schließlich 4) der in der Gegenwart – man ist geneigt, an N.s eigene Zeit zu denken – lebende Denker, in dem der Wahrheitstrieb und die alten Irrtümer erstmals zusammenstoßen und miteinander kämpfen. Diese erkenntnisgenealogische Erzählung mutet trotz ihres betont ‚beweisenden‘ Duktus höchst selektiv, sehr holzschnittartig und mehr behauptend als begründend an; der Sprecher erscheint als ‚unzuverlässiger Erzähler‘, der keine ganz überzeugende Geschichte aufischt. Bereits der Titel des Abschnitts erweist sich als etwas irreführend, insofern es in ihm nur eingangs um den Ursprung der Erkenntnis geht, deren weitere Entwicklungsgeschichte, einschließlich ihrer Gegenwart und Zukunft, im Textverlauf deutlich in den Vordergrund rückt.

Kaufmann 1981/82, 121 wertet FW 110 als Auftakt einer Reihe von erkenntnistheoretischen Abschnitten, die ferner FW 111, FW 112 sowie FW 121 umfasst und den Hintergrund für JGB 4 bildet (vgl. NK 472, 13 und NK 478, 3 f.). Zur Interpretation von FW 110 als Beschreibung der „Aufgabe der nietzscheschen Philosophie überhaupt“ vgl. Rauh 2016, 64–73, hier 64; als Schilderung einer ‚Dialektik der Erkenntnis‘ liest Bertino 2010 den Text. Maria Cristina Fornari deutet den Abschnitt vor dem Hintergrund von MA I 16, wo unter der auf Kant verweisenden Überschrift „Erscheinung und Ding an sich“ zu lesen ist: „Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen (sind) und uns jetzt als aufgesamelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden“ (KSA 2, 37, 23–27). Laut Fornari 2009, 40, Anm. 9 zeuge FW 110 davon, dass „Nietzsche [...] an dieser Sichtweise unverändert fest[ge]halten“ hat, wobei sich allerdings durch „die Begegnung mit Spencers Evolutionismus eine bedeutsame Verschiebung in physiologischer Richtung“ ergeben habe: „Es handelt sich [in FW 110]

nicht mehr um die Übertragung eines bloß angehäuften Wissensschatzes an die nachfolgenden Generationen, sondern um ein spezifisches, die bleibenden Strukturen der Gattung prägendes Erbe, das auf die nächsten Generationen übergeht.“ Thematisch weist FW 110, vor allem zu Beginn und am Ende, auf den Bewusstseins-Abschnitt FW 11 aus dem Ersten Buch zurück, wobei jedoch andere Standpunkte vertreten werden. In einem engen (Spannungs-)Verhältnis stehen Anfang und Schluss von FW 110 auch zum nachfolgenden Abschnitt FW 111; siehe gleich NK 469, 6–14. Über den Titel ergeben sich ferner Beziehungen zu dem ähnlich überschriebenen Abschnitt FW 355 („Der Ursprung unsres Begriffs ‚Erkenntnis‘“) im Fünften Buch, die Stegmaier 2012b, 294–296 zu einer Paraphrase der „Genealogie der Erkenntnis“ in FW 110 veranlassen. Deutungsansätze zu unterschiedlichen Aspekten von FW 110 bieten auch Hunt 1991, 87, Taureck 1991, 276 f., Hingst 1998, 41, Higgins 2000, 107 f., Zichy 2002, 40, Pădurean 2008, 232 f., Franco 2011, 130, Schacht 2015, 91 f., Siemens/Hay 2015, 116 f., Saarinen 2019, 149, Ure 2019, 113 u. 131–135 und Schwingenschlögl 2020, 159 f.

469, 6–14 *Der Intellect hat ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stieß, oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit grösserem Glücke. Solche irrthümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind zum Beispiel diese: dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe* [Ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von FW stellt den menschlichen Intellekt und dessen (Fehl-)Urteile auf ähnliche Weise in ein Abhängigkeitsverhältnis zu ‚Arterhaltung‘ und ‚Weiterleben‘: „Nur die Arten von Annahmen, mit denen ein Weiterleben möglich war, haben sich erhalten – dies die älteste Kritik, und lange die einzige! Dadurch sind die grössten Irrthümer uns einverleibt, unausrottbar – denn sie verhinderten oft nicht das Weiterleben. Ob eine Annahme auf die Dauer Schaden brachte (z. B. die Annahme, daß ein Getränk gesund sei, doch das Leben auf die Dauer verkürzte), das kam nicht in Betracht. Die Kurzlebigkeit des Menschen mag die Folge fehlerhafter einverleibter Annahmen sein. / Am Beginn aller geistigen Thätigkeit stehen die grössten Annahmen und Erdichtungen, z. B. Gleiches Ding Beharren. Sie sind gleichaltrig mit dem Intellekte und er hat sein Wesen danach gemodelt. – Nur die Annahmen blieben, mit denen sich das organische Leben vertrug.“ (NL 1881, 11[335], KSA 9, 572; Handschrift in M III 1, 154.)

In FW 110 bilden die uralten „Irrthümer“ des menschlichen Intellekts die erste Phase der hier entwickelten Erkenntnisgeschichte; man könnte also von einer ‚Geburt der Erkenntnis aus dem Geist des Irrtums‘ sprechen. Die Wurzeln

dieser Thematik reichen bei N. bis in die frühe Schaffensphase Anfang der 1870er Jahre zurück, insbesondere bis in die nachgelassene Schrift WL, auf die in diesem Zusammenhang bereits der Stellenkommentar zum Abschnitt FW 11 aus dem Ersten Buch verweist, der kontrastive Korrespondenzen mit FW 110 erkennen lässt. Die hier genannten Irrtümer, denen sich auch die im vorigen Abschnitt FW 109 genannten zuordnen ließen (vgl. 468, 32 f.), durchziehen darüber hinaus mehrere Abschnitte des Dritten Buchs leitmotivisch; sie kommen nicht nur auch in FW 111 und FW 112 erneut zur Sprache, sondern rücken eigens in den Fokus von FW 115. Ungeachtet der im vorliegenden Abschnitt geschilderten Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis handelt es sich offensichtlich nicht um Irrtümer, die irgendwann endgültig abgelegt worden wären. Vielmehr sind sie selbst im gegenwärtigen Denker noch aktiv, dem sich der Schluss von FW 110 zuwendet.

Die These, dass einige der in jener unvordenklichen Frühzeit vom Intellekt ausschließlich hervorgebrachten „Irrthümer“ sich als „nützlich“ und mithin als „arterhaltend“ erwiesen haben, verweist wiederum auf die Abschnitte FW 1 und FW 4 aus dem Ersten Buch, die explizit dem ‚darwinistischen‘ Thema der Arterhaltung gewidmet waren. Ging es dort freilich vornehmlich um moralische Urteile über Gut und Böse, so verschiebt sich der Fokus im vorliegenden Abschnitt hin zu erkenntnistheoretischen Fragen. Eine solche ‚evolutionsbiologische‘ Betrachtungsweise der Erkenntnis findet sich indes bereits in Abschnitt FW 11, der unter dem Titel „Das Bewusstsein“ deutliche Parallelen zur Argumentation und Terminologie („Einverleibung“) von FW 110 erkennen lässt. Bemerkenswerterweise argumentiert FW 11 jedoch andersherum: Hier erweisen sich die Fehlleistungen und Irrtümer, die unausweichlich mit dem Bewusstsein verknüpft seien, gerade nicht als lebens- oder arterhaltend, sondern vielmehr als „eine Gefahr des Organismus“ (382, 30), die sein Zugrundegehen zur Folge hätten, stünde dem mangelhaften Bewusstsein „nicht der erhaltende Verband der Instincte so überaus viel mächtiger“ (382, 23 f.) gegenüber (vgl. NK 382, 20–22). Zu den aufgezeigten kotextuellen Verknüpfungen siehe auch Brusotti 1997b, 431, Anm. 98.

469, 9 f. *kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs*] Die Figura etymologica spielt auf den durch Darwin bekannt gewordenen ‚Kampf ums Dasein‘ an; vgl. hierzu NK 585, 20 f.

469, 12 *fast*] Im Korrekturbogen (Cb1 u. Cb2, 139) eingefügt.

469, 13 *dass es dauernde Dinge gebe*] Vgl. die Kritik am Substanz-Begriff in FW 109, 468, 32 und in FW 111, 472, 1–6.

469, 13 f. *dass es gleiche Dinge gebe*] Vgl. die Kritik am Identitäts-Begriff in FW 111, 471, 26–472, 1.

469, 15 *Das*] In Cb1, 139 korrigiert aus: „das“.

469, 18 *unkräftigste*] In Cb1, 139 korrigiert aus: „urkräftigste“.

469, 22–28 *jenen uralte einverleibten Grundirrtümern. [...] Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit*] In NL 1881, 11[197], KSA 9, 520, 1–3 notiert N. unter dem Stichwort „Von der Einverleibung der Erfahrungen“: „Erkenntnis = Irrthum, der organisch wird und organisirt.“ Dazu passt auch die im vorliegenden Text vorangehende Äußerung, dass „unser Organismus“ zunächst auf den „Gegensatz“ der ‚erkenntnisunkräftigen‘ „Wahrheit“ „eingerrichtet“ ist (469, 18–20). Zur Einverleibungs-Metapher vgl. NK 370, 21. Von einverleibten Irrtümern ist (in abweichendem Sinn) auch schon in FW 11 die Rede; siehe NK 383, 9–16. Vgl. auch die Schlussthese des vorliegenden Textes über die Verträglichkeit der Wahrheits-Einverleibung; hierzu NK 471, 14–19.

469, 25 *bemass* –] In Cb1, 140 korrigiert aus: „bemass, –“.

469, 29–31 *Wo Leben und Erkennen in Widerspruch zu kommen schienen, ist nie ernstlich gekämpft worden; da galt Leugnung und Zweifel als Tollheit.*] Durch den fehlenden Kampf zwischen Erkenntnis und Leben in der hier geschilderten Periode des lebenserhaltenden Irrtums stellt diese den äußersten Unterschied zum ‚heutigen‘ Denken dar, wie es am Schluss des Abschnitts charakterisiert wird: als Austragungsort eines zwischen dem Wahrheitsstreben und den alten Irrtümern stattfindenden Kampfes um die Lebensbedingungen des Menschen.

469, 31–470, 14 *Jene Ausnahme-Denker, wie die Eleaten, welche trotzdem die Gegensätze der natürlichen Irrtümer aufstellten und festhielten, glaubten daran, dass es möglich sei, dieses Gegentheil auch zu leben: sie erfanden den Weisen als den Menschen der Unveränderlichkeit, Unpersönlichkeit, Universalität der Anschauung, als Eins und Alles zugleich, mit einem eigenen Vermögen für jene umgekehrte Erkenntnis; sie waren des Glaubens, dass ihre Erkenntnis zugleich das Princip des Lebens sei. Um diess Alles aber behaupten zu können, mussten sie sich über ihren eigenen Zustand täuschen: sie mussten sich Unpersönlichkeit und Dauer ohne Wechsel andichten, das Wesen des Erkennenden verkennen, die Gewalt der Triebe im Erkennen leugnen und überhaupt die Vernunft als völlig freie, sich selbst entsprungene Activität fassen; sie hielten sich die Augen dafür zu, dass auch sie im Widersprechen gegen das Gültige, oder im Verlangen nach Ruhe oder Alleinbesitz oder Herrschaft zu ihren Sätzen gekommen waren.*] Kamen die Eleaten im vorigen Abschnitt FW 109 lediglich als Urheber eines irrigen Gottesbegriffs in Betracht (vgl. 468, 32 f.), so hebt die vorliegende Passage deutlich wohlwollender an, um dann allerdings kritisch auszuklingen. Den exemplarischen Status der Eleaten als „Ausnahme-Denker“ markiert noch em-

phatischer eine der frühesten Nachlassaufzeichnungen, in denen N. sie erwähnt: „Die Erkenntnißlehre auf ihrem Höhepunkt bei den Eleaten.“ (NL 1869/70, 3[72], KSA 7, 79, 8) Laut FW 110 bilden sie deshalb die denkerische Ausnahme, weil sie das Gegenteil der natürlichen, d. h. nützlichen und arterhaltenden Irrtümer gelehrt hätten.

Repräsentativ für die eleatische Philosophie ist Parmenides, dessen Lehre N. bei Ueberweg 1867, 58 so zusammengefasst finden konnte: „Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; es giebt kein Werden. Das Seiende existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Nur das Seiende ist denkbar und nur das Denkbare ist wirklich. Von dem Einen, das wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntniss gewinnen; der Sinnesbetrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen.“ Zumindest einigen der zuvor exemplarisch aufgelisteten natürlichen Irrtümern widerspricht diese ontologische Alleinheitslehre der Eleaten tatsächlich; „dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine“ (469, 14 f.), wird von ihrer Grundannahme, Vielheit und Wechsel (Bewegung) sei nur ein Schein, bestritten. Wohl dagegen glaubten die Eleaten an „Dauer“, wie FW 110 selbst ausdrücklich konstatiert, um dies freilich als Täuschung zu verwerfen. Dass die Eleaten „die Gegensätze der natürlichen Irrthümer aufstellten“, soll also nicht heißen, ihre Lehren trafen die Wahrheit; die inhaltlichen Gegensätze der arterhaltenden Irrtümer erweisen sich aus der Perspektive des Sprechers ihrerseits als Irrtümer. Er beschreibt sie indes nicht etwa als Irrtümer über das Sein, sondern über den Denkenden und sein Denken selber. Die eleatischen Denker haben demnach die Prädikate des von ihnen gedachten Seins (zu Unrecht) auf sich selbst übertragen. Tatsächlich sind für Parmenides Sein und Denken dasselbe, so dass ihm auch letzteres als ewig und unwandelbar gilt: „Parmenides erkennt kein anderes Sein an, als das des Gedankens, und in diesem Sinne ist ihm Denken und Sein identisch“ (Ueberweg 1867, 59).

Als Fundamentalirrtum in der Selbsteinschätzung der „Ausnahme-Denker“, die die Eleaten beispielhaft vertreten, bemängelt der Sprecher von FW 110 die mangelnde Einsicht in die eigenen Motive, namentlich in die Triebanteile des Denkens. Diese werden optional und erweiterungssoffen als Wille zum Widerspruch, zur Ruhe oder zur Herrschaft beschrieben, während jene Denker wähten, reines, triebloses Denken zu sein. Hierzu passt auch gut die subversive Vermutung über die bisherige Philosophie im Ganzen am Ende von FW Vorrede 2: „bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um ‚Wahrheit‘, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben ...“ (349, 11–14)

470, 1 *dieses*] In Cb1, 140 korrigiert aus: „diess“.

470, 13 f. *Ruhe oder Alleinbesitz oder Herrschaft*] In Cb1, 140 korrigiert aus: „Ruhe, oder Alleinbesitz, oder Herrschaft“.

470, 18–26 – *Jene feinere Redlichkeit und Skepsis hatte überall dort ihre Entstehung, wo zwei entgegengesetzte Sätze auf das Leben anwendbar erschienen, weil sich beide mit den Grundirrhümern vertrugen, wo also über den höheren oder geringeren Grad des Nutzens für das Leben gestritten werden konnte; ebenfalls dort, wo neue Sätze sich dem Leben zwar nicht nützlich, aber wenigstens auch nicht schädlich zeigten, als Aeusserungen eines intellectuellen Spieltriebes, und unschuldig und glücklich gleich allem Spiele.*] In dieser Passage wird die dritte Phase der im vorliegenden Abschnitt erzählten ‚Erkenntnis-Geschichte‘ beschrieben: Die von der eleatischen Philosophie repräsentierte zweite Phase sei durch die Skepsis abgelöst worden. Angespielt ist damit auf die antike Denkrichtung des Pyrrhonismus. Diese von Pyrrhon von Elis (ca. 360–270 v. Chr.) begründete radikale Form philosophischer Skepsis geht davon aus, dass es keine zweifelsfreie Erkenntnis gibt, sondern jeder Auffassung mit genauso guten Gründen eine ihr widersprechende gegenübergestellt werden könne. Hierauf nimmt 470, 19–21 Bezug, wo davon die Rede ist, dass „zwei entgegengesetzte Sätze auf das Leben anwendbar erschienen“. Damit hängt bereits die Bezeichnung „Skepsis“ zusammen, die sich vom griechischen Verb σκέπτομαι (‚ich blicke prüfend an‘) ableitet. Da der Mensch nach Ansicht der Skeptiker nicht in der Lage ist, mit Bestimmtheit und Sicherheit etwas auszusagen, praktizieren und lehren sie die Urteilsenthaltung, die sie mit dem (noch im 20. Jahrhundert von Edmund Husserl wiederverwendeten) Ausdruck ἐποχή bezeichnen. Siehe hierzu ebenfalls NK KSA 3, 78, 21 u. NK KSA 6, 233, 22. Die Urteilsenthaltung soll nicht zuletzt auch zur Erreichung des ethischen Ideals führen, das die Skeptiker mit den Stoikern teilen: zur Erlangung der Seelenruhe (Ataraxie). Dieses ethische Ziel der Urteilsenthaltung reflektiert der Sprecher von FW 110 allerdings nicht, um stattdessen darin das Medium für einen Streit um den unterschiedlichen Lebensnutzen entgegengesetzter Urteile oder die „Aeuss[erung] eines intellectuellen Spieltriebes“ zu sehen (der Begriff des Spieltriebes ist vor allem geprägt worden durch Schillers *Ästhetische Erziehung des Menschen* = Schiller 1844, 195–197).

Eine mit der Grundhaltung der Urteilsenthaltung verbundene zentrale Gemeinsamkeit mit den (ihnen laut FW 110 in Phase 2 der Erkenntnisgeschichte vorausgehenden und im 19. Jahrhundert tatsächlich oft als Vorgänger zugeordneten) Eleaten liegt dabei im Verhältnis der Skeptiker zu einer Auffassung, die FW 110 ausdrücklich den arterhaltenden „irrhümliche[n] Glaubenssätze[n]“ (469, 10 f.) zurechnet, nämlich zu der Auffassung, „dass ein Ding Das sei, als

was es erscheine“ (469, 14 f.). Gerade dies bezweifelt auch die pyrrhonische Skepsis. So heißt es im *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* von Sextus Empiricus (I 11, 22): „Urtheilsmittel der skeptischen Führungsweise also, sagen wir, sei das Erscheinende, wobei wir dem Sinne nach sein Erscheinungsbild so nennen; denn da es in einem Erleiden und einem willenlosen Leiden (Zustand) besteht, so ist es unbezweifelbar. Deshalb ist darüber, ob das Unterliegende so oder so erscheint, vielleicht Niemand im Zweifel; darüber aber, ob es so ist, wie es erscheint, zweifelt man.“ (Sextus Empiricus 1877, 29) Da sich der Mensch nur auf diese ungewisse Erscheinung beziehen könne und seine Meinungen und Begriffe bloß auf Gewohnheit oder Übereinkunft beruhen, gilt für die Skeptiker die Regel der Urteilsenthaltung.

N. kannte die Philosophie der Skepsis nicht nur aus zeitgenössischen Philosophiegeschichten, sondern auch aus dem doxographischen Werk des Diogenes Laertius: *Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*, zu dem er in seiner Zeit als Altphilologe intensive Quellenstudien betrieb. Aber auch in der Zeit seines Spätwerks interessierte sich N. noch für die Skepsis. Für seine private Bibliothek erwarb er ein 1887 erschienenes Werk über die antike Skepsis, das noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Neuauflagen erlebte: *Les sceptiques grecs, par Victor Brochard*, Paris 1887. In EH Warum ich so klug bin 3 schreibt N. lobend über Brochard sowie die Skeptiker: „Eine ausgezeichnete Studie von Victor Brochard, les Sceptiques Grecs, in der auch meine Laertiana gut benutzt sind. Die Skeptiker, der einzige ehrenwerthe Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der Philosophen! ...“ (KSA 6, 284, 27–30) Zu N. und der antiken Skepsis allgemein vgl. Sommer 2018 und Berry 2011; speziell zur Skepsis in FW 110 siehe ebd., 30 u. 105.

Anders als bei den Eleaten (die freilich ihrerseits nur als Beispiel angeführt werden) ist bei der Skepsis in FW 110 der Bezug allerdings nicht eindeutig auf die gleichnamige antike Philosophenschule festgelegt. Unter der Voraussetzung, die pyrrhonische Skepsis sei gemeint, wäre der zeitliche Weg von Phase 2 zu Phase 3 des von FW 110 geschilderten Erkenntnisprozesses jedenfalls viel kürzer als zwischen Phase 1 und Phase 2. Den „ungeheure[n] Zeitstrecken“ (469, 7), die diese voneinander trennen, stehen nur ca. hundert Jahre zwischen den beiden griechischen Denkrichtungen gegenüber; während die eleatische Philosophie im 5. Jahrhundert v. Chr. auf ihrem Höhepunkt war, beginnt die Wirkungszeit der Skeptiker im 4. Jahrhundert v. Chr. (und reicht bis ins 2. Jahrhundert n. Chr.). Jedoch ergibt sich eine philosophiegeschichtliche Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Skepsis“ allein schon aus dem Unterschied zwischen der antiken und der neuzeitlichen Skepsis, dem sogenannten Skeptizismus, der bis zu Hume und Kant reicht und in FW 110 ebenfalls (mit)gemeint sein könnte. In Eduard Zellers *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Ent-*

wicklung, die N. besaß, schneidet die moderne Skepsis freilich weniger gut ab: „Die letztere hat immer etwas Unbefriedigtes, eine innere Unsicherheit, einen geheimen Wunsch, das zu glauben, gegen das ihre Beweise gerichtet sind. Die antike Skepsis ist frei von dieser Halbheit, sie weiss nichts von der hypochondrischen Unruhe, die selbst ein HUME so lebhaft schildert, sie betrachtet das Nichtwissen nicht als ein Unglück, sondern als eine Naturnothwendigkeit, in deren Erkenntniss der Mensch sich beruhigt.“ (Zeller 1856, 108) Die von Zeller monierte Seelen-Unruhe der modernen Skepsis, die sich nicht mit dem Nichtwissen begnügen will, sondern eigentlich nach Erkenntnis der Wahrheit verlangt, passt indes gut zu der Beschreibung, die N.s Text vom Ende und Resultat der skeptischen Phase liefert, wonach sich in diesem Stadium der Erkenntnisgeschichte das Wahrheitsstreben nicht mehr als lebensfeindlich, sondern seinerseits als Lebensbedürfnis erweist.

470, 15 *Redlichkeit*] Vgl. NK 464, 10–19.

470, 20 *anwendbar*] Im Korrekturbogen noch nicht gesperrt; mit rotem Randstrich markiert (Cb, 141).

470, 27 *solchen*] In Cb, 141 eingefügt.

470, 32–471, 6 *das Erkennen und das Streben nach dem Wahren ordnete sich endlich als Bedürfniss in die anderen Bedürfnisse ein. Von da an war nicht nur der Glaube und die Ueberzeugung, sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch eine Macht, alle „bösen“ Instincte waren der Erkenntniss untergeordnet und in ihren Dienst gestellt und bekamen den Glanz des Erlaubten, Geehrten, Nützlichen und zuletzt das Auge und die Unschuld des Guten.*] Dieser entscheidende Wendepunkt in der erzählten Erkenntnisgeschichte, der den Übergang von den Skeptikern zum Denker der ‚Jetztzeit‘ markiert, fügt das Wahrheitsstreben den Lebensbedürfnissen hinzu, zu denen es einstmals im Widerspruch gestanden habe (vgl. 469, 17–20). Das „Streben nach dem Wahren“, das weiter unten im Text als „Trieb zur Wahrheit“ erneut auftaucht (471, 11), präfiguriert die in N.s späterem Schaffen mehrfach vorkommende Formel „Wille zur Wahrheit“, die auch in den neu hinzugekommenen Teilen der zweiten Ausgabe von FW 1887 präsent ist. Vgl. FW Vorrede 4 (352, 5 f.) und FW 344 (575, 18 u. passim), wo allerdings jeweils eine kritische Distanzierung von diesem Wahrheitswillen stattfindet. Im zuletzt genannten Abschnitt aus dem Fünften Buch geschieht dies unter dem Gesichtspunkt der moralischen Implikationen des Wahrheitsbegriffs, wie sie mit den Prädikaten ‚gut‘ und ‚böse‘ auch schon im hier zu kommentierenden Passus aufscheinen: als Umwertung des Strebens nach Wahrheit. Dass man es früher für „böse“ gehalten habe, konfligiert allerdings latent mit vorangehenden Äußerungen, denen zu-

folge man die auf Wahrheit ausgerichtete Erkenntnis ursprünglich als völlig ‚unkräftig‘ oder gar als irrsinnig empfand (vgl. 469, 17–19 u. 29–31). Anders als FW 110, nämlich als Umschlag vom Gutsein zum Böserwerden des Menschen, erzählt im Ersten Buch der dialogisch strukturierte Abschnitt FW 33 die ‚Entwicklungsgeschichte des Misstrauens‘ (vgl. NK 404, 2–7).

471, 6–14 *Die Erkenntniss wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht: bis endlich die Erkenntnisse und jene uralten Grundirrthümer auf einander stiessen, beide als Leben, beide als Macht, beide in dem selben Menschen. Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrthümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat.* Die über das Leben vermittelte Verbindung von Erkenntnis/Wahrheit und Macht, die in den beiden vorangehenden Sätzen bereits deutlich angeklungen ist (470, 29–471, 2), erinnert zum einen an die thematisch verwandten Überlegungen in FW 13, wo das Selbstgefühl, sich im Besitz der Wahrheit zu befinden, als Machtgefühl betrachtet wurde (vgl. 385, 4–6). Zum anderen präludiert jene Verbindung, nicht zuletzt durch die Prägung „Trieb zur Wahrheit“, der Liaison von ‚Wille zur Wahrheit‘ und ‚Wille zur Macht‘ in einigen Texten des späteren N. (vgl. hierzu NK 349, 11–14). Die Pointe von FW 110 besteht darin, dass erst durch die als brandaktuelle Neuheit eingeführte Ausrichtung der Erkenntnis bzw. des Wahrheitstriebes auf Leben und Macht im jetzigen Denken ein Konflikt mit den gleichgerichteten uralten Irrtümern entstehen konnte (vgl. auch das in NK 471, 14–19 zitierte Notat NL 1881, 11[162]), während in den früheren Epochen der Erkenntnisgeschichte Wahrheit und Irrtum auf ganz unterschiedlichen Ebenen angesiedelt gewesen und sich so überhaupt nicht in die Quere gekommen seien. Dass dem tatsächlich so war, wurde im Vorangehenden indes ebenso wenig „bewiesen“ wie an dieser Stelle die Wandlung des Erkenntnistriebs zur lebensbedingenden Macht. Vgl. die strukturell ähnliche Beteuerung eines stattgehabten Beweises in FW 1 (369, 25–370, 1).

Die auffällige Formel „Trieb zur Wahrheit“, die in FW nur an dieser Stelle vorkommt (vgl. aber schon die „Triebe im Erkennen“ in 470, 10 sowie „das Streben nach dem Wahren“ in 470, 32 f.), verweist auf eine Verschränkung von Trieb und Intellekt, wie sie häufiger bei N. begegnet; in FW sogleich im Eröffnungsabschnitt des Ersten Buchs als der allen Menschen gemeinsame „Trieb der Arterhaltung“, der „als Vernunft und Leidenschaft des Geistes“ aufträte (371, 12 f.; vgl. NK 371, 12–19). Während dort allerdings diese ‚Vergeistigung‘ eines Triebes kritisch betrachtet wird, erscheint in FW 110 die Verbindung von „Trieb“ und „Wahrheit“ unproblematisch. Der „Wahrheitstrieb“ bzw. „Trieb zur

Wahrheit“ taucht bei N. schon früh auf; vgl. NL 1872/73, 19[228], KSA 7, 491, 16 u. NL 1872/73, 19[230], KSA 7, 492, 9. In NL 1880, 6[5], KSA 9, 195, 4–6 äußert sich der „Wahrheitstrieb“ bereits ähnlich wie im hier zu kommentierenden Text als „Ekel an der Sättigung der Berausung durch Illusionen“. Eng dem „Wahrheitstrieb“ verwandt ist der „Erkenntnistrieb“/„Erkenntnißtrieb“, über den sich N. bereits 1869 äußert (Brief an Paul Deussen, 19. 12. 1869, KSB 3/KGB II 1, Nr. 46, S. 81, Z. 21–23). In einigen Texten N.s wird freilich die Existenz eines Wahrheits- bzw. Erkenntnistriebes, wie sie FW 110 voraussetzt, gerade in Frage gestellt, z. B. in einem nachgelassenen Notat, das wohl auf den Sommer 1883 zu datieren ist und eine Vorarbeit zu JGB 6 darstellt. In der Grundschrift dieser Aufzeichnung heißt es: „Ich glaube nicht an einen Erkenntnißtrieb, sondern an Triebe, welche sich der Erkenntniß wie eines Werkzeugs bedienen.“ (M III 4, 90; vgl. NK 5/1, S. 103)

Zwar nicht in wörtlicher Übereinstimmung, aber in sachlicher Überschneidung taucht der Wahrheitstrieb auch in den folgenden Abschnitten wieder auf: in FW 111 als der „skeptische Hang“ (472, 8) und in FW 113 als „der anzweifeln-de Trieb, der verneinende Trieb, der abwartende Trieb“ (473, 28 f.).

471, 13 bewiesen] Im Korrekturbogen noch nicht gesperrt; mit roter Unterstreichung und Randstrich markiert (Cb, 142).

471, 14–19 *Im Verhältniss zu der Wichtigkeit dieses Kampfes ist alles Andere gleichgültig: die letzte Frage um die Bedingung des Lebens ist hier gestellt, und der erste Versuch wird hier gemacht, mit dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.*] Das in die Zukunft gerichtete (Selbst-)Experiment des Denkens taucht als Motiv wiederholt bei N. und so auch in FW auf. Vgl. FW 7 (siehe bes. NK 379, 33–380, 3) und FW 51. Die ebenfalls häufiger begegnende Metapher der „Einverleibung“ findet sich bereits weiter oben im vorliegenden Text (vgl. 469, 28); ging es dort noch um die Einverleibung der lebensbedingenden Irrtümer, so ist nun allerdings von der Einverleibung der ehemals lebensfeindlichen Wahrheit die Rede, was *mutatis mutandis* an die am Ende von FW 11 geforderte Einverleibung des Wissens erinnert (vgl. NK 383, 9–16). Allerdings lautet die experimentell-offene Frage jetzt nicht etwa, in welchem Maß der Mensch die Einverleibung der Wahrheit verträgt, sondern inwiefern diese selbst ihre Einverleibung aushalten kann (vgl. verdeutlichend Benne 2005, 223, der den Wortlaut der Frage so paraphrasiert, dass „das Leben“ als Agens der Einverleibung erscheint: „inwieweit die Wahrheit die Einverleibung durch das Leben vertrage“). Weniger vertrackt formuliert N. später in EH Vorwort 3, KSA 6, 259, 4 f.: „Wie viel Wahrheit er-trägt [...] ein Geist?“

Dass zumindest die heraklitisch getönte „letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge“ die Einverleibung gar nicht verträgt (vgl. hierzu auch FW 111, 472, 1–6), behauptet ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von FW, dessen thematische Verwandtschaft mit FW 110 auf der Hand liegt. Der Beginn dieser Aufzeichnung lautet: „Damit es irgend einen Grad von Bewußtsein in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des Irrthums – entstehen: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes an Individuen usw. Erst nachdem eine imaginiäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte auf dieser Grundlage etwas erkannt werden – ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze denken lassen) – doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere **Organe** (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet. So entsteht im Weisen der Widerspruch des Lebens und seiner letzten Entscheidungen; sein Trieb zur Erkenntniß hat den Glauben an den Irrthum und das Leben darin zur Voraussetzung.“ (NL 1881, 11[162], KSA 9, 503, 21–504, 10) Dieser Weise erinnert merklich an den „Denker“ in 471, 10. Anders ist dagegen der ‚Kampf der unlogischen Triebe‘ beschaffen, der am Ende von FW 111 in ein Entsprechungsverhältnis zum „Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirne“ (472, 13 f.) gesetzt wird; vgl. NK 472, 6–18.

111.

Herkunft des Logischen.] Dieser Abschnitt, der von der Frage nach dem evolutionären Entstehungsgrund der „Logik im menschlichen Kopfe“ (471, 21 f.) ausgeht, lässt sich teils als ausführlichere Darstellung der im vorangehenden Abschnitt FW 110 modellierten ersten, alten und langen Phase der Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis lesen, in der sich ‚arterhaltende Irrtümer‘ herausbilden (vgl. NK 469, 6–14). Davon handelt am Beispiel der logischen Begriffe ‚Gleichheit‘ und ‚Substanz‘, denen zwar keine Wirklichkeit entspreche, die aber lebensförderlich seien, zumindest der erste, längere Teil des Textes (471, 21–472, 13), der auf eine unbestimmte Vergangenheit zurückblickt. Im kürzeren Schlussteil (472, 13–18) reflektiert das sprechende Wir hingegen – selbstbezüglich, aber zugleich selbstdistanziert – auf den Zustand „in unserem jetzigen Gehirne“ (472, 14 f.), der, obwohl er mit ähnlichen Worten wie der des jetzigen „Denker[s]“ am Ende von FW 110 (vgl. 471, 10–19) beschrieben wird, von diesem höchst verschieden ist: nicht ein Kampf von Wahrheitstrieb und Irrtümern, sondern lediglich ein Kampf von unlogischen Trieben untereinander. Insofern erzählt FW 111,

im Gegensatz zu FW 110, keine Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis, die zur Infragestellung der ‚uralten‘ Irrtümer führt, sondern konstruiert vielmehr eine Kontinuität derselben, die noch den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Gehirns konsequent bestimmen. Wenngleich FW 111 damit – nur unter anderen Ausgangsvoraussetzungen – zu einem ähnlichen Ergebnis wie bereits im Ersten Buch FW 11 („Das Bewusstsein“) gelangt, proklamiert oder avisiert der Abschnitt doch im Unterschied zu diesem Abschnitt (sowie zu FW 110) keine Gegenbewegung gegen den Irrtum bzw. das Unlogische, die zukünftig zu einer Aneignung von ‚wahrem Wissen‘ führen könnte.

M III 1, 112 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zu FW 111: „Wie ist die Logik im Kopfe entstanden? Gewiß aus der Unlogik. Die Wesen, welche anders schlossen als logisch ist (es könnte immer noch wahrer sein!) gingen zu Grunde. Wesen, welche ‚das Gleiche‘ nicht erkannten, also nicht subsumirten, lebten gefährdet (in Betreff der Nahrung: sie erkannten nicht oft genug das Nahrungsmittel, und in Betreff der Gegner) Das Ähnliche als gleich betrachten u. es so behandeln – dieser unlogische Hang hat überhaupt erst der Logik die Grundlage gegeben (nämlich =heit geschaffen). Ebenso das Wechseln nicht sehen, also nicht genau genug sehen – so entstand das Seiende. Auch der Grad von Skepsis u. Unglauben war und ist höchst gefährlich – für das Fortleben – es muß der Hang entstehen, lieber zu bejahen als das Urtheil aussetzen, lieber zu irren, zu dichten als abzuwarten, lieber zu urtheilen und zu richten. Dieser unlogische Hang lieber zu urtheilen, lieber zu bejahen und zu verneinen ist ebenfalls ein Fundament der Logik. Dem Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse muß im Gehirn ein Verlauf entsprechen – natürlich kein logischer – (was hat Phosphor u. Kali mit ‚Gedanken‘ zu thun!) sondern ein Verlauf von Trieben (diese müssen alle sorgsam einzeln gezüchtet worden sein“. Zur Bedeutung von Phosphor für das Denken siehe NK 407, 7–9.

Allgemein zum Thema N. und die Logik vgl. Hales 1996 u. Loukidelis 2014. Eine inhaltliche Paraphrase von FW 111 bietet Figal 1999, 148 f., der damit die „Kraft zu vergessen“ aus UB II HL 1, KSA 1, 250, 15 assoziiert und zu dem erratischen Fazit gelangt, es gehe in FW 111 „um die *Zusammengehörigkeit* des Gegensätzlichen, darum, daß die Einsicht in diese gegen die ‚Kraft zu vergessen‘, die Selbstabschließung in der Verständlichkeit immer wieder neu gewonnen werden muß“ (Figal 1999, 149). Insgesamt hat FW 111 in der Forschung etwas weniger Aufmerksamkeit erfahren als die vorangehenden Abschnitte des Dritten Buchs; vgl. aber auch die punktuellen Bezugnahmen bei Hollingdale 1973, 128 u. 130, Stack 1983, 138, Havas 1995, 102, Higgins 2000, 108 f., Chung 2004, 99 f., Franco 2011, 130, Rowe 2019, 36, Anm. 24 und Ure 2019, 132 f.

471, 21–23 *Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss.*] Vorausge-

setzt wird mit diesem paradox anmutenden Einstieg, der an die Entstehung von „Logik aus Unlogik“ in MA I 1, KSA 2, 23, 10 erinnert, ein weites Verständnis der „Logik“, die hier weniger die traditionell so genannte elementarphilosophische „Wissenschaft von den Gesetzen u. Formen des richtigen Denkens“ (Pierer 1875–1879, 12, 307) als vielmehr das Denken selbst meint, insofern es „den Gesetzen der Logik angemessen“ (ebd., 470) vonstattengeht. Allerdings zeigt sich rasch, dass dieses logische Denken dem Sprecher zufolge nicht nur „aus der Unlogik“, d. h. aus einem ‚falschen‘ Denken entstanden, sondern von Anfang an und bis ‚heute‘ noch mit diesem identisch ist; die „Logik“ sei in diesem Sinne selbst „Unlogik“. Dass „deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss“, klingt zwar so, als wäre es im Laufe der menschlichen Entwicklungsgeschichte kleiner geworden, aber darauf gibt der Text im weiteren Verlauf keine direkten Hinweise. Eher will es im unmittelbaren Fortgang scheinen, als wäre das ‚Reich der Unlogik‘ „ursprünglich“ gar nicht so „ungeheuer“ groß gewesen, insofern die (menschheits)historische Möglichkeit erwogen wird, dass es in jener Ursprungsvergangenheit sogar wahrere logische Schlüsse gegeben habe als ‚jetzt‘.

471, 23–26 *Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schliessen, giengen zu Grunde: es könnte immer noch wahrer gewesen sein!]* Während sich der erste Teil der Aussage – das Zugrundegegangensein der anders schließenden Wesen – als faktual präsentiert, knüpft daran eine Möglichkeitsbehauptung an: das Wahrengewesensein ihrer Schlüsse. Das im Folgenden gegebene Beispiel wechselt aber gleich wieder in den assertorischen Modus einer (prä)historiographischen Erzählung, die offensichtlich von frühen Menschen und ihren Selektionsnachteilen aufgrund anderer, ‚wahrerer‘ Schlüsse berichtet. Wie sich dabei zeigt, zielt das zugrunde liegende Wahrheitskonzept im klassischen Sinne auf Übereinstimmung der ‚Schlüsse‘ mit einer objektiven Wirklichkeit ab, welcher der Status eines ‚An sich‘ zugeschrieben wird. Zum Begriffskomplex der ‚Wirklichkeit an sich‘ bei N. siehe Aichele 2013.

471, 26–472, 1 *Wer zum Beispiel das „Gleiche“ nicht oft genug aufzufinden wusste, in Betreff der Nahrung oder in Betreff der ihm feindlichen Thiere, wer also zu langsam subsumirte, zu vorsichtig in der Subsumption war, hatte nur geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als Der, welcher bei allem Aehnlichen sofort auf Gleichheit rieth. Der überwiegende Hang aber, das Aehnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang – denn es giebt an sich nichts Gleiches –, hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen.]* Weshalb „das ‚Gleiche““, das der hier geschilderte Frühmensch „nicht oft genug aufzufinden wusste“, so dass er – zumindest auf evolutionäre Dauer – nicht überlebensfähig war, in distanzierenden Anführungszeichen steht, klärt sich schnell auf. Denn für

den Sprecher gibt es „an sich nichts Gleiches“, sondern allenfalls nur „das Aehnliche“, wobei „an sich“ offenbar heißt: in der Wirklichkeit außerhalb des „menschlichen Kopf[es]“ (471, 22). Mit besonderem Blick auf die Kategorie der Kausalität argumentiert auch der folgende Abschnitt FW 112 für eine grundsätzliche Unangemessenheit des menschlichen Intellekts gegenüber der ‚wahren‘ Wirklichkeit – allerdings ohne Hinweis auf eine lebenserhaltende Funktion bzw. Auswirkung dieses Erkenntnisfehlers.

Die sich auf die ‚Wirklichkeit‘ berufende Kritik am logischen Gleichheits-Begriff findet sich bei N. nicht nur in FW, sondern auch schon in früheren und noch in späteren Texten. So heißt es bereits in MA I 11, KSA 2, 31, 11–17: „Auch die Logik beruht auf Voraussetzungen, denen Nichts in der wirklichen Welt entspricht, z. B. auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität des selben Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit: aber jene Wissenschaft entstand durch den entgegengesetzten Glauben (dass es dergleichen in der wirklichen Welt allerdings gebe).“ Ähnlich wie in FW 111 rechnet schon das Nachlass-Notat NL 1881, 11[262] die „Gleichheit“ zu den für die Menschen „wesentlichsten“ lebens- bzw. arterhaltenden Irrtümern, die sich zu Unrecht als „Wahrheit“ präsentieren: „Als ‚Wahrheit‘ wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht: auf Dauer wird die Summe von Meinungen der Menschheit einverleibt sein, bei welchen sie ihren größten Nutzen d. h. die Möglichkeit der längsten Dauer hat. Die wesentlichsten dieser Meinungen, auf denen die Dauer der Menschheit beruht, sind ihr längst einverleibt, z. B. der Glaube an Gleichheit Zahl Raum usw. Darum wird sich der Kampf nicht drehen – es kann nur ein Ausbau von diesen irrthümlichen Grundlagen unserer Thierexistenz sein.“ (KSA 9, 541, 8–18) Auch mit Blick auf das in 472, 1–6 anschließende Beispiel der „Substanz“ als weiterer logischer Begriff ohne Entsprechung in der „Wirklichkeit“ kommt als Vorarbeit zu FW 111 die Aufzeichnung NL 1881, 12[35] in Betracht, deren Schlusssatz lautet: „Der Intellekt als das Mittel der Täuschung mit seinen Zwangsformen ‚Substanz‘ ‚Gleichheit‘ ‚Dauer‘ – er erst hat die Vielheit sich aus dem Sinne geschlagen.“ (KSA 9, 582, 22–25)

Spätere Aufzeichnungen N.s knüpfen an diese Gedanken an; vgl. KGW IX 4, W I 4, 31, 28–42 (NL 1885, 36[23], KSA 11, 561, 11–19), wo es bezüglich des logischen Identitätssatzes heißt: „Der Satz von der Identität hat als Hintergrund / den ‚Augenschein‘, daß es gleiche Dinge giebt. Eine werdende Welt könnte / im strengen Sinne nicht ‚begriffen‘, nicht ‚erkannt‘ werden: nur insofern der ‚begreifende‘ u. ‚erkennende‘ Intellekt eine schon geschaffene / grobe Welt vorfindet, gezimmert aus lauter Scheinbarkeiten, aber fest / geworden, insofern diese Art Schein das Leben erhalten hat – nur / insofern giebt es etwas wie ‚Erkenntniß‘: dh. ein Messen der früheren / u jüngeren Irrthümer an einan-

der.“ Ein anderes Notat von 1885 kommt dagegen bemerkenswerterweise zu dem Schluss, dass die Irrtümer des logischen Denkens wie insbesondere die „Gleichheit“ im Laufe der menschlichen Entwicklungsgeschichte immer weiter zurückgegangen seien: „Sein‘, ‚Substanz‘ und ‚Unbedingtes‘, ‚Gleichheit‘, ‚Ding‘ –: das Denken erfand sich zuerst und zu ältest diese Schemata, welche thatsächlich der Welt des Werdens am gründlichsten widersprachen, aber ihr von vornherein, bei der Stumpfheit und Einerleiheit des anfänglichen, noch unterthierischen Bewußtseins, zu entsprechen schienen: jede ‚Erfahrung‘ schien sie immer von Neuem und sie ganz allein zu unterstreichen. Die Gleichheit und Ähnlichkeit wurde allmähig, mit der Verschärfung der Sinne und der Aufmerksamkeit, mit der Entwicklung und dem Kampfe des vielfältigsten Lebens, immer seltener zugestanden“ (NL 1885, 38[14], KSA 11, 613, 18–28).

Die kritische Auseinandersetzung mit dem logischen Begriff der Gleichheit, den FW 111 auf einen „unlogische[n] Hang“ zurückführt, ist bei N. nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner ausgiebigen Lektüre von Afrikan Spirs Werk *Denken und Wirklichkeit* zu verstehen, das kritisch an Kants Erkenntnistheorie anknüpft. Als „Grundlage der Logik“ erscheint die „Gleichheit“ auch schon bei Spir, der festhält: „Alles Schliessen beruht auf der Voraussetzung der Identität, Gleichheit oder Uebereinstimmung der Fälle, zwischen denen geschlossen wird.“ (Spir 1877, 1, 273) Für wie grundlegend Spir den empirisch-induktiven Schluss auf das Gleiche selbst für das menschliche Leben und die Wirklichkeitserkenntnis überhaupt hält, macht folgende Stelle deutlich: „wo wir einige Erscheinungen gleicher Art antreffen, [schließen wir] auf das Vorhandensein der übrigen, die wir früher oft in Gemeinschaft mit jenen wahrgenommen haben, in dem Augenblicke aber nicht selbst wahrnehmen. Ich werde mich nicht darüber verbreiten, wie ein solches inductives Schliessen in jedem Momente des Lebens ausgeübt wird und wie ohne dasselbe eine Erfahrung oder eine zusammenhängende Erkenntniss der Wirklichkeit gar nicht möglich wäre; denn dies ist ohne Weiteres klar.“ (Ebd., 94) Allerdings ergibt sich für Spir ein Problem, wenn man annimmt, dieser empirische Gleichheits-Schluss sei selbst auch empirisch basiert: „Die Gültigkeit der Induction setzt also voraus, dass in der Erfahrung wirklich identische oder übereinstimmende Fälle vorkommen, mithin bei allem Wech-/274/sel etwas Unveränderliches existirt. Woher kann nun die Gewissheit von etwas Unveränderlichem in der Erfahrung kommen? Durch Induction? Offenbar nein, denn die Gültigkeit der Induction setzt ja selbst diese Gewissheit voraus, und letztere aus jener ableiten hiesse also, sich im Circel drehen. Folglich, wenn es einen *rationellen Grund* für die Gültigkeit der Induction gibt, so kann derselbe nicht in der Erfahrung allein liegen.“ (Ebd., 273 f.) Dies führt Spir jedoch nicht etwa zu einer Ablehnung des logischen Gleichheits-Begriffs, wie sie der Sprecher in FW 111 an den Tag legt,

sondern lediglich dazu, einen Primat der Rationalität gegenüber der Empirie zu postulieren. Zu N. und Spir vgl. D'Iorio 1993b u. Small 2001, 1–20.

471, 28 f. *wer also zu langsam subsumierte, zu vorsichtig in der Subsumption war*] Vgl. Petri 1861, 748 f.: „**subsumieren** [...], unterstellen, voraussetzen, folgern, weiter schließen, unterordnen, bes. bei dem Allgemeineren; **Subsumtion** [...], die Vorannahme, Voraussetzung, Unterstellung, Zurückführung (des Besonderen) auf Allgemeines“.

472, 1–3 *Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, –* In Cb, 142 mit rotem Randstrich markiert: „Ebenso musste damit der Begriff der Substanz entstehen, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht –“.

472, 1–6 *Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, – lange Zeit das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden sein; die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche Alles „im Flusse“ sahen.*] Dass der Begriff der (dauerhaften) Substanz gegenstandslos sei, hatte bereits FW 109 verkündet (vgl. 468, 32 f.), woraufhin FW 110 es dann gerade zu den arterhaltenden Irrtümern der ersten Phase der menschheitsgeschichtlichen Intellektentwicklung erklärte, „dass es dauernde Dinge gebe“ (469, 13). Oft werden bei N. der Substanzbegriff und der logische Gleichheitsbegriff als Irrtümer in einem Atemzug erwähnt – so wie bereits in FW 110 auch im vorliegenden Abschnitt (vgl. ebenfalls die entsprechenden Nachlass-Notate, die in NK 471, 26–472, 1 zitiert werden). Wie der logische Gleichheitsbegriff verweist der damit verschränkte Substanzbegriff im vorliegenden Zusammenhang auf N.s Spir-Lektüre. Dies wird schon an parallelen Überlegungen aus der ‚frühen‘ Phase des ‚mittleren‘ N. deutlich. Übereinstimmend mit FW 111, wenngleich in noch weiterem Ausgriff auf „alles Organische[]“, hält bereits MA I 18 für „die Entstehungsgeschichte des Denkens“ (KSA 2, 38, 25) fest: „der Glaube an unbedingte Substanzen und an gleiche Dinge ist ebenfalls ein ursprünglicher, ebenso alter Irrthum alles Organischen“ (ebd., 40, 10–12). Zur Definition des Substanzbegriffs – der den Gleichheitsbegriff einschließt – wird dabei zu Beginn „der folgende Satz eines ausgezeichneten Logikers“ (ebd., 38, 26–39, 2) zitiert, hinter dem sich Afrikan Spir verbirgt: „Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht [...] in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden oder unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen.“ (Spir 1877, 2, 177; bei N. ohne Auslassungszeichen und ohne Nach-

weis, dafür mit Ersetzung von „oder“ durch „und“.) Bei N. geht es freilich mit dem Hinweis auf das evolutionäre Gewordensein dieses vermeintlich ursprünglich-allgemeinen Gesetzes darum, es „von einem neuen Lichte erhellt dastehen“ zu lassen (KSA 2, 38, 26 f.), d. h. es ‚naturgeschichtlich‘ zu historisieren und damit zu relativieren. Eine ganz ähnliche Funktion erfüllt die Evokation des Substanzbegriffs in FW 111; die hier genannten „nicht genau sehenden Wesen“, deren Blindheit für die ‚Wirklichkeit‘ des All-Flusses bzw. deren irrtümliche Annahme gleichbleibender Substanzen einen handfesten Überlebensvorteil bedeute, erinnern merklich an „die blöden Maulwurfsaugen dieser Organisationen“ (KSA 2, 39, 5 f.), die laut MA I 18 als erste Lebewesen Spirs „Gesetz des erkennenden Subjects“ unterworfen waren.

Attacken auf den – das unaufhörliche Werden zu Unrecht stillstellenden – Substanzbegriff kommen bei N. auch im späteren Schaffen immer mal wieder vor. So ist etwa noch in GD Vernunft 2, KSA 6, 75, 10–21 im Rahmen der Bekundung einer „hohe[n] Ehrerbietung“ für Heraklit von der „Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer“ zu lesen, der „das Werden, das Vergehen, de[r] Wechsel“ als einzige ‚Wahrheit‘ gegenübergestellt wird; vgl. NK 6/1, S. 290 f. Auch im 1887 mit der Neuausgabe von FW hinzugekommenen Fünften Buch wird dieser Gegensatz (allerdings ohne explizite Nennung der „Substanz“) aufgerufen, namentlich in FW 370; siehe NK 621, 22–25.

472, 6 *Alles „im Flusse“*] Anspielung auf den berühmten, Heraklit zugeschriebenen Ausspruch „πάντα ῥεῖ“ („Alles fließt“). In dieser Form ist der Spruch aber nur bei dem spätantiken Aristoteles-Kommentator Simplikios überliefert (Simplikios 1895, 1313). In Platons Dialog *Kratylos* (402a = Platon 1852–1864, 1, 183 f.) wird Heraklit die Lehrmeinung zugeschrieben: „πάντα χωρεῖ καὶ /184/ οὐδὲν μένει“ („Alles bewegt sich und nichts steht fest“). Dass Heraklit selbst in der Tat eine ‚Fluss-Lehre‘ vertrat, bezeugt freilich u. a. dieses als authentisch geltende Fragment: „ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ“ – „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 91). Erneut aufgegriffen wird die heraklitisch getönte Vorstellung vom ‚All-Fluss‘ auch im folgenden Abschnitt FW 112, in dessen Schlusssatz der ‚wahre‘, für den Menschen aber schlechthin unerkennbare „Fluss des Geschehens“ (473, 17) gegen eine nach dem binären Ursache-Wirkungs-Schema strukturierte, also relativ statische Welt gestellt wird, die sich der Mensch fälschlich zurechtgemacht habe. Vgl. NK 473, 15–19 sowie die Aufzeichnung NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 8–25, zitiert in NK 472, 31–33. Zu N.s Kritik an statischen Wirklichkeitskonzepten siehe Dries 2008. Ausdrücklich findet Heraklit in FW nur ein einziges Mal Erwähnung, nämlich im Titel von FW Vorspiel 41: „Heraklitismus“. Forschungsliteratur zum Verhältnis N.s zu Heraklit verzeichnet der entsprechende Stellenkommentar.

472, 6–18 *An und für sich ist schon jeder hohe Grad von Vorsicht im Schliessen, jeder skeptische Hang eine grosse Gefahr für das Leben. Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen als das Urtheil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten als abzuwarten, lieber zuzustimmen als zu verneinen, lieber zu urtheilen als gerecht zu sein – ausserordentlich stark angezüchtet worden wäre. – Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirne entspricht einem Processe und Kampfe von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind; wir erfahren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schnell und so versteckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab.*] Zur Skepsis bzw. skeptischen Urteilsenthaltung, die im vorigen Abschnitt FW 110 als dritte Phase einer Entwicklungsgeschichte des Intellekts charakterisiert wurde, vgl. NK 470, 18–26. Der nun als lebensgefährlich eingestufte „skeptische Hang“, welcher an den „Trieb zur Wahrheit“ (471, 11) aus FW 110 erinnert, erweist sich in seiner Ausbuchstabierung *e contrario* als ein vierfacher Hang, der dazu führt, „das Urtheil auszusetzen“, „abzuwarten“, „zu verneinen“ und „gerecht zu sein“ (zu diesem ‚erkenntnistheoretischen‘ Gerechtigkeitsbegriff siehe NK FW 114). Der jeweils „entgegengesetzte Hang“ verweist insgesamt zurück auf den aller „Logik“ zugrunde liegenden „unlogische[n] Hang“ zur Gleichsetzung des Ähnlichen in der ersten Hälfte des Abschnitts (471, 32 f.). Da dieser unlogische Hang jedoch laut FW 111 *per se* einen entscheidenden Überlebens- und Selektionsvorteil gegenüber dem skeptischen Hang bedeutet – in der ‚Logik‘ des Sprechers könnte man bei letzterem eigentlich von einem ‚logischen Hang‘ sprechen – und da die eingangs angenommenen „Wesen“, welche ihm entsprechend „schlossen“, ja ohnehin längst „zu Grunde“ gegangen seien (471, 24 f.), steht die Skepsis hier, ganz anders als noch in FW 110, offensichtlich gerade nicht für einen ‚Wahrheitstrieb‘, der seinerseits nützlich für das Leben werden kann.

Zwar ist am Schluss von FW 111 ebenfalls von einem „Kampfe von Trieben“ die Rede, der den Abläufen „in unserem jetzigen Gehirne entspricht“, aber dabei handelt es sich ausdrücklich nicht um den am Ende von FW 110 geschilderten „Kampf“, den „der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrthümer“ im ‚jetzigen‘ „Denker [...] kämpfen“ (471, 10–12), sondern um einen Kampf „von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind“ (vgl. auch den ‚Kampf um den Irrtums-Ausbau‘ in NL 1881, 11[262]; zitiert in NK 471, 26–472, 1). Es stellt sich freilich die Frage, wie das in FW 111 sprechende Wir überhaupt von diesem Kampf wissen kann, wenn er sich doch „so versteckt“ abspielen soll, dass „wir [...] gewöhnlich nur das Resultat“ erfahren? Woher kann es überhaupt darum wissen, dass „wir“ dermaßen von unlogischen Trieben und den aus ihnen folgenden Irrtümern bestimmt sind, wenn dies tatsäch-

lich zutrifft? Oder gehört der Sprecher, obwohl er „wir“ sagt, gar nicht dazu? Bildet er die ‚ungewöhnliche‘ Ausnahme? Ist er vielleicht eines jener eigentlich längst ausgestorbenen vorsichtigen Wesen mit skeptischem Hang? Schwebt er demzufolge in Lebensgefahr? Diese Fragen provoziert der Text, ohne sie eigens zu stellen, geschweige denn zu beantworten.

Einen wiederum andersartigen Kampf von (Erkenntnis-)Trieben, die einzeln zwar gefährlich sind und lange Zeit verheerende Wirkungen entfalteten, aber ‚gegenwärtig‘ im austarierten Zusammenspiel bzw. in wechselseitiger Begrenzung die Wissenschaft ermöglichen, beschreibt der übernächste Abschnitt FW 113; vgl. NK 473, 24–29. Zu weiteren miteinander im Kampf liegenden Trieben, die dem bewussten Denken vorausgehen, siehe im Vierten Buch FW 333 (bes. NK 558, 20–28). Auch außerhalb von FW gebraucht N. die Metapher vom Kampf der Triebe; über „gegensätzliche Triebe und Werthmaasse, welche mit einander kämpfen“ (KSA 5, 120, 27 f.), kann man beispielsweise in JGB 200 lesen.

472, 13 *angezüchtet*] (An-)Züchtung ist hier im darwinistischen Sinn der „natürlichen Züchtung“ zu verstehen, wie die zeitgenössische deutsche Übersetzung von Darwins Formulierung „Natural Selection“ lautet. Dass der „unlogische[] Hang“ (471, 32) zur Wahrnehmung von Gleichem und Dauerhaftem (auf dem die Logik beruhe) dergestalt „angezüchtet“ sei, ergibt sich aus dem gravierenden Überlebens-„Vorsprung“ (472, 5 f.), den die Lebewesen mit diesem Hang gegenüber denen ohne ihn gehabt haben sollen. Auf ganz ähnliche Weise benutzt N. den Ausdruck noch in JGB 4, wo er über die „Falschheit eines Urtheils“ schreibt, sie sei „noch kein Einwand gegen ein Urtheil“, denn: „Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist“ (KSA 5, 18, 5–8; hierzu NK 5/1, S. 93). Zur vielschichtigen – über den darwinistischen Bedeutungsgehalt hinausreichende – Verwendungsweise des Ausdrucks ‚Züchtung‘ bei N. vgl. den entsprechenden Artikel von Brobjer in NH 360 f.

472, 15 *Processen*] In Cb, 143 mit rotem Randstrich markiert: „Prozesse“.

112.

Ursache und Wirkung.] Vgl. die der Druckfassung bereits recht nahe kommende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 92. Mit der in FW 112 angestrebten Entlarvung des Kausalitätsbegriffs als eines Anthropomorphismus, dem außerhalb des menschlichen Verstandes keine Realität entspricht, steht FW 112, wie schon Brusotti 1997b, 43, Anm. 31 und Heit 2012, 18, Anm. 18 bemerken, in enger thematischer Verbindung zu FW 127, wo ebenfalls die Ursache-Wirkungs-Relation

hinterfragt wird – dort allerdings unter dem hier noch fehlenden Gesichtspunkt des Willens-Konzepts. Titelidentisch mit FW 112 ist noch im Dritten Buch der Kurz-Abschnitt FW 217. Thematische Anknüpfungen an die vorangehenden ‚erkenntnistheoretischen‘ Abschnitte sind nicht zu übersehen, wenngleich der Aspekt der ‚Lebenserhaltung durch Irrtümer‘ jetzt keine Rolle mehr spielt. Auf S. 473 enthält KSA 3 einen (Folge-)Fehler in der Zeilenzählung: Zeile „5“ ist eigentlich schon Zeile 6 usw. Aus Gründen der Zuordenbarkeit folgt der Stellenkommentar dennoch der KSA-Zeilenzählung.

Die Argumentationsstruktur erweist sich als zweigliedrig: Während das sprechende „Wir“ zunächst (472, 20–473, 1) mit Blick auf den Kausalitätsbegriff bestreitet, dass die moderne „Erkenntnis und Wissenschaft“ (472, 22) irgendwelche Erklärungen liefert, und stattdessen behauptet, sie habe lediglich bessere ‚bildliche‘ Beschreibungen als die „Forscher älterer Culturen“ (472, 25) im Angebot, leugnet die zweite Texthälfte (473, 1–19) – zwischen hypothetischer und apodiktischer Sprechweise schwankend – die klare Trennbarkeit von Ursache und Wirkung, Zeiten und Räumen überhaupt und imaginiert zum Schluss einen nicht-menschlichen „Intellect“ (473, 15), dessen Erkenntnis nicht der Kategorie der Kausalität unterworfen wäre. Insofern sich das sprechende Wir über eine hypothetische ‚Wirklichkeit‘ jenseits von Kausalität und diskreter Raum-Zeit äußert, die der menschliche Intellekt nicht zu erfassen vermöge, scheint es seinerseits die Perspektive jenes nicht-menschlichen Intellekts einzunehmen, der an Kants Grenzbegriff eines göttlichen „intuitiven Verstandes“ erinnert. Auf Kant und die Kausalität kommt nicht von ungefähr im Fünften Buch der Abschnitt FW 357 zurück, der lobend „Kant’s ungeheures Fragezeichen“ erwähnt, „welches er an den Begriff ‚Causalität‘ schrieb“ (598, 18 f.). Zum *Kantian background to Nietzsche’s views on causality* vgl. den so betitelten Beitrag von Doyle 2012.

In seinem Brief an N. vom 22. August 1882 nimmt Heinrich Köselitz auf die Überlegungen zur Kausalität am Anfang des Dritten Buchs Bezug und äußert – durchaus kritisch: „Über Ursach und Wirkung existirt meines Wissens noch Nichts, was Das völlig ausspräche, was ich mir darüber zurechtgelegt habe.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 93–95) Offenbar weichen Köselitz’ eigene Überlegungen über „Ursach und Wirkung“ – wie auch immer diese ausgesehen haben mögen – von denen in FW ab. Allgemein zum Themenkomplex Kausalität(skritik) bei N. vgl. Stack 1982, Moles 1986, Pippin 1986, Rehberg 1999, Mauch 2009 u. Remhof 2015. FW 112 zählt zu den zwar recht häufig zitierten, aber noch kaum je genauer betrachteten Abschnitten von FW. Eine herausgehobene Stellung wies ihm bereits Flemming 1914, 13 zu, der darin N.s Ansicht über die Phänomenalität von Raum und Zeit zusammengefasst sah: „Eine sehr bündige und klärende Schilderung seines Standpunktes gibt Nietzsche in FW 112. Raum und Zeit nach ihrer quantitativen Natur, der qualitativen nach

aber nur der Raum werden hier für subjektivisch erklärt, dazu vor allem die Subjektivität der Kausalität betont. Für letztere findet sich eine interessante, von Schopenhauer abweichende Begründung, die vom Kontinuitätsproblem ausgeht, das allerdings ganz im Sinne Schopenhauers behandelt wird (Satz vom Grunde § 25). Es gibt keine Kausalität, sondern nur ein Kontinuum.“ Fleming führt dies nicht näher aus; der Stellenkommentar NK 473, 8–15 geht der von ihm aufgewiesenen Schopenhauer-Spur genauer nach. Zu Schopenhauers „unsterbliche[r] Lehre[] von der Apriorität des Causalitätsgesetzes“ (454, 3–5) vgl. bereits im Zweiten Buch FW 99. Punktuell zu FW 112 siehe Brusotti 1997b, 165 f., Poellner 1999, 290, Higgins 2000, 109, Acampora 2006, 319, Cox 2006, 503, Babich 2008, 508, Franco 2011, 130, Fischer 2012, 437, Clark 2015, 78, Remhof 2018, 28, 105–108 u. 112, Anm. 33, Verkerk 2019, 47 u. 58.

472, 23–31 *Wir haben da ein vielfaches Nacheinander aufgedeckt, wo der naive Mensch und Forscher älterer Culturen nur Zweierlei sah, „Ursache“ und „Wirkung“, wie die Rede lautete; wir haben das Bild des Werdens vervollkommen, aber sind über das Bild, hinter das Bild nicht hinaus gekommen. Die Reihe der „Ursachen“ steht viel vollständiger in jedem Falle vor uns, wir schliessen: diess und das muss erst vorangehen, damit jenes folge, – aber begriffen haben wir damit Nichts.* Dass die moderne Ausdifferenzierung und Vervollständigung der Ursachenreihe über ein kausales „Zweierlei“ hinaus, wie sie die „naive“, „ältere“ Menschheit angenommen habe, kein echtes Begreifen sei, leuchtet zumindest wort- bzw. bedeutungsgeschichtlich nicht unmittelbar ein – bedeutet ‚begreifen‘ im intellektualen Sinne von „[m]it dem Verstande begreifen“ doch schon im 18./19. Jahrhundert: „eine Sache nach ihren Gründen einsehen“ oder „mit Gründen beweisen“ (Adelung 1811, 1, 806). Offenbar setzt das sprechende Wir in N.s Text einen anderen Begriff des Begreifens voraus, da seines Erachtens das Beibringen von Gründen lediglich ein – wie sich später herausstellt: anthropomorphes (vgl. NK 473, 1–8) – „Bild des Werdens“ vervollkomme, aber das Werden selbst damit gerade nicht auf den Begriff bringe. (Ein „Bild“, so die unausgesprochene Prämisse, ist etwas Statisches, also nichts, was der Dynamik „des Werdens“ gerecht werden könnte.) Der Schluss des Textes legt allerdings nahe, dass der menschliche Intellekt überhaupt nicht vermöge, „den Fluss des Geschehens“ (473, 17) zu sehen, was die Frage aufwirft, woher der Sprecher dann seine Gewissheit bezieht, dass das Werden „in Wahrheit“ (473, 8) dieser „Fluss“ sei.

Dass übrigens auch ‚unser‘ genaues, „vielfaches Nacheinander“, das am Anfang des Textes dem alten „Zweierlei“ von „Ursache“ und „Wirkung“ gegenübergestellt wird, letztlich nicht über diese „Zweiheit“ (473, 8) hinauskommt, sondern sie im Prinzip beibehält und nur vervielfacht, legt der Fortgang der Argumentation nahe. Vgl. ähnlich auch schon die in M 6, KSA 3, 20, 22 f. the-

matisierte Zerstörung des „Glauben[s] an einfache Causalitäten“ durch die „Wissenschaft“, die aber nicht das Konzept der Kausalität überhaupt angreift, sondern nur zu einer Verkomplexierung der erkannten Kausalverhältnisse führt.

472, 28 hinaus] In Cb, 143 korrigiert aus: „hinweg“.

472, 31–33 *Die Qualität, zum Beispiel bei jedem chemischen Werden, erscheint nach wie vor als ein „Wunder“*] In der Chemie des 19. Jahrhunderts ist häufig von ‚chemischer Qualität‘ und vom ‚chemischen Werden‘ bzw. ‚chemischen Prozess‘ die Rede – eine Begrifflichkeit, die sich bereits in der Naturphilosophie des jungen Schelling findet, dem Albrecht Rau in seiner *Grundlage der modernen Chemie* von 1877 „eine Congenialität“ zu „manchen Heroen der modernen Chemie“ attestiert (Rau 1877, 29). Schelling selbst formuliert in seinen *Ideen zur Philosophie der Natur* (1797) als erste der „Allgemeine[n] Bedingungen eines chemischen Processes“: „kein chemischer Proceß geht vor sich, ohne daß qualitative Anziehung zwischen zwei Körper stattfindet. Er ist also eine Wechselwirkung der Qualitäten.“ (Schelling 1856–1861, I/2, 318) Zu N.s Zeit wurde die „chemische Qualität“ mit Stoffeigenschaften gleichgesetzt, die sich durch chemische Prozesse verändern können; vgl. hierzu bspw. Mohr 1871, 315: „Kochsalz löst sich in Wasser unter Kälte. Hier sinkt der Gefrierpunkt des Wassers auf unter 21, 3° unter Null, und dennoch friert bei stärkerer Kälte nur reines Wasser heraus. Es hat also das Wasser in der chemischen Verbindung mit Kochsalz die Qualität angenommen, erst bei –21, 3° zu gefrieren, und dies beweist, dass Wärme als dauernde chemische Qualität von demselben aufgenommen ist.“ Als „chemische Qualität“ sei die mit „Abnahme des Gefrierpunktes“ verschwindende Wärme schließlich „keine Wärme mehr, aber immer noch lebendige Kraft“ (ebd., 323) – ein Ergebnis, das aus der Perspektive von FW 112 eben „als ein ‚Wunder‘“, als *qualitas occulta* zu bezeichnen wäre.

N., der ausweislich eines Briefs an Erwin Rohde, noch kurz vor seiner Berufung auf die Basler Philologie-Professur vorhatte, die Philologie an den Nagel zu hängen und stattdessen „Chemie zu studieren“ (16. 01. 1869, KSB 2/KGB I 2, Nr. 608, S. 360, Z. 66), kommt in seinen Werken und nachgelassenen Aufzeichnungen immer wieder und in unterschiedlichster Weise auf die Chemie zu sprechen. Er nahm auch zeitgenössische Fachliteratur zur Kenntnis; unter seinen Büchern haben sich Josiah Parsons Cookes *Die Chemie der Gegenwart* von 1875 sowie die 1878 in zweiter Auflage erschienene deutsche Übersetzung von Henry Enfield Roscoes *Chemie* erhalten. Einen Überblick über die verschiedenen Stellen und Stellungnahmen zur Chemie bei N. liefert der umfangreiche Artikel „Chemie, chemisch, Chemismus“ in NWB 1, 471–483; speziell zu FW 112 ebd., 474 f. u. 482.

Mit Blick auf den vorliegenden Text sind vor allem mehrere nachgelassene Aufzeichnungen aufschlussreich, die zwischen Frühjahr und Herbst 1881 ent-

standen sind und insofern als Vorarbeiten für den vorliegenden Abschnitt in Betracht kommen. Bereits 1873 schreibt N. jedoch in WL 1 einen Satz, der auffällige Übereinstimmungen mit der Argumentation von FW 112 erkennen lässt, vor allem was den kurz darauf im Text erhobenen Anthropomorphismus-Vorwurf (vgl. NK 473, 1–8) betrifft: „Alle Gesetzmässigkeit, die uns [...] im chemischen Process so imponirt, fällt im Grund mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranbringen, so dass wir damit uns selber imponiren.“ (KSA 1, 886, 4–7) In den genannten Nachlass-Notaten von 1881 wiederum zeigt sich, dass der in FW 112 erst am Ende thematisierte „Fluss des Geschehens“ (473, 17) textgenetisch mit der chemischen „Qualität“ verbunden ist. Vgl. NL 1881, 11[149], KSA 9, 499, 1–15: „Auch die chemischen Qualitäten fließen und ändern sich: mag der Zeitraum auch ungeheuer sein, daß die jetzige Formel einer Zusammensetzung durch den Erfolg widerlegt wird. Einstweilen sind die Formeln wahr: denn sie sind grob; was ist denn 9 Theile Sauerstoff zu 11 Theilen Wasserstoff! Dies 9:11 ist vollends unmöglich genau zu machen, es ist immer ein Fehler bei der Verwirklichung, folglich eine gewisse Spannweite, innerhalb deren das Experiment gelingt. Aber ebenfalls innerhalb derselben ist die ewige Veränderung, der ewige Fluß aller Dinge, in keinem Augenblick ist Sauerstoff genau dasselbe wie im vorigen, sondern etwas Neues: wenn auch diese Neuheit zu fein für alle Messungen ist, ja die ganze Entwicklung aller der Neuheiten während der Dauer des Menschengeschlechts vielleicht noch nicht groß genug ist, um die Formel zu widerlegen. – Es giebt so wenig Formen, wie Qualitäten.“ Entstehungsgeschichtlich auch mit FW 109 verknüpft (hierzu NK 467, 11–19) ist das benachbarte Notat NL 1881, 11[201], dessen Schluss lautet: „Alle chemischen Qualitäten können geworden sein und vergehen und wiederkommen. Unzählige ‚Eigenschaften‘ mögen sich entwickelt haben, für die uns, aus unserem Zeit- und Raumwinkel heraus, die Beobachtung nicht möglich ist. Der Wandel einer chemischen Qualität vollzieht sich vielleicht auch jetzt, nur in so feinem Grade, daß er unserer feinsten Nachrechnung entslüpft.“ (KSA 9, 522, 25–31)

Nicht nur den permanenten Wandel bzw. Fluss des Geschehens, für den ‚unser‘ Erkenntnisapparat zu grob ist, sondern auch die in 473, 2 dann thematisierten anthropomorphen „Linien“ und „Flächen“ nimmt NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 8–25 ausgehend von der „chemischen Qualität“ in den Blick: „In Hinsicht auf alle unsere Erfahrung müssen wir immer skeptisch bleiben und z. B. sagen: wir können von keinem ‚Naturgesetz‘ eine ewige Gültigkeit behaupten, wir können von keiner chemischen Qualität ihr ewiges Verharren behaupten, wir sind nicht fein genug, um den muthmaäßlichen absoluten Fluß des Geschehens zu sehen: das Bleibende ist nur vermöge unserer groben Organe da, welche zusammenfassen und auf Flächen hinlegen, was so

gar nicht existiert. Der Baum ist in jedem Augenblick etwas Neues: die Form wird von uns behauptet, weil wir die feinste absolute Bewegung nicht wahrnehmen können: wir legen eine mathematische Durchschnittslinie hinein in die absolute Bewegung, überhaupt Linien und Flächen bringen wir hinzu, auf der Grundlage des Intellekts, welches der Irrthum ist: die Annahme des Gleichen und des Beharrens, weil wir nur Beharrendes sehen können und nur bei Ähnlichem (Gleichem) uns erinnern. Aber an sich ist es anders: wir dürfen unsere Skepsis nicht in die Essenz übertragen.“ Vgl. auch die Schlusspartie von NL 1881, 11[311], KSA 9, 561, 7–14, die ausdrücklich schon den Titel von FW 112 beinhaltet: „Sollte die Vielartigkeit der Qualitäten auch in unserer Welt eine Folge der absoluten Entstehung beliebiger Eigenschaften sein? Nur daß sie in unserer Weltecke nicht mehr vorkommt? Oder eine Regel angenommen hat, die wir Ursache und Wirkung nennen, ohne daß sie dies ist (**ein zur Regel gewordenes Belieben**, z. B. Sauerstoff und Wasserstoff chemisch)??? Sollte diese ‚Regel‘ eben nur eine längere **Laune** sein? – –“

472, 33–473, 1 *Niemand hat den Stoss „erklärt“.*] Vielleicht zielt N. hier auf Schopenhauers ‚Erklärung‘ des Stoßes in § 25 („Die Zeit der Veränderung“) seiner Dissertationsschrift *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*: „Wenden wir dies [sc. Schopenhauers Ausführungen über die kausale Veränderung in der Zeit] an auf einen Körper, der gestoßen wird; so ist die nächste Wirkung eine gewisse Schwingung seiner innern Theile, welche, nachdem durch sie der Impuls sich fortgepflanzt hat, in äußere Bewegung ausbricht.“ (Schopenhauer 1873–1874, 1, 95) Vgl. auch NK 473, 8–15.

473, 1–8 *Wir operiren mit lauter Dingen, die es nicht giebt, mit Linien, Flächen, Körpern, Atomen, theilbaren Zeiten, theilbaren Räumen –, wie soll Erklärung auch nur möglich sein, wenn wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreiben, indem wir die Dinge und ihr Nacheinander beschreiben. Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrscheinlich nie*] In etwas verknappter, aber wörtlich ähnlicher Formulierung kehrt dieser Gedanke in FW 121 wieder; vgl. NK 477, 31–478, 1. Der Anthropomorphismus-Vorwurf gegen „die Wissenschaft“ wurde mit Blick auf verschiedene kosmologische Modelle bereits in FW 109 erhoben; dort war von „ästhetischen Menschlichkeiten“ (468, 10) und von „Vermenschlichung“ (468, 15) die Rede. Der im hier zu kommentierenden Passus gebrauchte Ausdruck „Anmenschlichung“ begegnet bei N. sonst nur noch in MA II VM 222 (KSA 2, 475, 12), während in JGB 252 „Veranmenschlichung“ (KSA 5, 195, 27) vorkommt. Zu den im vorliegenden Passus genannten anthropomorphen „Linien“ und „Flächen“ vgl. NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 8–25 (zitiert in NK 472, 31–

33). Vgl. ferner die Vorarbeit NL 1881, 11[151], KSA 9, 499, 22–27: „Unsere Annahme, daß es Körper Flächen Linien Formen giebt, ist erst die Folge unserer Annahme, daß es Substanzen und Dinge, Beharrendes giebt. So gewiß unsere Begriffe Erdichtungen sind, so sind es auch die Gestalten der Mathematik. Dergleichen giebt es nicht – wir können eine Fläche, einen Kreis, eine Linie ebenso wenig verwirklichen als einen Begriff.“ Die auf Idealisierung beruhende Abweichung mathematischer Objekte von der empirischen Welt stellt freilich bereits Aristoteles in seiner *Metaphysik* fest: „Es haben nämlich die sinnlichen Linien nicht die von der Geometrie ihnen beigelegten Eigenschaften: denn nichts Sinnliches ist gerade oder kreisrund im geometrischen Sinne“ (B, 997b–998a = Aristoteles 1833–1862, V/1, 72).

Die Sprechinstanz in MA I 11, KSA 2, 31, 17–20 mutmaßt sogar, die Mathematik wäre „gewiss nicht entstanden [...], wenn man von Anfang an gewusst hätte, dass es in der Natur keine exact gerade Linie, keinen wirklichen Kreis, kein absolutes Grössenmaass gebe.“ Dass die Mathematik zwar nicht als „Mittel“ der Wirklichkeitserkenntnis, wohl aber „der allgemeinen und letzten Menschenkenntniss“ (515, 1 f.) diene, deklariert FW 246.

473, 8–15 *in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren; so wie wir eine Bewegung immer nur als isolirte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschliessen. Die Plötzlichkeit, mit der sich viele Wirkungen abheben, führt uns irre; es ist aber nur eine Plötzlichkeit für uns. Es giebt eine unendliche Menge von Vorgängen in dieser Secunde der Plötzlichkeit, die uns entgehen.*] Wie im Überblickskommentar zum vorliegenden Abschnitt schon erwähnt, hat bereits Flemming 1914, 13 auf § 25 von Schopenhauers Abhandlung *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* als möglichen Prätext von FW 112 hingewiesen, ohne dies allerdings genauer zu erläutern. Insbesondere mit Blick auf den hier zu kommentierenden Passus zeigen sich tatsächlich auffällige Ähnlichkeiten mit Schopenhauers Ausführungen, die sich wiederum auf Aristoteles und Kant stützen (die er ineinanderblendet). Schopenhauer geht grundsätzlich mit Kant von der Apriorität der Kausalität als eines Grundgesetzes der dem menschlichen Bewusstsein empirisch zugänglichen Erscheinungswelt aus. Zwar argumentiert er, ähnlich wie der Sprecher in FW 112, für die Kontinuität und gegen die Plötzlichkeit kausaler Vorgänge, leitet daraus jedoch, anders als N.s „wir“, keine Kritik am Konzept der Kausalität ab, sondern erblickt darin gerade das „Gesetz der Kontinuität und Allmähligkeit aller Veränderungen“, die durch Kausalität bestimmt sind: „Dem Scharfsinn des Aristoteles ist es demnach vorbehalten geblieben, diese schwierige Sache ins Reine zu bringen; welches er gründlich und ausführlich geleistet hat, im 6. Buch der Physik, Kap. 1–8. Sein Beweis, daß keine Veränderung plötzlich [...], sondern jede nur allmählig geschehe, mithin eine

gewisse Zeit ausfülle, ist gänzlich auf Grundlage der reinen Anschauung a priori der Zeit und des Raums geführt, aber auch sehr subtil ausgefallen. Das Wesentliche dieser sehr langen Beweisführung ließe sich allenfalls auf folgende Sätze zurückführen. An einander gränzen heißt die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben: folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Unteilbare (da sie sonst Eins wären), an einander gränzen; folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird nun vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Diese nun ist die Zeit der Veränderung; wenn nämlich im ersten Jetzt ein Zustand und im zweiten ein anderer ist. Sie ist, wie jede Zeit, ins Unendliche theilbar: folglich durchgeht in ihr das sich Verändernde unendlich viele Grade, durch die aus jenem ersten Zustande der zweite allmählig erwächst. – Gemeinverständlich ließe sich die Sache so erläutern: Zwischen zwei successiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsere Sinne fällt, liegen immer noch /95/ mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist; weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu seyn. Daher gehn demselben schwächere Grade, oder geringere Ausdehnungen, vorher, welche durchlaufend er allmählig erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. [...] Aristoteles schließt ganz richtig, aus der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, dass alles diese Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zustand in den andern, ebenfalls unendlich theilbar seyn muß, daß also Alles, was entsteht, in der That aus unendlichen Theilen zusammenkommt, mithin stets allmählig, nie plötzlich wird. Aus den obigen Grundsätzen und aus dem daraus folgenden allmählichen Entstehn jeder Bewegung zieht er im letzten Kapitel dieses Buches die wichtige Folgerung, daß nichts Untheilbares, folglich kein bloßer Punkt, sich bewegen könne. Dazu stimmt sehr schön Kant's Erklärung der Materie, daß sie sei ‚das Bewegliche im Raum.‘ / Dieses also zuerst vom Aristoteles aufgestellte und bewiesene Gesetz der Kontinuität und Allmähligkeit aller Veränderungen finden wir von Kant drei Mal dargelegt: nämlich in seiner *Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma* §14; in der *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., S. 207 und 5. Aufl., S. 253; endlich in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, am Schluß der ‚Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik.‘ An allen drei Stellen ist seine Darstellung der Sache kurz, aber auch nicht so gründlich, wie die des Aristoteles, mit der sie dennoch im Wesentlichen ganz übereinstimmt“ (Schoopenhauer 1873–1874, 1, 94 f.). Auch wenn sich das in FW 112 sprechende Wir zunächst grundsätzlich gegen die Vorstellung von „theilbaren Zeiten“ ausspricht (473, 3), lässt sich die an vorliegender Stelle behauptete „unendliche

Menge von Vorgängen in dieser Secunde der Plötzlichkeit“ nahtlos auf Schopenhauers Rede von der „unendlichen Teilbarkeit der Zeit“ beziehen.

473, 15–19 *Ein Intellect, der Ursache und Wirkung als continuum, nicht nach unserer Art als willkürliches Zertheilt- und Zerstücktsein, sähe, der den Fluss des Geschehens sähe, – würde den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen und alle Bedingtheit leugnen.*] Vgl. NL 1881, 11[281], KSA 9, 549, 14 f., wo noch der Wegfall des Zeitbewusstseins als Konsequenz einer solchen ‚kontinuierlichen‘ Wahrnehmungsweise hypothetisch gefolgert wird: „Gesetzt, wir empfänden nicht Ursachen und Wirkungen, sondern ein continuum, so glaubten wir nicht an die Zeit.“ Die im zu kommentierenden Passus erfolgende Betrachtung der Kausalität als Konzept eines begrenzten menschlichen Verstandes erinnert an Kants Erkenntnistheorie, der zufolge die Kausalität eine der apriorischen Verstandeskategorien darstellt, die nur für Erscheinungen in Raum und Zeit, nicht aber für die Dinge an sich gelten (vgl. dazu NK 598, 18–23).

Insbesondere auch die gedankenexperimentelle Annahme eines ganz anders funktionierenden, ganz anders ‚anschauenden‘ Intellekts findet sich in diesem Zusammenhang schon bei Kant. So unterscheidet dieser in der *Kritik der Urteilskraft* zwischen dem menschlichen Verstand als *intellectus ectypus* und einem anderen Verstand als *intellectus archetypus*, mit dem offenbar der göttliche Intellekt gemeint ist, den Kant zumindest für denkmöglich hält: „Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnisse, z. B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß [...]. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen [...]. Es ist hiebei auch gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen, Verstandes (*intellectus ectypus*), und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit, auf jene Idee (eines *intellectus archetypus*) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.“ (AA V, 407 f.) Diese Unterscheidung zwischen einem diskursiven und einem intuitiven Verstand korrespondiert Kants Entgegensetzung von ‚abgeleiteter‘ und ‚ursprünglicher‘ Anschauung in der *Kritik der reinen Vernunft* („Transzendente Ästhetik“). Während der sinnlich-rezeptive „*intuitus derivatus*“ es nur mit Erscheinungen zu tun habe, vermöge der „*intuitus originarius*“ mittels seiner „intellectuelle[n] Anschauung“ die Dinge an sich zu erkennen (AA III, 72 f.); er ist nicht an die Anschauungsformen Raum und Zeit und damit auch nicht an die Verstandeskategorie der Kausalität gebunden.

N., dessen Kant-Kenntnisse vor allem aus Literatur *über* Kant stammen, hätte sich darüber etwa bei Fischer 1869a, 442 informieren können: „Sollte das Ding an sich vorgestellt werden, so könnte dieß nur durch den Verstand geschehen, so müßte der Verstand das Vermögen einer unmittelbaren Vorstellungskraft (der Anschauung) haben: es müßte also, um das Ding an sich vorstellen zu können, einen anschauenden oder intuitiven Verstand, eine intellektuelle Anschauung geben. Ob ein solcher Verstand überhaupt möglich ist, können wir weder bejahen noch verneinen, denn der bloße Begriff desselben führt keinen Widerspruch mit sich. Wir können nur soviel sagen, daß dieser intuitive Verstand der menschliche nicht ist, denn der menschliche Verstand ist discursiv, nicht intuitiv; wir können nur so viel erklären, daß die menschliche Vernunft die Bedingungen ausschließt, unter denen allein das Ding an sich Vorstellung sein könnte.“ Der nur von einem nicht-menschlichen Intellekt („nicht nach unserer Art“) zu sehende „Fluss des Geschehens“ am Ende von FW 112 entspricht insofern diesem „Ding an sich“. Vgl. auch die Formulierung im thematisch verwandten Notat NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 24 f.: „Aber an sich ist es anders“ (zitiert in NK 472, 31–33).

Dass es freilich für den Menschen bzw. überhaupt für Lebewesen von Nachteil wäre, den „Fluss des Geschehens“ zu sehen, hatte der vorangehende Abschnitt FW 111 noch in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht behauptet, dabei aber zugleich vorausgesetzt, dass es einstmals „Wesen“ gegeben hat, die dazu in der Lage gewesen seien: „die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche Alles ‚im Flusse‘ sahen.“ (472, 5 f.) Vgl. schließlich im Fünften Buch FW 374, wo allerdings das Wissenwollen, „was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive“ außer der menschlichen „geben k ö n n t e“, generell als „eine hoffnungslose Neugierde“ abgetan wird, wobei sich das dennoch mitgelieferte Beispiel ebenfalls auf den zeitlichen ‚Fluss des Geschehens‘ und den „Begriff von Ursache und Wirkung“ bezieht (626, 29–627, 2).

473, 17 Fluss des Geschehens] Zu dieser Heraklit-Anspielung siehe NK 472, 6. Vom „ewige[n] Fluß aller Dinge“ (NL 1881, 11[149], KSA 9, 499, 9; vgl. auch den „Fluß der Dinge“ in dem in NK 471, 14–19 zitierten Notat NL 1881, 11[162], KSA 9, 504, 5) bzw. vom „absoluten Fluß des Geschehens“ (NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 13) ist bereits in nachgelassenen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1881 zu lesen, die Vorarbeiten zu FW 112 darstellen; ausführlicher zitiert sind diese in NK 472, 31–33.

113.

Zur Lehre von den Giften.] Im ersten Teil dieses Textes (473, 21–474, 1) geht es retrospektiv um die Entstehungsbedingungen von Wissenschaft, die im

ausbalancierten Zusammenspiel verschiedener Erkenntnis-„Triebe“ (473, 31) bestehe, welche in ihrer anfänglichen Isolation – so erklärt sich der Titel – „als Gifte gewirkt“ (473, 27) und zahllose Menschen vernichtet hätten. Damit knüpft der Abschnitt (locker) an FW 110 und FW 111 an, in denen ebenfalls intellektuelle Triebe im Hinblick auf ihre Nützlichkeit bzw. Gefährlichkeit für das Leben thematisiert wurden. Der zweite und letzte Teil (474, 1–7) blickt von der ‚Gegenwart‘ des wissenschaftlichen Denkens voraus in eine offenbar vom Sprecher für wünschenswert gehaltene Zukunft, in der nicht nur unterschiedliche intellektuelle Triebe im einzelnen Menschen harmonisch zusammenwirken und Wissenschaft ermöglichen. Sondern darüber hinaus wird eine übergreifende Synthese von Wissenschaft, Kunst und Lebenspraxis in Aussicht gestellt, die die ‚jetzige‘ Getrenntheit dieser Sphären ihrerseits als primitive Stufe des menschlichen Geistes erscheinen lässt. Interpretationsansätze zu FW 113 bieten u. a. Higgins 2000, 110, Acampora 2006, 324 f., Ridley 2007, 78 f., Franco 2011, 131, Stegmaier 2010a, 9 f. u. 2012b, 47, Brusotti 2012, 98 f., Schacht 2012a, 175 f. u. 2015, 93 f. und Brücker 2016, 170.

Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 64, die im Unterschied zur Druckfassung noch Goethe als Vorahner der am Ende avisierten Synthese von Kunst, Wissenschaft und Lebensweisheit in Anspruch nimmt: „Die vereinzelt Kräfte des wissenschaftl[ichen] Denkens sind einzeln gefunden und gepflegt worden u. wirkten in dieser Vereinzelung nicht selten als Gifte zb. der verneinende Trieb, der anzweifelnde Trieb, der auflösende Trieb, der abwartende Trieb, der sammelnde Trieb. Zahllose Generationen von Gelehrten müssen zum Opfer gebracht werden, ehe diese Triebe ihr Nebeneinander begreifen u. ‚sich‘ mit einander zu ‚und nebeneinander als‘ funktionieren verstehen! Und wir sind noch fern davon, daß auch die künstlerischen Kräfte u. die praktische Lebensweisheit sich zu dem System wissenschaftl[icher] Kräfte hinzugefunden hätten – der Gelehrte ist immer noch eine Vorstufe. Goethe hat geahnt, was zusammenkommen muß – und wie dann der Künstler und der Gesetzgeber und Arzt dürftige Alterthümer werden – –“.

473, 24–29 *In ihrer Vereinzelung haben sie aber sehr häufig eine ganz andere Wirkung gehabt als jetzt, wo sie innerhalb des wissenschaftlichen Denkens sich gegenseitig beschränken und in Zucht halten: – sie haben als Gifte gewirkt, zum Beispiel der anzweifelnde Trieb, der verneinende Trieb, der abwartende Trieb, der sammelnde Trieb, der auflösende Trieb.]* Vgl. die Ausführungen zum Wahrheits- bzw. Erkenntnistrieb in NK 471, 6–14. Insbesondere erinnert die Zusammenstellung „der anzweifelnde Trieb, der verneinende Trieb, der abwartende Trieb“ an den – an sich lebensgefährlichen – „skeptische[n] Hang“ (472, 8) aus FW 111, der dort ausbuchstabiert wurde als „Hang, [...] das Urtheil auszusetzen, [...] abzuwarten, [...] zu verneinen“ (472, 10–12). Während dabei jedoch von

einem „Hang“ die Rede war, der mit dem Epitheton „skeptisch[]“ versehen wurde, soll es sich nunmehr um verschiedene, einst – vor der Entstehung der Wissenschaft – isoliert vorkommende und damit toxisch wirkende Triebe handeln, die unzählige Menschenleben gekostet hätten (siehe NK 473, 29 f.). Weshalb diese Trieb-„Vereinzelung“ derart schädliche Folgen gezeitigt haben soll, erfährt allerdings keine nähere Begründung. Allenfalls lässt sich vom folgenden Satz her annehmen, dass der Sprecher voraussetzt, die getrennten Triebe hätten gegeneinander gearbeitet, im Widerstreit miteinander gelegen (vgl. NK 473, 30–474, 1). Unklar bleibt aber, worin sich diese Triebe überhaupt genau voneinander unterschieden haben könnten, erscheinen doch Anzweifeln, Verneinen und Abwarten durchaus miteinander verträglich, wohingegen nur „der sammelnde Trieb“ und „der auflösende Trieb“, die abschließend genannt werden, offenkundig verschiedenartige, einander widerstreitende Triebe darstellen. Zum harmonischen Miteinander der Triebe des Anzweifeln, Verneinens und Abwartens vgl. noch GM III 9, wo man sich „die einzelnen Triebe und Tugenden des Philosophen der Reihe nach“ vor Augen führen solle: „seinen anzweifelnden Trieb, seinen verneinenden Trieb, seinen abwartenden (ephektischen) Trieb“ (KSA 5, 357, 2–4; zur Ephexis als Urteilsenthaltung der pyrrhonischen Skeptiker siehe NK 5/2, S. 564 f.).

473, 27 halten: –] In Cb1, 145 korrigiert aus: „halten –“.

473, 29 f. *Viele Hekatomben von Menschen sind zum Opfer gebracht worden*
Zum griechischstämmigen Wort „Hekatombe“ vgl. Pierer 1875–1879, 10, 156: „1) eigentlich Opfer von 100 Stieren; dann 2) überhaupt feierliches öffentliches Opfer, verschieden an Opferthieren [...] u. an Zahl derselben“.

473, 30–474, 1 *ehe diese Triebe lernten, ihr Nebeneinander zu begreifen und sich mit einander als Functionen Einer organisirenden Gewalt in Einem Menschen zu fühlen!* Auffällig ist die Personifizierung der Triebe: Nicht der Mensch ‚lernte‘ und ‚fühlte‘ demnach ihre funktionale Einheit, sondern die Triebe selbst. Der Mensch scheint wiederum verschieden von der „in“ ihm die Triebe „organisirenden Gewalt“, die nicht weiter erläutert wird.

473, 31 lernten, ihr In Cb1, 145 korrigiert aus: „lernten ihr“; in Cb2, 145 roter Randstrich.

474, 1–7 *Und wie ferne sind wir noch davon, dass zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die practische Weisheit des Lebens hinzufinden, dass ein höheres organisches System sich bildet, in Bezug auf welches der Gelehrte, der Arzt, der Künstler und der Gesetzgeber, so wie wir jetzt diese kennen, als dürftige Alterthümer erscheinen müssten!* Zu Goethes Ide-

al einer Ganzheit von Wissenschaft, Kunst und Lebenspraxis, die hier, wie die oben zitierte ‚Vorstufe‘ aus M III 1, 64 zeigt, im (Entstehungs-)Hintergrund steht, vgl. z. B. folgende programmatische Bemerkung aus den *Betrachtungen über Farbenlehre und Farbenbehandlung der Alten*: „Da im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innere, dieser das Aeußere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft nothwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgend eine Art von Ganzheit erwarten. [...] / Um aber einer solchen Forderung sich zu nähern, so müßte man keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Thätigkeit ausschließen.“ (Goethe 1853–1858, 39, 20) Es liegt wohl nicht allzu fern, die bei N. im (wenn auch für die Druckfassung unkenntlich gemachten) Anschluss daran in Aussicht genommene Synthese von Wissenschaft, Kunst und Lebensweisheit auf die Titelformel ‚fröhliche Wissenschaft‘ zu beziehen, die folglich ein ihrer Zeit vorausseilendes Konzept bezeichnen würde. Entsprechend dem „höhere[n] organische[n] System“, das sich in der utopisch – durch ‚unsere‘ Ferne dazu – angedeuteten Zukunft herausbilden soll, wäre „der Gelehrte, der Arzt, der Künstler und der Gesetzgeber“ dann ein und dieselbe Person. Die ‚heute‘ dagegen noch herrschende Trennung und Spezialisierung erscheint aus der Zukunftsperspektive, die der Sprecher ‚prophetisch‘ einnimmt, als primitiv und defizitär.

474, 3 *practische*] In Cb1, 145 korrigiert aus: „praktische“.

474, 6 *Alterthümer*] Unter dem Lemma „Alterthum“ listet Adelung 1811, 1, 239 f. neben dem „Alter [...] in Ansehung der vergangenen Zeit; ohne Plural“ und der „alte[n], längst verflossene[n] Zeit und d[er] Menschen, die darin gelebt haben; gleichfalls ohne Plural“ als dritte und letzte Bedeutung auf: „Ehemalige, in alten Zeiten noch übliche Gebräuche, ingleichen Werke der Kunst, die aus alten Zeiten noch übrig sind, in welcher Bedeutung nur der Plural gebraucht wird.“

114.

Umfang des Moralischen.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 4, 75. Die titellose ‚Reinschrift‘ dieses Abschnitts in M III 6, 236 weist noch Korrekturen und Varianten auf, die mit einer Ausnahme (vgl. NK 474, 10) in KSA 14, 256 nicht verzeichnet sind. FW 114 eröffnet eine Reihe von Abschnitten, die bis einschließlich FW 123 reicht und sich mit geläufigen Konzepten der Moral bzw. Tugend auseinandersetzt, um deren Irrtümlichkeit herauszustellen. (Die Zusammengehörigkeit dieser Texte sieht auch Stegmaier 2012b, 123, für den die Gruppe aber

schon bei FW 122 endet.) Ein besonderer Akzent liegt dabei zu Beginn und am Ende dieser Reihe von Abschnitten auf dem Zusammenhang von Moral/Tugend und Erkenntnis, wobei im vorliegenden Abschnitt der im Titel genannte „Umfang des Moralischen“ bis auf den „Bereich[] der Sinneswahrnehmung“ (474, 13 f.) ausgedehnt wird, insofern diese mit den Tugenden „Redlichkeit und Gerechtigkeit“ (474, 12) verbunden erscheint. Dies knüpft implizit an die vorangehende Reihe der erkenntniskritischen Texte FW 109–113 an; die dort bereits (besonders in FW 110–112) mehrfach – freilich als lebensförderlich – herausgestellte Irrtümlichkeit der Erkenntnis ließe sich von hier aus auf einen Mangel an „Redlichkeit und Gerechtigkeit“ gegenüber den empirischen Wahrnehmungen verstehen: etwa wenn man meint, gleiche Dinge zu sehen, wo es doch nur Ähnlichkeiten gebe, oder Ursache und Wirkung klar unterscheiden zu können, wo in Wahrheit ein Kontinuum vorhanden sei. Von einer „Ethik der Erkenntnis“ in FW 114 spricht (im Anschluss an Kaulbach 1981, 59) Orsucci 2012, 267. Brusotti 1997b, 439 leitet aus der von den vorangehenden Abschnitten thematisierten „Unwahrheit in der Erkenntnis“ jedoch ab, dass der in FW 114 „denkbar weit gefaßten Redlichkeit [...] in der Erkenntnis ständig Schach geboten“ werde, ihre „Ansprüche“ schlechterdings nicht zu erfüllen seien. Zur anglophonen Forschungsdebatte um FW 114 vgl. Elgat 2017, 150 f., der gegen Glenn 2004, Diprose 2013 und Katsafanas 2015a argumentiert: „the point Nietzsche wants to make here is not that our sense-perception of the world is imbued with values but that it is ‚moral‘ insofar as it can be more or less just to the thing observed – intellectually just.“

474, 10 *Bild*] M III 6, 236: „Ding“.

474, 10 *das wir sehen*] Nachträglich in M III 6, 236 eingefügt; „sehen“ in Cb1, 145 korrigiert aus: „sahen“.

474, 10 *mit Hülfe*] In M III 6, 236 korrigiert aus: „nach“.

474, 11 *wir gemacht*] In M III 6, 236 korrigiert aus: „wir je gemacht“.

474, 11 *je nach dem Grade*] In M III 6, 236 nicht unterstrichen; Sperrdruckanweisung erst in Cb1 u. Cb2, 145.

474, 12 *unserer Redlichkeit und Gerechtigkeit*] Diese ‚moralischen‘ Begriffe erfahren im vorliegenden Text eine ‚erkenntnistheoretische‘ Ausweitung – ähnlich wie es schon in FW 2 hinsichtlich des Gewissens der Fall war, das dort zum „intellektuale[n] Wissen“ (373, 6) umgemünzt wurde. Zur intellektuellen „Redlichkeit“ vgl. NK 464, 10–19.

474, 13 *selbst nicht im*] M III 6, 236: „selbst im“.

115.

Die vier Irrthümer.] Aus folgender ‚Vorstufe‘ wird bereits die Grundkonzeption dieses Abschnitts ersichtlich: „Der M[ensch] durch seine Irrthümer erzogen 1) er sah sich nur unvollständig 2) mit erdichteten Eigenschaften 3) in falscher Rangordnung 4) mit wechselnden Güter-Tafeln, so daß nach und nach verschiedene Triebe veredelt wurden“ (M III 1, 117). Von menschlichen Irrtümern handeln nicht nur bereits die vorangehenden Abschnitte FW 108–112, sondern bspw. auch schon im Ersten Buch FW 37, wo sie indes in anderer, epistemologischer Hinsicht auf drei beziffert und exemplarisch an den geistesgeschichtlichen Stationen Newton, Voltaire und Spinoza festgemacht werden. FW 115 dagegen scheint insbesondere die moralisch-theologische Perspektive von M 425 fortzuschreiben und zu konkretisieren. Dieser Abschnitt aus der ‚Vorgängerschrift‘ von FW steht unter dem Titel „Wir Götter in der Verbannung!“ und alludiert damit eine Schrift Heinrich Heines, die zuerst 1853 auf Französisch unter dem Titel *Les dieux en exil* in der *Revue des deux mondes* und im selben Jahr sodann auch in deutscher Fassung als *Die Götter im Elend* in den *Blättern für literarische Unterhaltung* erschienen war, bevor 1854 noch eine unautorisierte Übersetzung als *Die verbannten Götter* und schließlich die endgültige deutsche Fassung mit dem – der französischen Erstausgabe am nächsten kommenden – Titel *Die Götter im Exil* im ersten Band von Heines *Vermischten Schriften* zur Veröffentlichung kam (vgl. NK 3/1, S. 366 f.).

Stellte Heine darin in Form einer Mythographie-Parodie das Schicksal dar, das „die griechisch-römischen Gottheiten erlitten haben, als das Christenthum zur Oberherrschaft in der Welt gelangte“ (Heine 1854, 217), so spricht in M 425 hingegen ein ‚Exilgötter-Wir‘, das sich auf die „Menschheit“ (KSA 3, 261, 13) beziehen lässt, von der sich der Sprecher zugleich distanziert, indem er sich auf eine Metaebene der Reflexion begibt und ihren bisherigen Zustand beschreibt. Aufgrund nicht näher spezifizierter „Irrthümer“ (KSA 3, 261, 10 f.) über die eigene moralische Hoheit seien die Menschen zunehmend ins „Elend“ (ebd., 261, 17) und in Streit miteinander geraten; im Ergebnis fühlten sie sich wie verbannte Götter fremd auf der unvollkommenen Erde und litten dergestalt unter ihrer Selbstüberschätzung. Diesen Zusammenhang beansprucht der Sprecher zwar zu durchschauen; er hat aber auch keinen Lösungsvorschlag für die Misere parat, obwohl er durch die temporale Adverbialkonstruktion „einstweilen immer noch“ signalisiert, dass es in Zukunft anders und besser werden könnte. Ob er sich selbst zu dem gegenwärtig höchsten Menschen-Typus des „leidende[n] Hochmüthige[n]“ (ebd., 261, 22) zählt – demnach wären übrigens nicht alle, sondern eben nur die höchsten Menschen gefühlte „Götter in der Verbannung“ –, bleibt offen; die Wir-Form des Titels legt aber nahe, den Text als Selbstreflexion zu lesen.

Die in M 425 nur allgemein benannten „Irrthümer“ des Menschen über seine ‚höhere‘, göttliche „Herkunft“, „Einzigkeit“ und „Bestimmung“ (KSA 3, 261, 11 f.), werden nun in FW 115 unter dem Titel „Die vier Irrthümer“ präziser umrissen: Sein unvollständiges Wissen von sich selbst, sein Selbstbetrug über die eigenen Eigenschaften, seine Überheblichkeit gegenüber allem Natürlichen, Animalischen sowie seine fortwährende Erfindung neuer ‚ewiger‘ Werte hätten den Menschen auch zu illusionären Begriffen wie „Humanität, Menschlichkeit und ‚Menschenwürde‘“ geführt (474, 24 f.; dieser Schlusspassus wird in der Forschungsliteratur gern zitiert, z. B. bei Fleischer 1993, 20 u. Bruun 2009, 113). Der Bezug zum Christentum und zu seinem Anteil an jenen vier menschlichen „Irrthümern“ und ihrer „Wirkung“ (474, 24) lässt sich leicht herstellen, vor allem wenn man das kotextuelle Umfeld des Dritten Buchs berücksichtigt, das im Zeichen des toten christlichen Gottes steht. Bemerkenswerterweise trifft die Sprechinstanz von FW 115 ihre Äußerungen aber in Vergangenheitsformen: Lässt der Eingangssatz im Perfekt Passiv den ‚Erziehungsprozess‘ des Menschen bereits als abgeschlossen erscheinen, so ist im weiteren Textverlauf im Präteritum von den Irrtümern des Menschen die Rede, der „eine Zeit lang“ (474, 21) paradoxerweise an die Ewigkeit und Unbedingtheit wechselnder Werte geglaubt habe, wodurch sich seine Triebe und Zustände „veredelt“ (474, 23) hätten. Über das gegenwärtige oder gar künftige Selbstverständnis des dergestalt durch Selbstverkennungen erzogenen, veredelten Menschen – ganz ohne Irrtümer über sich? – erfährt man aber nichts.

Zwar ebenfalls von vier, inhaltlich aber anders bestimmten Irrtümern geht später das sechste Kapitel von GD Die vier grossen Irrthümer aus: Abgehandelt werden hier im Fokus auf den Begriff der Kausalität 1) der „Irrthum der Verwechslung von Ursache und Folge“ (KSA 6, 88, 3 f.), 2) der „Irrthum einer falschen Ursächlichkeit“ (ebd., 90, 13), 3) der „Irrthum der imaginären Ursachen“ (ebd., 92, 2) und 4) der „Irrthum vom freien Willen“ (ebd., 95, 10). Die ‚Lehre‘ von diesen vier Irrtümern, die sich vor allem auf den Gebieten der Moral und Religion auswirken, führt schließlich zu einem radikalen atheistischen Bekenntnis (vgl. hierzu NK 6/1, S. 204 f.). Auf die Beziehung zwischen GD Die vier grossen Irrthümer und FW 115 hat bereits Kaufmann 1982, 310, Anm. 8 hingewiesen und vermutet, N. sei zu seinen Viererlisten von Irrtümern „von den berühmten ‚vier Idolen‘ Bacons angeregt worden“. Siehe auch Niehaus 2010, 20, Anm. 35, der die beiden Texte als „eine Art Sündenverzeichnis der metaphysischen Philosophie“ liest. Aus der neueren Forschung vgl. Schacht 2015, 95, nach dem „FW 115 is of particular interest and importance for the understanding of Nietzsche’s ‚naturalizing‘ reinterpretation of human reality“, ferner Heinrich 2018, 45, der hier ähnlich die Absicht „einer Reformation der Begriffe der Humanität oder der Menschlichkeit“ am Werke sieht, und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020c, 107–112.

474, 19 f. *in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur*] Die traditionelle Mensch-Tier-Differenz wird in FW verschiedentlich thematisiert bzw. aufgehoben, so gleich im Eröffnungsabschnitt FW 1; vgl. NK 372, 14–25.

474, 20 *neue Gütertafeln*] Vgl. NK 563, 18 f.

474, 21 *sodass*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „so dass“.

474, 22 *menschliche*] In Cb1, 146 eingefügt.

116.

Heerden-Instinct.] Titel in Cb1, 146 korrigiert aus: „Heerden-Instinkt“. Der „Heerden-Instinct“ tauchte nach einer ersten Andeutung in FW 1 (vgl. NK 369, 10 f.) ausdrücklich bereits im Satzsatz des Abschnitts FW 50 auf, der thematisch auch Berührungspunkte mit FW 117 („Heerden-Gewissensbiss“) aufweist. Die metaphorische Bezeichnung der menschlichen Gemeinschaft als Herde bzw. des Menschen als Herdentier mit entsprechenden Herdeninstinkten begegnet in N.s Schriften der 1880er Jahre mit zunehmender Häufigkeit und deutlich pejorativer Konnotation; erste Ansätze finden sich allerdings bereits in seiner frühen Schaffensphase um 1870. So schreibt N. etwa im Brief an Carl von Gersdorff vom 11. April 1869: „Philister zu sein, ἄνθρωπος ἄμουςος, Heerdenmensch – davor behüte mich Zeus und alle Musen!“ (KSB 2/ KGB I 2, Nr. 632, S. 385, Z. 19–21) Während der Ausdruck hier noch den einseitig gebildeten Fachgelehrten bezeichnet, erfährt er schon kurz darauf eine Ausweitung auf den Menschen als soziales Wesen überhaupt, beispielsweise in WL 1, wo festgestellt wird, dass „der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will“ (KSA 1, 877, 19–21), oder zeitgleich in der Aufzeichnung NL 1873, 29[149], KSA 7, 695, 11 f., die unter dem Stichwort einer anthropologischen „Fortsetzung der Zoologie“ zu bedenken gibt: „Dass der Mensch als Heerdenthier ist, beweist die Statistik.“ Zur anthropologischen Herdenmetapher, die beim ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. in verschiedenen Komposita und oft in kultur- bzw. modernekritischer Stoßrichtung verwendet wird, vgl. Parks 1966, Zanini 1983, Tuttle 2005, Fornari 2009 u. Taureck 2008 (ein Herden-Artikel fehlt in NH ebenso wie in NWB; vgl. aber Schmid in NLex², 158 f.).

Bei dem titelgebenden Kompositum „Heerden-Instinct“, das laut Vinzens 1999, 90, Anm. 218 „in Nietzsches Werk über siebzimal anzutreffen“ ist (es begegnet bei ihm in den 1880er Jahren auch in den Schreibweisen „Heerdeninstinct“, „Heerden-Instinkt“, „Heerdeninstinkt“ und „Herdeninstinkt“), handelt es sich zwar nicht um N.s eigene Wortschöpfung. Vor ihm bedienen sich

etwa bereits Kreyßig 1873, Vf. und Adeler 1876, 4 des Ausdrucks. Allerdings hat N. entscheidend zum Bekanntwerden des Begriffs beigetragen. Nach N. wurde er durch Wilfred Trotters (1872–1939) zuerst 1916 erschienenes sozialpsychologisches Werk *Instincts of the Herd in Peace and War* populär, auf das sich unter anderem Sigmund Freud im Kapitel „Der Herdentrieb“ seiner Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) bezog. Noch vor Trotter und Freud hatte der russische Anarchist Pjotr Kropotkin (1842–1921) in seinem 1902 publizierten Werk *Mutual Aid. A Factor of Evolution* (deutsche Erstausgabe 1904 unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*) die Formel von N. aufgegriffen und ausdrücklich gegen ihn als altruistisches Prinzip positiv umgewertet (zu Kropotkins N.-Rezeption vgl. Miething 2016, 262–291). Überdies ist der ‚Herdeninstinkt‘ rasch lexikontauglich geworden. Auch wenn er in Otto Ladendorfs *Historischem Schlagwörterbuch* von 1906 noch kein eigenes Lemma hat, wird er hier doch im Artikel „Herdentier“ mehrfach erwähnt, so gleich zu Beginn unter Verweis auf FW 116 (vgl. Ladendorf 1906, 121 f.). Vgl. später auch Hermann Pauls *Deutsches Wörterbuch*, das im expliziten Rekurs auf Ladendorf seit der 9. Auflage zum Lemma „Herde“ unter anderem ausführt: „abfällig, (unselbständige) Gruppe Menschen‘ [...], daher **Herdeninstinkt**, **Herdenmensch**, *Herdentier-Europäer* u. a. seit Nietzsche 1879“ (Paul 1992, 402). Die 3. Auflage des 1973 zuerst erschienen *Lexikons zur Soziologie* enthält schon ein eigenes Lemma „Herdeninstinkt“ (vgl. Fuchs-Heinritz/Lautmann/Rammstedt/Wienold 1994, 271), und schließlich hat das Kompositum (1977) auch Einzug in den Duden gehalten.

Die Gedankenfigur des menschlichen Herdentiers, die bereits in der griechischen Antike bekannt ist (vgl. NK 505, 8 f.) und sich auch in der Bibel findet (vgl. NK 474, 31), hat N. beispielsweise bei Herbert Spencer (hierzu Fornari 2009, 125–156), in Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (vgl. Hellwald 1875, 452) und in Alfred Espinas’ Buch *Die thierischen Gesellschaften* in aktualisierter Form angetroffen (z. B. Espinas 1879, 126). Bei Espinas findet sich zwar die Wendung „Heerden-Instinct“ noch nicht wörtlich, dafür spricht er aber von „socialen Instincte[n]“ (ebd., 122), vom „sympathischen Instincte“ (ebd., 523) usw. Allgemein über Instinkte bei Tier und Mensch konnte sich N. auch in Georg Heinrich Schneiders Werken *Der thierische Wille* (1880) und *Der menschliche Wille* (1882) belesen; den zuletzt genannten Band hatte er noch während der Korrektur der Druckfahnen von FW erworben (vgl. NPB 533). Schneider 1882, 112 definiert den Instinkt quasi grundsätzlich als ‚Herdeninstinkt‘ (obwohl er den Ausdruck selbst nicht verwendet), indem er ihn primär im Dienst der Arterhaltung stehen sieht: „Instinct im Allgemeinen ist das psychische, aber nicht zweckbewusste Streben nach Arterhaltung überhaupt.“ Die erhaltende

Funktion des Instinkts akzentuierte (gegen die gefährdende Dysfunktion des Bewusstseins) bereits FW 11; siehe NK 382, 23–28.

Zum Instinktbegriff bei N. vgl. Vachon 1972 u. Vinzens 1999; anders als letzterer (ebd., 90, Anm. 218) meint, taucht der „Heerden-Instinct“ nicht erst in FW (wo er außer im vorliegenden Abschnitt auch in FW 1, FW 50, FW 117, FW 149, FW 296 und FW 328 Erwähnung findet) bei N. auf, sondern zum ersten Mal schon in NL 1881, 11[185], wo über den „Staatsbürger“ gesagt wird: „die That der Grausamkeit des Mordes der Sklaverei (Gefängniß) beleidigt ihn nicht, sobald er sie vom Heerdeninstinkt aus ansieht“ (KSA 9, 514, 10–12). Im Werkentwurf NL 1882, 3[1], KSA 10, 101, 22 f., wiederum heißt es (Nr. 398): „Du sollst“ klingt den Meisten angenehmer als ‚ich will‘: in ihren Ohren sitzt immer noch der Heerden-Instinkt.“ Wenige Tage nach Erscheinen der Erstausgabe von FW schreibt N. dann im Brief an Lou von Salomé vom 8. September 1882: „Das Ichgefühl des Einzelnen der Heerde, ebenso wie sein Gewissensbiß als Heerden-Gewissensbiß ist außerordentlich schwer mit der Phantasie zu erfassen – und ganz und gar nicht nur zu erschließen. Die größte Bestätigung meiner Heerden-Instinkt-Theorie gab mir jüngst das Nachdenken über die Entstehung der Sprache.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 298, S. 252, Z. 32–37) Zum „Heerden-Gewissensbiß“ siehe den gleichnamigen Abschnitt FW 117, in dem es freilich ebenso wenig wie in FW 116 um die Sprachentstehung geht. Dagegen wird diese bemerkenswerterweise kurz nach der Erstpublikation von FW in Hans von Wolzogens Schrift *Die Religion des Mitleidens* mit dem Wort „Heerdeninstinkt“ in Verbindung gebracht, das Wolzogen wahrscheinlich von N. entlehnt hat. Bei Wolzogen heißt es: „Der Gewinn der Sprache und der Gewinn der Gottesvorstellung! – Der Gewinn des Feuers und der Gewinn des Werkzeugs! – Alle diese grossen Urkulturschöpfungen verbinden den Menschen mit dem Menschen; sie tragen in ihrem Wesen ein friedliches Element der /113/ Versippung, der gegenseitigen Hilfeleistung, der Beförderung des Gemeindegefühles über den thierischen Heerdeninstinkt hinaus.“ (Wolzogen 1883a, 112 f.) Wolzogen hält also dafür, dass der Mensch (zumal) mittels der Sprachentwicklung den „thierischen Herdeninstinkt“ hinter sich gelassen hat – während die Sprechinstanz von FW 116 den Herdeninstinkt noch immer und noch auf lange Sicht für wirksam erachtet, und zwar in allen möglichen „Moralen“ (475, 9 f.).

Nach der Erstveröffentlichung von FW war Francis Galton ein weiterer, hinsichtlich der Herdenmetapher für N. wichtiger Autor (Galton 1883, 72 f., vgl. Haase 1989, 647 f. und NK KSA 5, 383, 32 f.). In JGB 199–203, KSA 5, 119–128 werden die Überlegungen zur Herdenmoral breiter entfaltet; auch ein Zusammenhang von Instinkt und Herde wird behauptet, vgl. NK 5/1, S. 536–538. Für GM war ursprünglich auch eine eigene Abhandlung über den Heerdeninstinkt

in Planung – „dasselbe mußte einstweilen, als zu umfänglich, bei Seite gelassen werden“ (N. an Overbeck, 04.01.1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 971, S. 224, Z. 8–10). Streiflichter auf FW 116 werfen u. a. Roth-Bodmer 1975, 91, Himmelmann 2001, 150, Stegmaier 2012b, 398 u. 2016c, 246 f., Brusotti 2014, 125, Schacht 2015, 95, Jenkins 2018, 48 f., Meyer 2019a, 207 und Richardson 2020, 230.

474, 28 Rangordnung] Zum Rangordnungsbegriff bei N. vgl. NK 624, 30–625, 2.

474, 31 Gemeinde und Heerde] Die Paarformel erinnert daran, dass die – eines Hirten bedürftige – „Heerde“ selbst schon eine sehr geläufige biblische Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen (die „Gemeinde“) ist; vgl. z. B. Jesaja 40, 10 f.: „Denn siehe, der HErr [...] wird seine Heerde weiden wie ein Hirte“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 702); Psalm 23, 1: „Der HErr ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 566); Johannes 10, 14: „Ich bin ein guter Hirte und erkenne die Meinen, und bin bekannt den Meinen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 124; ob es sich um N.s Unterstreichungen handelt, ist ungewiss – die Bibel war schon das Handexemplar seines Vaters und von diesem bereits antiquarisch erworben worden).

474, 31 Heerde:] In Cb1, 146 korrigiert aus: „Heerde;“.

474, 31–475, 2 *Das, was ihr am ersten frommt – und am zweiten und dritten –, das ist auch der oberste Maassstab für den Werth aller Einzelnen.*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „Das was ihr am ersten frommt und am zweiten und dritten – das ist auch der oberste Massstab für den Werth aller Einzelnen.“

475, 2–4 *Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben.*] Von der „Tugend, vermöge deren das Einzelwesen sich zur Function des Ganzen umwandeln lässt“ (392, 6 f.), war bereits im Ersten Buch in FW 21 ausführlich die Rede. Wie dort lässt sich auch hier „Function“ mit „Werkzeug“ (392, 2) gleichsetzen (ähnlich auch der Wortgebrauch in FW 118 u. FW 119). Allerdings geht es in FW 116 nicht, wie in FW 21, darum, die Nachteile dieser Funktionalisierung für das Individuum selbst herauszustellen, sondern darum, jegliche Moral als ‚Herdenmoral‘ zu erweisen (diese Wendung gebraucht N. selbst freilich erst ab 1884, im veröffentlichten Werk nur in JGB 201). Entsprechend formuliert ja auch schon der zweite Satz von FW 116, dass moralische „Schätzungen und Rangordnungen [...] immer der Ausdruck der Bedürfnisse einer Gemeinde und Heerde“ seien (474, 29–31). Dass es darüber hinaus eine andere Art von Moral geben könne, die nicht darauf angelegt ist, den Einzelnen zugunsten der jeweiligen Herde zu funktionalisieren, wird hier noch nicht in Erwägung gezogen. Das alternative

Konzept einer auf starke Individuen zugeschnittenen „Herren-Moral“ taucht bei N. unter diesem Terminus (und im terminologischen Gegensatz zur „Sklaven-Moral“ der Herdenmenschen) erst kurz nach der Erstveröffentlichung von FW auf: in NL 1883, 7[22], KSA 10, 245, 32–246, 1, um dann im Spätwerk Karriere zu machen; siehe hierzu den Artikel von Günzel in NH 253–255. Allerdings formuliert schon gleich der folgende Abschnitt FW 117 recht abrupt eine Alternative zur Analyse in FW 116 und behauptet, die Zeit der Herden-Moral sei längst vorüber, heute herrsche das stolze Selbstgefühl des Einzelnen.

475, 4–6 *Da die Bedingungen der Erhaltung einer Gemeinde sehr verschieden von denen einer anderen Gemeinde gewesen sind, so gab es sehr verschiedene Moralen*] Unter der Bezeichnung „Verschiedenheit des moralischen Klimas“ (379, 24 f.) taucht der relativistische Gedanke einer Pluralität von „Moralen“ bereits in FW 7 im Ersten Buch auf. Was dort nicht zuletzt auch räumlich mit Blick auf verschiedene „Völker“ (378, 25) als ein Nebeneinander zu verstehen ist, erscheint im vorliegenden Text nur als zeitliche Verschiedenheit, als ein Nacheinander abweichender Moralvorstellungen – an dieser Stelle zunächst im historischen Rückblick auf die Vergangenheit, im Folgenden im ‚prophetischen‘ Ausblick in die Zukunft, in der „es noch sehr abweichende Moralen geben wird“ (475, 9 f.). So sehr der Text indes das Abweichende und die Verschiedenheit der vielen Moralen betont, ergibt sich aus der Prämisse, der zufolge Moral überhaupt auf Funktionalisierung des Individuums zugunsten der Herde aus ist, dass es sich bloß um akzidentiell-inhaltliche Differenzen handelt. Substantiell-strukturell gibt es demnach immer nur *eine* (Herden-)Moral, die sich lediglich unterschiedlich ausgestalten kann.

475, 8 *Heerden*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „Heerde“; roter Randstrich in Cb2, 146.

475, 10 *Moralität ist Heerden-Instinct im Einzelnen.*] Dieser prägnante Schlusssatz, in dem die Titelformel des Abschnitts zum einzigen Mal darin verwandt wird, kehrt die im Vorangehenden eingenommene Blickrichtung um. Wurde zuvor Moral als Mittel der Herde betrachtet, sich den Einzelnen unterzuordnen, so richtet sich die Aufmerksamkeit nun auf die komplementäre Haltung des sich unterordnenden Einzelnen. Die von außen (durch die Herde) vorgegebene Moral setzt die innere Bereitschaft des Einzelnen voraus, sich dieser Moral zu fügen. Diese innere Bereitschaft begreift der Schlusssatz im Unterschied zur „Moral“ als „Moralität“ und deutet sie als einen „Instinct“, d. h. als natürlichen Trieb des Individuums, den Anschluss an die „Heerde“ zu suchen. Damit ist die anthropologische Basis gegeben, auf der immer neue (Herden-)Moralen – je nach den sich historisch wandelnden Gegebenheiten – möglich sind. Irritie-

renderweise verbannt gleich der nächste Abschnitt den „Heerden-Instinct“ in die tiefste Vergangenheit.

117.

Heerden-Gewissensbiss.] Wurde im vorangehenden Abschnitt die Moralzeit- und kulturübergreifend als Instrument zur Funktionalisierung des Individuums durch die Gemeinschaft („Heerde“) betrachtet, so differenziert FW 117 hinsichtlich des Verhältnisses von Gewissen/Strafe und Verantwortlichkeit/Willensfreiheit zwischen Frühstadien der Menschheitsgeschichte und der ‚heutigen‘ Situation: Während die Rechtswissenschaft in der Sprechgegenwart den freien Willen und mit ihm die persönliche Verantwortlichkeit hochhalte, sei in jener Frühzeit umgekehrt die Freiheit des Individuums als ein Ausscheren von der Herden-Gemeinschaft mit dem schlechten Gewissen behaftet gewesen und gesellschaftlich entsprechend sanktioniert worden. Das Spannungsverhältnis zu FW 116 ergibt sich vor allem daraus, dass die dort generalistisch formulierte Schlussbestimmung der „Moralität [als] Heerden-Instinct im Einzelnen“ (475, 10) nun lediglich für das frühzeitliche „Damals“ (475, 30) in Anschlag gebracht wird, in der das Herdengewissen den Einzelnen ‚gebissen‘ hat, wohingegen für das als individualistisch charakterisierte Heute gerade der „persönliche Sinn“ (475, 32f.) – das Gegenteil des „Heerden-Instinct[s]“ – als moralisches sowie rechtliches Richtmaß vorauszusetzen sei. Damit vertritt der vorliegende Abschnitt mit Blick auf die ‚ältere Menschheit‘ auch eine andere Konzeption des Gewissens als Abschnitt FW 50 aus dem Ersten Buch, der wiederum aus ‚heutiger‘ Sicht das schlechte Gewissen des Einzelnen vom gegen ihn gerichteten Vorwurf der Gemeinschaft, sich nicht in sie einzufügen, unterscheidet. Zu FW 117 vgl. auch Golomb 1986a, 173, Fleischer 1993, 32, Hatab 1995, 33, Bertino 2011, 144, Franco 2011, 131 und Meyer 2019a, 207.

475, 12–23 *In den längsten und fernsten Zeiten der Menschheit gab es einen ganz anderen Gewissensbiss als heut zu Tage. [...] die längste Zeit der Menschheit hindurch gab es nichts Fürchterlicheres, als sich einzeln zu fühlen. Allein sein, einzeln empfinden, weder gehorchen noch herrschen, ein Individuum bedeuten – das war damals keine Lust, sondern eine Strafe; man wurde verurteilt „zum Individuum“.]* Wie so mancher N.-Text beruft sich auch FW 117 auf die vermeintliche Ur- und Frühgeschichte der Menschheit, um damit ‚heutige‘ Zustände zu vergleichen bzw. zu kontrastieren, im vorliegenden Fall in moralischer und rechtlicher Hinsicht. Dass die – unbestimmt genug – genannten „fernsten Zeiten“ zugleich die „längsten“ gewesen sein sollen, erinnert insbesondere an den Anfang von FW 110, wo „ungeheure Zeitstrecken“ (469, 7) des intellektuellen

Irrtums in den Blick genommen wurden. Zu derart hergestellten „Beziehungen zwischen Urzuständen und höchsten Kulturstufen“ beim ‚mittleren‘ N. vgl. Orsucci 1996, 198, der den zu kommentierenden Passus aus FW 117 nicht nur auf die in M 173, KSA 3, 154, 6 erwähnte „Furcht vor allem Individuellen“ bezieht, sondern auch als Ergebnis von N.s vertieftem „Studium der Völkerkunde und der ‚Vorgeschichte‘ der Menschheit 1880–82“ (Orsucci 1996, 197) liest (beide Wissensbereich waren im späten 19. Jahrhundert noch eng verschränkt, zeitgenössische ‚Naturvölker‘ und prähistorische ‚Urmenschen‘ galten gleichermaßen als ‚Primitive‘; vgl. Kaufmann 2020a, 647–653). Vor allem die Lektüre von Georg Gustav Roskoffs Werk *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, auf das NL 1880, 1[105], KSA 9, 28, 18 verweist, führt Orsucci dabei als Inspirationsquelle N.s an. Für die in FW 117 vertretene Ansicht über das Aufgehen des Einzelnen in der ‚Herde‘ in menschheitsgeschichtlichen Frühzuständen bietet Roskoff jedoch kaum Anhaltspunkte. Zwar berichtet er gelegentlich, dass die ‚Wilden‘ es als Gefahr oder Prüfung betrachten, sich von der Gemeinschaft abzusondern (vgl. z. B. Roskoff 1880, 71 u. 156–159), nennt hierfür aber, seiner Themenstellung entsprechend, religiöse, nicht herdenmoralische oder herdenrechtliche Gründe.

Deutlich näher liegen da schon als mögliche Quelle Albert Hermann Posts *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, die N. für seine Privatbibliothek erworben und intensiv durchgearbeitet hatte. Post betont nicht nur, dass bei den „Naturvölker[n]“, die auch für ihn frühe, primitive Entwicklungsstufen der Menschheit repräsentieren, „die Individuen [...] noch in den blutsverwandten Verbänden aufgehen“ (Post 1880–1881, 1, 53), sondern er geht auch ausführlich auf die Verstoßung des Einzelnen aus der Gemeinschaft als bei allen ‚primitiven‘ Völkern verhängte Strafe ein, auf die im zu kommentierenden Passus angespielt wird. In § 46 („Die Friedloslegung“) schreibt Post: „Ein vollständig allgemein verbreitetes und für die Entwicklungsgeschichte des Strafrechts ausserordentlich wichtiges Rechtsinstitut ist die Friedloslegung, d. h. die Ausstossung eines Genossen aus einer Friedensgenossenschaft. [...] Wie sehr die Anschauungen über die Friedloslegung bei den stammfremdesten Völkerschaften übereinstimmen, sieht man daraus, dass gleichmässig in den skandinavischen Rechtsquellen und bei den Redjang auf Sumatra der Friedlosgelegte wie ein Thier in die Wälder verstossen wird.“ (Ebd., 164) Vgl. auch ebd., 185: „die Friedloslegung ist ihrem Grundgedanken nach nichts als eine Unschädlichmachung des Verbrechers für das Gemeinwesen durch vollständige Ausstossung desselben“. Diese Verstoßung des Einzelnen aus der (Stammes-)Gemeinschaft erklärt die Sprechinstanz von FW 117 aus der Perspektive des „zum Individuum“ Verurteilten zur fürchterlichsten Strafe in jenem menschheitsgeschichtlichen ‚Damals‘, dem ein „Heute“ (475, 14) ge-

genübergestellt wird, in dem die Verantwortlichkeit des selbstbewussten Individuums geradezu als einzige Rechtsquelle gilt.

475, 14–18 *Heute fühlt man sich nur verantwortlich für Das, was man will und thut, und hat in sich selber seinen Stolz: alle unsere Rechtslehrer gehen von diesem Selbst- und Lustgefühle des Einzelnen aus, wie als ob hier von jeher die Quelle des Rechts entsprungen sei.*] Die hier referierte rechtsphilosophische Position, die das ‚stolze‘ Selbstbewusstsein der persönlichen Verantwortlichkeit als zeitlos gültige Rechtsquelle ansetzt, geht im Wesentlichen auf Kant zurück, worauf auch der dann in 475, 30 zitierte „freie Wille“ hinweist. Über Kants „metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre“ hätte N. im zweiten Band von Kuno Fischers Kant-Buch lesen können: „Das Princip der gesammten kantischen Sittenlehre besteht in dem Gesetz und Vermögen der Freiheit. Ohne dieses Vermögen giebt es keine Verbindlichkeit, und ohne diese weder Rechte noch Tugenden.“ (Fischer 1860, 185) An Kants Moral- und Rechtsphilosophie knüpft auch Schopenhauer in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* von 1840 an, die N. besaß (vgl. NPB 540 f.). Bei aller Kritik an Kant und insbesondere am Konzept der Handlungsfreiheit – der Freiheit im *operari* – hält Schopenhauer fest, „daß unsere Handlungen von einem Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtseyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 175; vgl. auch schon die ähnliche Formulierung in der 1839 eingereichten *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, ebd., 93.)

Im späteren 19. Jahrhundert hatte diese Annahme der Freiheit und Verantwortlichkeit des Einzelnen als allgemeine Rechtsquelle auch Eingang in den Mainstream der Rechtswissenschaft gefunden. So schreibt etwa Siegmund Schlossmann 1874 in seinem zivilrechtlichen Werk *Zur Lehre vom Zwange* (zum Recht als Zwang siehe auch NK 475, 24 f.) unter ausdrücklichem Hinweis auf Kant und Schopenhauer und in wörtlicher Anlehnung an letzteren: „Der Verstand mag sich gegen die Idee der Willensfreiheit auflehnen; dennoch lebt sie, unbegreiflich zwar, aber doch unverilgbar im Menschen. Recht und Moral haben ihren Boden in ihr; kein rechtliches, kein moralisches Urtheil könnte bestehen ohne die fest in uns wurzelnde Idee, dass jeder Mensch selbst der Thäter seiner Thaten sei. Das Gefühl der Verantwortlichkeit für die eigenen Handlungen und Unterlassungen, das Gewissen ist somit die eigentliche Quelle der Idee der Willensfreiheit.“ (Schlossmann 1874, 122)

Dass aber „alle unsere Rechtslehrer“ die Freiheit bzw. Verantwortlichkeit des Individuums so betrachten, „als ob hier von jeher die Quelle des Rechts entsprungen sei“, wie die in der ersten Person Plural auftretende Sprechinstanz (hierzu NK 475, 24 f. u. NK 476, 4 f.) von FW 117 behauptet, erscheint vor dem Hintergrund von N.s rechtswissenschaftlichen Lektüren als unzuverlässige Aussage. In Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* konnte er zwar lesen, dass „nur in den von der europäischen Cultur beherrschten Gebieten“, in denen „dem einzelnen Individuum ein bedeutendes Maass von Freiheit“ zugewiesen wird, ein „eigentliches Civilrecht“ existiere (Post 1880–1881, 1, 53). Doch mit Blick auf das Strafrecht bestreitet Post aus demselben Grund die Allgemeinverbindlichkeit des Schuldprinzips: „Die auf enge ethnische Kreise gegründeten, hergebrachten Strafrechtstheorien erweisen sich, von einem allgemeinen vergleichend-ethnologischen Standpunkte aus betrachtet, sämmtlich als unhaltbar. Schon der Grundsatz, dass es ohne Verschulden keine Strafe gebe, ist nichts weniger als ein allgemeiner Grundsatz.“ (Ebd., 174; N.s Unterstreichung, zusätzlich mit drei Randstrichen markiert.) Anders als „alle unsere Rechtslehrer“ in N.s Text lehnt Post die Verantwortlichkeit – das „Verschulden“ – und ausdrücklich auch die „freie Willenshandlung“ (ebd., 175) als allgemeine Rechtsquelle ab (vgl. NK 475, 25–476, 4).

475, 15 *Das, was man will und thut,*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „das, was man will und thut“.

475, 18–30 *Aber die längste Zeit der Menschheit hindurch gab es nichts Fürchterlicheres, als sich einzeln zu fühlen. Allein sein, einzeln empfinden, weder gehorchen noch herrschen, ein Individuum bedeuten – das war damals keine Lust, sondern eine Strafe; man wurde verurtheilt „zum Individuum“. Gedankenfreiheit galt als das Unbehagen selber. Während wir Gesetz und Einordnung als Zwang und Einbusse empfinden, empfand man ehemals den Egoismus als eine peinliche Sache, als eine eigentliche Noth. Selbst sein, sich selber nach eigenem Maass und Gewicht schätzen – das gieng damals wider den Geschmack. Die Neigung dazu würde als Wahnsinn empfunden worden sein: denn mit dem Alleinsein war jedes Elend und jede Furcht verknüpft.]* Vgl. die ‚Vorstufe‘ in M III 1, 110, die unter der Überschrift „Heerden-Gewissensbiß bei dem Einzelnen“ noch auf die „christliche Moral [...] als Atavismus“ hinausläuft: „Das Fürchterlichste ist lange Zeit, einzeln zu sein, einzeln zu empfinden, weder zu herrschen noch zu gehorchen, sondern allein zu sein! Es ist die erste Strafe, verurtheilt zum ‚Individuum‘. / Das Machtgefühl ruft immer einen neuen Wettkampf hervor und Wechsel des Herrschers und des Eigenthums. / ‚Gedankenfreiheit‘ war das Unbehagen selber. / Wir empfinden Gesetz u. Einordnung als Zwang u. Einbuße: Jene aber empfanden den Egoism des Einzelnen als peinliche Sache, als eine gelegentli-

che Noth. Lieber nachspringen! Auch der Herrschende suchte sich durch die Deutung des Zufalls u. durch Geister-Winke abhängig zu machen. Der Frevel gieng gegen den Geschmack. Alles Individuelle ist böse, ist Wahnsinn! – Die christl[iche] Moral hat gesiegt als Atavismus!“ Bemerkenswerterweise kommt der herdenmoralische Atavismus (zum Atavismus-Begriff vgl. NK FW 10) des Christentums, den unter Verweis auf Spencer 1879 und Roskoff 1880 übrigens auch die oben erwähnte Aufzeichnung NL 1880, 1[105], KSA 9, 28, 17 f. herstellt („Bei den Christen herrschen noch alle jene Vorstellungen wie bei den Wilden“), in FW 117 überhaupt nicht mehr zur Sprache; stattdessen wird darin die ‚heutige‘ Herrschaft einer vom alten Herdengewissen völlig abgelösten Individual-Moral substruiert (vgl. NK 476, 4 f.).

Ähnlich zur Formulierung in 475, 26–29 vgl. das Notat 255 aus dem Werkentwurf NL 1882, 3[1], KSA 10, 83, 18 f.: „Ursprünglich Heerde und Heerden-Instinkt; das Selbst als Ausnahme, Unsinn, Wahnsinn von der Heerde empfunden.“

475, 23 *Gedankenfreiheit*] Zum ‚aufklärerischen‘ – und deshalb in Bezug auf die hier gemeinten Urzustände der Menschheit seltsam anachronistisch wirkenden – Begriff der „Gedankenfreiheit“, die N. in der oben zitierten ‚Vorstufe‘ noch zitathaft in Führungszeichen gesetzt hat, vgl. etwa Schillers Tragödie *Don Karlos*, in der Marquis Posa König Philipp II. auffordert: „Geben Sie / Gedankenfreyheit.“ (V. 3215 f.; Schiller 1822–1826, 5, 183) Der Ausdruck „Gedankenfreiheit“ findet sich bei N. laut eKGWB nur an drei Stellen: im vorliegenden Text, in M 242 (dort freilich abschätzig als „schwächste[] Dosis“ von „Unabhängigkeit“ bezeichnet; KSA 3, 202, 20 f.) sowie bereits in einem Brief an Malwida von Meysenbug vom 25. Oktober 1874 (KSB 4/KGB II 3, Nr. 398, S. 269, Z. 41).

475, 24 f. *Während wir Gesetz und Einordnung als Zwang und Einbusse empfinden*] Es stellt sich die Frage, wer sich hinter dem „wir“ von FW 117 verbirgt, das sich im letzten Satz erneut zu Wort meldet (vgl. NK 476, 4 f.). Durch den im Text exponierten Damals-Heute-Gegensatz wird zwar suggeriert, dass es sich bei dem Wir um die ‚heutigen‘ Menschen (in der europäisch geprägten Welt) insgesamt handelt. Doch lässt sich die hier vorgetragene These für diese wohl kaum generalisieren. Sie konfligiert denn auch merklich mit der vorangehenden Behauptung, „alle unsere Rechtslehrer“ erachteten das Verantwortlichkeitsgefühl des Subjekts „für Das, was man will und thut“, als die überzeitliche „Quelle des Rechts“ (475, 15–18). Zwar ist das Verständnis des Rechts als „Zwang“ in der kantianisch geprägten Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts tatsächlich geläufig, doch nicht im Sinne einer „Einbusse“, sondern vielmehr eines Garants von individueller Freiheit. Vgl. § E der „Einleitung in die Rechts-

lehre“ in Kants *Metaphysik der Sitten*, der unter dem Lehrsatz steht: „Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.“ (AA VI, 232) N. hätte sich darüber in den Abschnitten „Recht und Zwang“ sowie „Das enge und weite Recht“ bei Fischer 1860, 186–189 informieren können. Auch Friedrich Carl von Savigny (1779–1861), der Begründer der Historischen Rechtsschule, der von seinem Studienfreund Friedrich von Leonhardi als „Kant in der Rechtsgelehrsamkeit“ (Stoll 1927, 54) bezeichnet wurde, vermittelte zwischen Zwang und Freiheit: „Allerdings liegt es sehr nahe, Zwang und Freiheit als einander ausschliessende Zustände anzusehen, mithin die Freiheit schlechthin zu verneinen, da, wo Zwang vorhanden ist. Dennoch müssen wir bey genauerer Betrachtung diese Ansicht gänzlich aufgeben. Mit den spekulativen Schwierigkeiten des Freyheitsbegriffs haben wir im Rechtsgebiet Nichts zu schaffen; uns berührt blos die Freyheit in der Erscheinung, das heisst die Fähigkeit, unter mehreren denkbaren Entschlüssen eine Wahl zu treffen. Daß aber diese Fähigkeit bei dem Gezwungenen [...] wahrhaft vorhanden ist, kann nicht bezweifelt werden.“ (Savigny 1840, 102) Siehe dazu auch die in NK 475, 14–18 zitierte *Lehre vom Zwange* von Schlossmann 1874, bes. 119–134.

Das in FW 117 sprechende Wir schließt also zumindest solche zeitgenössischen „Rechtslehrer“ aus, die das Gesetz zwar als „Zwang“, aber keineswegs als „Einbusse“, sondern vielmehr als Bedingung von Freiheit empfinden (auch wenn der Text dies verschweigt). Der Eindruck entsteht, dass bei dem Wir eher an einen sich im *Pluralis auctoris* an gleichgesinnte Leser sich wendenden ‚Outlaw‘ zu denken ist, der sich selbst nicht als nur bedingt freies, sondern als absolut freies Individuum, als Nicht-Herdenmensch versteht und wohl sogar mit dem unmittelbar im Anschluss genannten „Egoismus“ (475, 25) liebäugelt.

475, 25–476, 4 empfand man ehemals den Egoismus als eine peinliche Sache, als eine eigentliche Noth. [...] Damals hatte der „freie Wille“ das böse Gewissen in seiner nächsten Nachbarschaft: und je unfreier man handelte, je mehr der Herden-Instinct und nicht der persönliche Sinn aus der Handlung sprach, um so moralischer schätzte man sich. Alles, was der Heerde Schaden that, sei es, dass der Einzelne es gewollt oder nicht gewollt hatte, machte damals dem Einzelnen Gewissensbisse – und seinem Nachbar noch dazu, ja der ganzen Heerde!] Dieser Passus verweist auf Überlegungen zur Entstehung des Gewissens in Paul Rées Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877), deren Thesen hier allerdings geradezu umgekehrt werden – zumindest was die zeitliche Reihenfolge der beschriebenen oder behaupteten Entwicklung betrifft. Auch Rée betrachtet zwar die Gewissens-Genese kulturgeschichtlich, indem er frühere und

spätere Stufen im Zivilisationsprozess unterscheidet; er hält jedoch im Gegensatz zur Sprechinstanz von FW 117 dafür, dass das „Unegoistische“ erst vergleichsweise spät in der Menschheitsgeschichte mit „der Vorstellung des Lobenswerthen“ verbunden worden und als solches noch in der Gegenwart dominant ist: „das Unegoistische ist, schon ein Erbtheil unserer thierischen Vorfahren, angeboren. Die Vorstellung seiner Löblichkeit aber hat sich auf einer bestimmten Kulturstufe entwickelt und ist den Einzelnen dann, wie noch jetzt, im Laufe ihres Lebens zur Gewohnheit geworden.“ (Rée 1877, 23) Komplementär dazu habe sich die „Kennzeichnung“ des Egoismus „als schlecht, als tadelnswerth [...] zugleich mit dem Lobe des Unegoistischen entwickelt, und ist dann durch Gewohnheit mit dem egoistischen Trieb verbunden worden“ (ebd.). Dementsprechend geht Rée davon aus, dass das schlechte Gewissen nicht etwa in der frühen Menschheitsgeschichte, sondern erst ‚heute‘ gemeinhin als ‚Nachbar‘ der Willensfreiheit erscheint: „Gewöhnlich heften sich Gewissensbisse also an die einzelne Handlung und erhalten ihren Stachel durch die unüberlegte Voraussetzung der Freiheit des Willens.“ (Ebd., 35) Da Rée indes die Willensfreiheit für eine Illusion hält, fügt er hinzu: „Somit beruhen sie [die gewöhnlichen Gewissensbisse] auf einem Irrthum.“ (Ebd.)

Eine gewisse interne Spannung ergibt sich in der zu kommentierenden Passage zwischen der Feststellung, „der ‚freie Wille‘“ habe „[d]amals [...] das böse Gewissen in seiner nächsten Nachbarschaft“ gehabt, und der anschließenden Behauptung, die „Gewissensbisse“ seien in jener Zeit verursacht worden durch Handlungen des Einzelnen, die „der Herde Schaden“ zufügten, unabhängig davon, ob „der Einzelne es gewollt oder nicht gewollt hatte“. Letztere Aussage lässt den (freien) Willen in Bezug auf jenes „Damals“ ja als völlig irrelevant erscheinen, was überdies im Einklang mit dem Anfang des Abschnitts steht, wo die auf der Handlungsfreiheit des Willens beruhende Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine Taten als moderne Erfindung charakterisiert wurde.

Dass in der Frühgeschichte der Menschheit dagegen nur das Resultat für die Herde, nicht aber der Wille bzw. die Absicht des Einzelnen ausschlaggebend war, erinnert abermals an Ausführungen aus Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft*, in denen es zwar nicht über den Gewissensbiss, sondern über die Strafe heißt, es gehe bei ihr in ‚primitiven‘ Gesellschaften stets nur darum, „dass eine Störung des ethnischen Gleichgewichts ausgeglichen wird, und dabei ist es gleichgültig, ob der Thäter seine That gewollt hat, oder ob er nur die zufällige Ursache des störenden Ereignisses war“ (Post 1880–1881, 1, 175; N.s. Unterstreichung). Ähnlich wie Rée verwirft auch Post die „Willensfreiheit“; seines Erachtens zeigen die von ihm erhobenen rechtsethnologischen Befunde, dass bei ‚primitiven‘ Völkern, die auch ein völlig unver-

schuldetes Vergehen des Einzelnen gegen die Gemeinschaft streng ahnden, „die Strafe etwas ganz Anderes [ist], als was sie nach unseren hergebrachten Strafrechtstheorien sein soll. Der Gedanke, dass der Verbrecher nicht gestraft wird, weil er etwas gewollt hat, sondern weil er etwas gethan hat, würde wahrscheinlich eine richtigere Basis für eine allgemeine Strafrechts-theorie sein.“ (Ebd., N.s Unterstreichung.)

475, 26–28 *Selbst sein, sich selber nach eigenem Maass und Gewicht schätzen – das gieng damals wider den Geschmack.*] In Cb1, 147 korrigiert aus: Selbst sein, sich selber nach eigener Macht und Gewicht schätzen – das ging damals wider den Geschmack.“ In Cb2, 147 Unterstreichung von „eigener Macht“.

476, 4 f. *Darin haben wir am allermeisten umgelernt.*] Zur Frage nach der Identität des sprechenden Wir siehe schon NK 475, 24 f. Dass „wir“ hinsichtlich des Herden-Instinkts und Herden-Gewissens gegenüber den beschriebenen Frühmenschen radikal „umgelernt“ hätten, passt zwar gut zu den vorangehenden Aussagen im Text über das Selbstgefühl des verantwortlichen, individuellen Willens und die Unlust des Einzelnen zur Unterordnung. Es spricht zugleich aber gegen eine Identifikation mit dem modernen europäischen Menschen überhaupt – zumindest, wenn man die gegenläufigen Diagnosen in anderen, thematisch verwandten N.-Texten aus demselben Zeitraum berücksichtigt. Vgl. etwa das nachgelassene Notat NL 1881, 11[130], das zwar ähnlich beginnt wie FW 117, jedoch eine Kontinuität anstelle der Differenz zwischen ‚Damals‘ und ‚Heute‘ betont: „Unsere Triebe und Leidenschaften sind ungeheuerere Zeiträume hindurch in Gesellschafts- und Geschlechtsverbänden gezüchtet worden (vorher wohl in Affen-Heerden): so sind sie als sociale Triebe und Leidenschaften stärker als individuelle, auch jetzt noch.“ (KSA 9, 487, 26–488, 1)

Dass die modernen Europäer noch immer Herden-Menschen und keine freie Individuen sind, sucht ebenfalls die Aufzeichnung NL 1881, 11[185] zu zeigen, in der es heißt: „Der Egoism ist etwas Spätes und immer noch Seltenes: die Heerden-Gefühle sind mächtiger und älter. Z. B. noch immer schätzt sich der Mensch so hoch als die Anderen ihn schätzen (Eitelkeit) Noch immer will er gleiche Rechte mit den Anderen und hat ein Wohlgefühl bei dem Gedanken daran, auch wenn er die Menschen gleich behandelt (was doch der Gerechtigkeit des *suum cuique* sehr zuwiderläuft!) Er faßt sich gar nicht als etwas Neues in’s Auge, sondern strebt sich die Meinungen der Herrschenden anzueignen, ebenfalls erzieht er seine Kinder dazu. Es ist die Vorstufe des Egoismus, kein Gegensatz dazu: der Mensch ist wirklich noch nicht mehr individuum und ego; als Funktion des Ganzen fühlt er seine Existenz noch am höchsten und am meisten gerechtfertigt.“ (KSA 9, 513, 16–28) Gegen Ende dieser Aufzeichnung meldet sich dann ebenfalls ein „wir“ zu Wort, das sich gegen

die Überzeugung ausspricht, „das seltene Individuum“ habe sich zu verstellen und „das Heerdengefühl zu erhalten“: „Wir glauben das nicht mehr – weil wir gesehen haben, daß der Hang zur Heerde so groß ist, daß er immer wieder durchbricht, gegen alle Freiheiten des Gedankens! Es giebt eben noch sehr selten ein ego!“ (Ebd., 514, 13 f. u. 16–20)

In FW 117 positioniert sich das sprechende Wir nicht so eindeutig – und vor allem nicht gegen seine eigene Zeit, die vielmehr geradezu als Epoche des Individualismus erscheint. Aber obwohl es an mehreren Stellen des Abschnitts suggeriert, stellvertretend für den modernen Menschen – das zu Beginn genannte „man“ (475, 14) – zu sprechen, lässt sich der Verdacht nicht ganz abweisen, dass es sich bei ihm vielleicht doch ‚nur‘ um einen Ausnahme-Menschen wie in NL 1881, 11[185] handelt.

118.

Wohlwollen.] Ausgehend vom cytologischen Theorem der Assimilation und Funktionalisierung einer ‚schwächeren‘ Zelle durch eine ‚stärkere‘ wird das „Wohlwollen“, das Menschen füreinander empfinden, als analoger Vorgang betrachtet. Zum „Wohlthun und Wohlwollen“ (384, 25) als Äußerungsformen eines Machtgefühls gegenüber Unterlegenen vgl. bereits FW 13. Auch die in FW 118 erfolgende ‚physiologische Reduktion‘ des Wohlwollens setzt ein binäres Modell voraus, dem zufolge das Wohlwollen ein asymmetrischer Affekt zwischen stärkeren und schwächeren Menschen ist, hält diesen aber in beiden Richtungen für möglich: Verlaufe die Wohlwollensrichtung vom Stärkeren zum Schwächeren, so werde der „Aneignungstrieb“ befriedigt, im umgekehrten Fall der „Unterwerfungstrieb“ (476, 12 f.). Die subversive Pointe von FW 118 besteht darin, das „Mitleid“ (476, 17) als gemeinhin für besonders tugendhaft geltende Form des Wohlwollens (eines Stärkeren gegenüber einem Schwächeren) als eine Gefühlsregung zu charakterisieren, welche ebenso viel oder wenig mit Tugend zu tun habe wie die funktionalisierende Assimilation einer Zelle durch eine andere. Der folgende Abschnitt FW 119 widmet sich daraufhin der genaueren Betrachtung des ‚Unterwerfungstriebes‘, ohne diesen jedoch namentlich zu erwähnen.

Inhaltliche Überschneidungen mit FW 118 weist der erste Absatz des Nachlass-Notats NL 1881, 11[134] auf, der allerdings noch nicht ausdrücklich von Zellen spricht und noch nicht den „Unterwerfungstrieb“ mit einbezieht: „Wenn wir die Eigenschaften des niedersten belebten Wesens in unsere ‚Vernunft‘ übersetzen, so werden moralische Triebe daraus. Ein solches Wesen assimiliert sich das Nächste, verwandelt es in sein Eigenthum (Eigenthum ist zuerst

Nahrung und Aufspeicherung von Nahrung), es sucht möglichst viel sich einzuverleiben, nicht nur den Verlust zu compensieren – es ist **habsüchtig**. So wächst es allein und endlich wird es so reproduktiv – es theilt sich in 2 Wesen. Dem unbegrenzten Aneignungstrieb folgt Wachstum und Generation. – Dieser Trieb bringt es in die Ausnützung des Schwächeren, und in Wettstreit mit ähnlich Starken, er kämpft d.h. er **haßt**, fürchtet, verstellt sich. Schon das Assimilieren ist: etwas Fremdes sich gleich machen, tyrannisieren – **Grausamkeit**.“ (KSA 9, 490, 22–491, 6) Lampert 2017, 309 f. verweist ferner auf die ‚Vorstufe‘ in M III 1, 11, die dem Wortlaut von FW 118 schon sehr nahe kommt: „Ist es tugendhaft, wenn eine Zelle sich in eine Funktion einer stärkeren verwandelt? Sie muß es; und ist es böse, wenn die stärkere jene assimiliert? Sie muß es, von sich aus ist es nothwendig, sie strebt nach überreichlich[em] Ersatz u. will sich regenerieren. So ist im Wohllwollen zu unterscheiden: der Aneignungstrieb und der Unterwerfungstrieb (Funktion sein wollen), je nachdem der Stärkere oder Schwächere (relativ zu etwas) Wohllwollen empfindet: Freude und Begehren sind hier zusammen, Freude und Begehrtwerdenwollen dort. – Mitleid ist wesentlich das Erstere, eine angenehme Regung des Aneignungstriebes, beim Anblick des Schwächeren.“ Zur Interpretation von FW 118 vgl. auch Higgins 2000, 59, Basu 2012, 160, Chouraqui 2014, 107 u. 250, Anm. 18.

476, 7–11 *Ist es tugendhaft, wenn eine Zelle sich in die Function einer stärkeren Zelle verwandelt? Sie muss es. Und ist es böse, wenn die stärkere jene sich assimiliert? Sie muss es ebenfalls; so ist es für sie nothwendig, denn sie strebt nach überreichlichem Ersatz und will sich regenerieren.*] Mit dem hier aufgerufenen cytologischen Theorem, das dazu dient, eine Analogie zum moralischen Phänomen des Wohllwollens und ferner des Mitleidens herzustellen, bewegt sich N. auf der Höhe der zeitgenössischen Zellbiologie. Die beschriebene Assimilation einer Zelle durch eine andere („stärkere“), in der jene sodann eine Funktion übernimmt, entspricht der zur Entstehungszeit von FW erstmals aufgekommenen Endosymbiontentheorie, die die evolutionäre Entstehung von Eucyten, d.h. komplexen Zellen mit abgegrenztem Zellkern, aus kernlosen Protocysten erklärt, welche mittels Phagocytose andere Einzeller aufgenommen, aber nicht verdaut, sondern als Symbionten eingeschlossen haben, so dass diese schließlich zu Zellorganellen werden konnten. Der seit 1882 als Privatdozent in Bonn lehrende Botaniker Andreas Franz Wilhelm Schimper (1856–1901) gilt mit seinem ebenfalls 1882 verfassten Aufsatz *Über die Entwicklung der Chlorophyllkörner und Farbkörper* als entscheidender Wegbereiter dieser Theorie. Weiter ausgebaut wurde sie ca. zwanzig Jahre später von dem russischen Evolutionsbiologen Constantin Mereschkowsky, der in seinem 1905 erschienenen Beitrag *Über Natur und Ursprung der Chromatophoren im Pflanzenreiche* die Entstehung

von Plastiden aus endosymbiontischen Cyanobakterien erklärte (vgl. Storch/Welsch/Wink 2013, 240). Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts konnte sich die Endosymbiontentheorie jedoch auf breiter Front durchsetzen. Noch heute dient sie zur Erklärung der Entstehung von Plastiden und Mitochondrien.

Die Fähigkeit von einzelnen Zellen, verschiedene Funktionen in verschiedenen organischen Aufgabenzusammenhängen zu übernehmen, stellt im Ausgang von Ernst Wilhelm Brückes Konzept der Zelle als Elementarorganismus (vgl. Brücke 1861) schon Karl Semper in seinem Buch *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* aus dem Jahr 1880 heraus, das N. besessen und durchgearbeitet hat: „Für jene tiefer liegenden, protoplasmareichen und sich vermehrenden, so recht eigentlich lebenden Zellen können wir Brücke's Ausdruck ‚elementare Organismen‘ sehr wohl anwenden. Da nun aber das Leben jedes einzelnen Organs die Summe der Einzelleben der in ihm enthaltenen lebenden Zellen ist, so leuchtet ein, dass jedes noch wachsende lebende Organ ohne Ausnahme in gewissem Sinne die Fähigkeit besitzen muss, nach solchen verschiedenen Richtungen hin umgebildet zu werden, wie sie durch die allgemeinen Eigenschaften der lebenden Substanz des Protoplasmas angedeutet werden. Abstract und paradox formulirt, hiesse der gewonnene Satz etwa so: aus jedem einzelnen lebenden Organ kann vermöge der ihm durch seine lebenden Zellen innewohnenden Eigenschaften jedes andere Organ werden.“ (Semper 1880, 1, 18, letzter Satz von N. mit Randstrichen markiert.)

Die Auffassung von Zellen als Mikro-Organismen, die von einem Willen zur Assimilation und Regeneration getrieben sind und miteinander um ihre Lebensbedingungen konkurrieren, vertrat wiederum Wilhelm Roux, in seinem (laut NPB 511 von N. erworbenen und mit Randstrichen versehenen, heute aber verlorenen) Buch *Der Kampf der Theile im Organismus*. Roux setzt eine „Lebenskraft“ – hier klingt noch das ältere Konzept der *vis vitalis* nach – von Zellen voraus, die durch „die Zufuhr von verschiedenen [Reizen] oder bloß einem besonderen Reiz erhöht“ werden kann (Roux 1881, 80 f.), und spricht (so die Überschrift von Kapitel II/2) geradezu von einem „Kampf der Zellen“, den er wie folgt beschreibt: „da von vorn herein nicht alle Zellen desselben Gewebes von vollkommen gleicher Lebenskraft sein werden, so muss in der Zeit, in welcher die Zellen eines Gewebes sich noch vermehren, ein Kampf der Zellen stattfinden; denn diejenigen Zellen, welche unter den vorhandenen Verhältnissen am günstigsten zur Vermehrung disponirt sind, werden sich rascher vermehren, als die anderen, und damit bei der Beschränktheit des Raumes den Nachkommen der anderen mehr oder weniger den Platz wegnehmen, also ihre weitere Ausbildung und Vermehrung hemmen. Die kräftigeren werden also eine grössere Zahl Nachkommen liefern, als die schwächeren.“ (Ebd., 88) Das Phänomen der Funktionalisierung einer Zelle durch eine andere mittels Phagocytose erwähnt Roux jedoch noch nicht.

476, 12 *im Wohlwollen*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „ein Wohlwollen“; in Cb2, 148 mit rotem Randstrich markiert.

476, 12 f. *den Aneignungstrieb und den Unterwerfungstrieb*] Während der „Aneignungstrieb“ laut eKGWB bei N. noch an zwei anderen Stellen vorkommt, nämlich in dem oben bereits zitierten Nachlass-Notat NL 1881, 11[134] sowie in der späten Aufzeichnung KGW IX 8, W II 5, 66, 26–28 = NL 1888, 14[142], KSA 13, 326, 8 f. („Der sog[enannte] Erkenntnißtrieb ist zurückzuführen auf einen Aneignungs- u Überwälti-gungstrieb“), handelt es sich beim „Unterwerfungstrieb“ um ein Hapax legomenon. Zwar nicht dem Wort, wohl aber der Sache nach thematisiert den vorliegenden „Aneignungstrieb“ auch FW 192.

476, 13 f. *der Stärkere oder der Schwächere*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „der Stärkere oder Schwächere“.

476, 15 *Etwas*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „etwas“.

476, 16 *beisammen*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „zusammen“.

476, 17 f. *Mitleid ist wesentlich das Erstere*] Erscheint hier das „Mitleid“, dem damit sein Status als Tugend gänzlich abgesprochen wird, als Äußerung des Unterwerfungstriebes eines Stärkeren gegenüber einem Schwächeren, so wurde das Mitleid in FW 13 als „das angenehmste Gefühl bei Solchen“ charakterisiert, „welche wenig stolz sind und keine Aussicht auf grosse Eroberungen haben“ (386, 1–3) – also gerade nicht bei den Menschen des starken Machtgefühls.

476, 19 f. *wobei noch zu bedenken ist, dass „stark“ und „schwach“ relative Begriffe sind*] Die Relativität bzw. Relationalität der Begriffe „stark“ und „schwach“, ihr Aufeinanderbezogensein, zeigte sich indirekt schon vorher im Text an den komparativischen Formulierungen über den aneignenden „Stärkeren“ und den sich unterwerfenden „Schwächeren“. Der Stärkere ist nur der Stärkere gegenüber einem Schwächeren; gegenüber einem noch Stärkeren ist er selbst der Schwächere. Dass selbst der in einer Hinsicht Starke in anderer Hinsicht schwach und entsprechend auch der Schwache in bestimmter Hinsicht stark sein kann, scheint der folgende Abschnitt zeigen zu wollen, indem dort umgekehrt dem Unterwürfigen, Sichfunktionalisierenden „eine überschüssige Kraft“ (476, 23), dem Aneignenden, Aufnehmenden aber eine Schwäche zugesprochen wird.

119.

Kein Altruismus!] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 28: „Ich sehe an manchen M[enschen] eine überschüssige Lust und Kraft, Funktion zu sein, sie haben die Witterung, wo es etwas für sie zu thun giebt und drängen sich dorthin.

Sie sind sehr nützlich, auch "Dazu gehören jene" Frauen, die sich in die Funktion eines Mannes verwandeln, welche an ihm gerade schwach entwickelt ist (seine Politik oder sein Geldbeutel oder seine Geselligkeit werden.) Ist das aber Atruismus? Es ist die Art solcher Wesen, am besten selber zu leben: sonst sind sie ärgerlich, gereizt u. fressen sich auf." FW 119 knüpft an die Reflexion des vorangehenden Abschnitts an, indem er den dort thematisierten „Unterwerfungstrieb“ (476, 13) auf der Seite des „Schwächeren, der Function werden möchte“ (476, 17), eigens, wenn auch nicht unter diesem Namen in den Blick nimmt. Mündete FW 118 in eine Betrachtung des Mitleids als „angenehme Regung“ des Stärkeren „beim Anblick des Schwächeren“ (476, 18 f.), so liegt der Fokus nun auf der Selbstfunktionalisierung einer Person im Dienste einer anderen. Die vom Titel angezeigte Pointe besteht darin, dass es sich hierbei nicht um eine altruistisch, sondern letztlich um eine egoistisch motivierte ‚Aufopferung‘ handle, die in Wahrheit gerade der Selbsterhaltung dient. Die Relativität der Begriffe ‚stark‘ und ‚schwach‘, von der am Ende von FW 118 die Rede war, verdeutlicht der vorliegende Text, indem den Sichfunktionalisierenden nun nicht mehr Schwäche, sondern eine „überschüssige Kraft und Lust“ (476, 23) zugeschrieben wird, die sich Eigenschaften zunutze zu machen weiß, die am ‚starken‘ Gegenüber „schwach entwickelt“ (476, 27) sind. Zum – scheinbaren – Altruismus vgl. auch NK 391, 6–8 u. NK 393, 22–33. Interpretationsansätze zu FW 119 bieten u. a. Düsing 2009, 294 u. 2011, 251, Reginster 2012, 176 f. u. 2015, 279, Stegmaier 2012b, 164 u. 2016c, 247 und Meyer 2019a, 207.

476, 29–32 *Solche Wesen erhalten sich selber am besten, wenn sie sich in einen fremden Organismus einfügen; gelingt es ihnen nicht, so werden sie ärgerlich, gereizt und fressen sich selber auf.*] Das Sicheinfügen eines Wesens „in einen fremden Organismus“ erscheint hier geradezu als Existenzbedingung der scheinbaren Altruisten, ohne deren Erfüllung sie schließlich zur Autophagie getrieben werden, was nahelegt, dass sie sich im anderen Fall vom „fremden Organismus“ ernähren. In Rudolf Virchows *Vorlesungen über die Pathologie* von 1871 heißt es am Ende in ähnlicher Wortwahl „über den sogenannten Parasitismus der Neubildungen“ (Virchow 1871, 1, 545): „Wandert ein mobilisiertes Bindegewebskörperchen aus und siedelt es sich an einem anderen Orte an, so verhält es sich nahezu, wie ein Entozoon [Endoparasit], welches in den Körper eingewandert ist, und es kann seine neue Existenz, wie das Entozoon, nur begründen, indem es sich parasitisch von der Nachbarschaft ernährt. Aus dieser Analogie erklärt es sich, dass ein Entozoon, wie ein Theil des Körpers selbst, sich einem fremden Organismus einfügen kann“ (Virchow 1871, 1, 546). Erschien das Verhältnis von ‚aneignendem Starken‘ und ‚unterwürfigem Schwachen‘ in FW 118 noch als beidseitige „Freude“ (476, 14 u. 16) bereitende Symbiose, so stellt sich der vermeintliche „Altruismus“ in FW 119 schon eher

als Parasitismus dar. Dies nicht zuletzt deshalb, weil das funktionale Einspringen in die Schwachstelle eines anderen „Organismus“ – wie „Geldbeutel“, „Politik“ oder „Geselligkeit“ (476, 28 f.) – auf Kosten des ‚Wirts‘ zu gehen scheint.

476, 29 f. am besten] In Cb1, 148 korrigiert aus: „am Besten“.

120.

Gesundheit der Seele.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen in M III 6, 6f. Die der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW vorangestellte Vorrede greift – insbesondere in den Abschnitten 2 und 3 – die Thematik des vorliegenden Abschnitts wieder auf, ebenso der vorletzte Text des neu hinzugekommenen Fünften Buchs FW 382, dessen titelgebendes Schlagwort von der ‚großen Gesundheit‘ in mehrfacher Hinsicht an das bereits in FW 120 Gesagte anknüpft.

Ausgangspunkt ist hier die ‚medizinethische‘ Denkfigur, wonach die Tugend als die im Titel genannte Seelen-Gesundheit zu verstehen sei. Gegen diese aus der Antike stammende Vorstellung argumentiert der Text, insofern sie in ihrer Pauschalität der bei N. vorausgesetzten ‚Ungleichheit‘ der Menschen nicht entspreche. Unter der Bedingung ihrer individualisierenden Abänderung zu „deine Tugend ist die Gesundheit deiner Seele“ wird die Formel jedoch ausdrücklich für „brauchbar“ gehalten (477, 5 f.). Um die Notwendigkeit dieser Abänderung zu begründen, wird in der zweiten Person Singular – in direkter Leseransprache – ein pluralistisches Gesundheitskonzept entfaltet, das zunächst die „Seele“ des Einzelnen zur Voraussetzung für den Zustand seines „Leibes“ erklärt (477, 12f.) und an die Stelle des bisherigen medizinischen Begriffs einer allgemeingültigen körperlichen „Normal-Gesundheit“ (477, 16) treten soll. Erst auf der Grundlage dieses veränderten Verständnisses körperlicher Gesundheit sei das Nachdenken über seelische Gesundheit bzw. Krankheit und deren Verschränkung mit so etwas wie Tugend sinnvoll möglich, wobei dann auch in dieser Hinsicht eine Pluralisierung oder Individualisierung stattfinden müsse, die zugleich zu einer Relativierung des Tugendbegriffs führt, indem für manche „Seele“ eine Tugend Ausdruck ihrer Gesundheit sei, die bei einer anderen als Krankheitssymptom zu werten wäre. Abschließend wird der Gesundheitsbegriff selbst noch relativiert, indem der Sprecher in rhetorischer Manier „die grosse Frage“ (477, 23) aufwirft, ob – sowohl körperliche als auch seelische – Gesundheit und Krankheit überhaupt strikt zu trennen sind und „ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil“ (477, 27) darstellt.

In M III 5, 13 findet sich eine ‚Vorstufe‘ zu FW 120, in der dieser letzte Schritt des Gedankengangs noch nicht angelegt ist. Zum Verhältnis von Ge-

sundheit und Krankheit bei N. bzw. in FW siehe Horn 1994, Raymond 1999b, Cherlonneix 2002a, Lee 2015 und Gödde/Zirfas 2016, 17 f., speziell zur „spiritual illness“ Neuhouser 2014 (weiterführende Literaturhinweise zum Themenfeld Medizin/Philosophie bei N. bieten NK 345, 12–15 u. NK 349, 7–10). Zur Interpretation von FW 120 vgl. Roth-Bodmer 1975, 66, Zibis 2007, 110, Faustino 2010, 224–228, Stegmaier 2016b, 47 f., Müller 2020b, 159 und Wienand 2020, 132–137.

477, 2–4 *Die beliebte medizinische Moralformel (deren Urheber Ariston von Chios ist): „Tugend ist die Gesundheit der Seele“* Ariston von Chios, der in der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts wirkte, gehörte als Schüler Zenons von Kition zur altstoischen Schule. Ariston wird bei N., abgesehen von FW 120 und den dazugehörigen Vorversionen, nur noch an einer anderen Stelle erwähnt, und zwar in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1874, 35[4], KSA 7, 809, 17 f., wo es heißt: „Ariston sagte – ein Bad und eine Rede, die nicht reinigen und säubern, sind zu nichts nütze.“ Eigene Schriften von ihm sind nicht überliefert. Dass „Ariston [...] die Tugend [...] als Gesundheit der Seele“ (Hirzel 1882, 482 f.) bezeichnete, hätte N. etwa in den *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften* des Leipziger Altphilologen Rudolf Hirzel lesen können. Eine Quellenangabe bleibt Hirzel jedoch schuldig – ebenso wie Eduard Zeller, der in seiner *Philosophie der Griechen* (vgl. Zeller 1852, 136 f.) diese „medizinische Moralformel“ gleichfalls Ariston zuschreibt. Mit Quellenangabe hinwiederum ist in Eduard Wellmanns 1873 erschienener Dissertationsschrift *Die Philosophie des Stoikers Zenon* zu lesen: „Ariston nannte [...] die tugend auch gesundheit der seele“ (Wellmann 1873, 24); Wellmann verweist hierfür (ebd., Anm. 76) auf Plutarch: *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* (*De virtute morali*): „Ἀρίστων δ' ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ /148/ ὑγίειαν ὠνόμαξε.“ (440d; Plutarch 1888–1896, 3, 147 f.) – „Aristo aus Chios nimmt gleichfalls dem Wesen nach nur Eine Tugend an, die er Gesundheit nennt“ (Plutarch 1827–1861, 30, 1371). (Auf diese Stelle verweist auch Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 176, Anm. 11; weniger pertinent erscheint dagegen der in KSA 14, 256 gegebene Quellenhinweis auf *Stoicorum veterum fragmenta I*, Fragment 359; dahinter verbirgt sich Seneca: *Epistulae morales* 94, 2–18 = Seneca 1852–1862, 3, 284–287, wo Ariston dahingehend referiert wird, dass die falschen Meinungen der Menschen Krankheiten der Seele seien.)

Tatsächlich begegnet die „medizinische Moralformel“, die Tugend und Seelengesundheit gleichsetzt, schon vor dem Stoiker Ariston, nämlich bei Platon, der sich ihrer an prominenter Stelle in der *Politeia* bediente und als ihr wahrer „Urheber“ gelten kann. Im IV. Buch verwendet er sie in ästhetischer Erweiterung: „Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια.“ (444 d–e; Platon 1852–1864, 4, 132) „Tugend also wäre, wie es scheint, eine Gesundheit und

Schönheit und gute Beschaffenheit der Seele, Schlechtigkeit aber (deren) Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche.“ (Platon 1853–1874, IV/2, 204; vgl. hierzu Ackeren 2003, 123 f. u. Horn 2017, 354) Walter Kaufmann findet es „odd that Nietzsche overlooked this“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 176, Anm. 11).

Die Vorstellung von der Tugend als Gesundheit der Seele hatte sich in der Neuzeit zu einem Topos verfestigt, auf dessen Herkunft aus der antiken Philosophie oft überhaupt nicht mehr verwiesen wurde, sondern den man kurzerhand für die christliche Ethik vereinnahmte. So schreibt beispielsweise Johann Caspar Lavater in seinen *Predigten über den Brief des heiligen Paullus an den Phileemon* über ‚den Christen‘: „Wo er also Tugend, wo er Gesundheit der Seele [...] erblickt – Da erblickt er sittliche Vollkommenheit“ (Lavater 1786, 138). Vgl. auch Johann Michael Sailers *Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rücksicht auf das Christenthum*: „Wie die Gesundheit des Leibes nicht im gesunden Auge besteht, nicht im gesunden Fuße, sondern im Beysammenseyn und in ungehinderter Zusammenstimmung aller körperlichen Kräfte zum Zwecke des körperlichen Wohlseyns: so ist die Tugend, als die Gesundheit der Seele, und als Zusammenstimmung aller menschlichen Kräfte zum Endzwecke unseres Hierseyns Ein Ganzes.“ (Sailer 1787, 1, 239) Noch zu N.s Zeit erfreute sich die „medizinische Moralförmel“ einiger Beliebtheit. Einen umfangreichen Essay widmete ihr beispielsweise der dänische Dichter Bernhard von Beskow (1796–1868), der 1869 auf Deutsch unter dem Titel *Die Gesundheit der Seele* erschienen war und in dem ebenfalls betont wird, „wie nahe Tugend und Gesundheit mit einander verwandt sind“ (Beskow 1869, 47).

477, 6–8 *Denn eine Gesundheit an sich giebt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definiren, sind kläglich missrathen.*] Erneut (kritisch) angesprochen wird dieser Definitionsversuch einer „Gesundheit an sich“ mit dem weiter unten ins Visier genommenen „Begriff einer Normal-Gesundheit, nebst Normal-Diät, Normal-Verlauf der Erkrankung“, wie er bei „unsren Medicinern“ anzutreffen sei (477, 16 f.). Eine solche ‚kläglich missratene‘ medizinische Normal-Definiton der (körperlichen) Gesundheit und ihrer Bedingungen konnte N. etwa in Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* antreffen, das er 1875 für seine Privatbibliothek erworben hatte. Darin wird der Begriff Gesundheit wie folgt erklärt: „geht der Stoffwechsel in der gehörigen Ordnung vor sich, dann erfreuen wir uns der Gesundheit. [...] / Gesundheit (d.i. das richtige Vorgehen des Stoffwechsels) kann nur mit Hülfe passender Nahrung, richtiger Blutbildung und Circulation, normaler Durchdringlichkeit der Haargefäßwände, zweckdienlicher Ernährungsflüssigkeit und regelmäßiger Neubildung und Mauserung der Gewebsbestandtheile (durch hinreichende Ruhe mit dem gehörigen Thätigsein wechselnd) erreicht werden.“ (Bock 1870, 296) Zu N.s weiteren medizinischen Lektüren vgl. NK 345, 12–15.

477, 8–12 *Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrthümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, was selbst für deinen Leib Gesundheit zu bedeuten habe.*] Dass die für jeden Einzelnen individuell zu bestimmende körperliche Gesundheit von seiner seelischen Verfassung abhängt, weist einerseits auf die Gedanken zur unauflösbaren Einheit von Leib, Seele und Geist in der Vorrede zur Neuauflage von FW 1887 voraus (vgl. bes. NK 349, 26–29). Andererseits hatte N. bereits Mitte Juli 1882 in einem Brief Erwin Rohde, in dem es um die erste Ausgabe von FW ging, über die autotherapeutische Funktion seines Schreibens ähnliche Reflexionen angestellt: „Wenn selbst meine leibliche Gesundheit zum Vorschein kommt, wem verdanke ich denn das? Ich war in allen Punkten mein eigener Arzt; und als einer, der nichts Getrenntes hat, habe ich Seele Geist und Leib auf Ein Mal und mit denselben Mitteln behandeln müssen. Zugegeben, daß Andere an meinen Mitteln zu Grunde gehen könnten: dafür thue ich auch nichts eifriger als vor mir zu warnen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226 f., Z. 29–36) Der zuletzt zitierte Satz passt gut zur Individualisierung der seelisch-leiblichen Gesundheit in FW 120, der zufolge auch die Grenzen zwischen Gesundheit und Krankheit, je nach Individuum, fließend sind; vgl. NK 477, 18–22.

477, 10 *Phantasmen*] Unter dem Lemma „**Phantasma**“ heißt es bei Petri 1861, 592: „ein Trug- oder Schreckbild, Luftgesicht, Gespenst“.

477, 12 f. *Somit giebt es unzählige Gesundheiten des Leibes*] Rückblickend lässt sich von hier aus schließen, dass der Sprecher entsprechend auch „unzählige“ Verfassungen der menschlichen Seele annimmt. Zum pluralistischen Verständnis von Gesundheit bei N., das ebenfalls FW Vorrede 3 voraussetzt, siehe NK 349, 16–350, 4. FW 382 kündigt schließlich von „einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegneren lustigeren, als alle Gesundheiten bisher waren“ (636, 1–3), womit die titelgebende „grosse Gesundheit“ (635, 30) gemeint ist, die ihrerseits ein multiples Gesundheitskonzept darstellt (hierzu NK 636, 11–14). Zu den „unzählige[n] Gesundheiten des Leibes“ vgl. Aurenque 2016.

477, 13 *je mehr*] In Cb1, 149 korrigiert aus: „jemehr“.

477, 13 f. *je mehr man dem Einzelnen und Unvergleichlichen wieder erlaubt, sein Haupt zu erheben*] Setzt man den Begriff des Einzelnen voraus, wie er in den vorangehenden Abschnitten von FW (siehe v. a. FW 116 u. 117) immer wieder in Anschlag gebracht wurde, so wäre hier nicht alle Menschen zu denken, sondern an exzeptionelle Individuen, an ‚höhere‘ oder ‚stärkere‘ Menschen, die sich von der ‚Herde‘ absetzen. Die Formulierung „wieder erlaubt“ legt nahe,

dass solche Individualität einst erlaubt gewesen, dann aber verboten worden sei – ein Verbot, dass sich augenscheinlich noch bis in die Sprechgegenwart hineinzieht, dessen Abschaffung sich für den Sprecher aber schon ankündigt oder die er zumindest selbst herbeizuführen bestrebt ist, was durch die auf ein „dann erst“ (477, 18) zielende Zukunftsausrichtung der folgenden Äußerungen Bestätigung erhält. Vgl. dagegen aber im näheren Umfeld den Abschnitt FW 117, wo das sprechende Wir das Individualitäts-Verbot weit in die menschheitsgeschichtliche Frühzeit zurückdatiert und „heut zu Tage“ (475, 14) bereits den Einzelnen obenauf sieht.

477, 14 *erlaubt, sein*] Komma in Cb1, 149 eingefügt.

477, 14 f. *je mehr man das Dogma von der „Gleichheit der Menschen“ verlernt*] Dieses zu verlernde „Dogma“ wird in N.s Texten wiederholt (ablehnend) aufgerufen und vor allem auf die Französische Revolution und deren Losung „Liberté, Égalité, Fraternité“ („Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“) zurückgeführt. Vgl. hierzu NK FW Vorspiel 41; speziell zur (Un-)gleichheit NK 374, 2 u. NK 377, 7 f. In FW kommt die Formel „Gleichheit der Menschen“ wortgleich nur noch an einer anderen Stelle vor, nämlich in FW 18, und zwar im Kontext der Sklaven-Thematik: Dort wurden „wir [modernen Menschen], gewöhnt wie wir sind an die Lehre von der Gleichheit der Menschen“ (389, 22 f.), mit den müßigen antiken Philosophen kontrastiert, die sich stolz von (allen anderen Menschen als ihren) Sklaven unterschieden. Zum ersten Mal begegnet die „Gleichheit der Menschen“, die N. gern in zitierend-distanzierende Anführungszeichen setzt, in NL 1880, 1[98], KSA 9, 27, 21 im Zusammenhang mit dem englischen Utilitaristen Herbert Spencer, der bei N. oft als Feindbild erhalten muss: „Spencer setzt immer ‚Gleichheit der Menschen‘ voraus.“ Im unmittelbaren Entstehungsumfeld der Erstausgabe von FW spricht NL 1881, 11[274], KSA 9, 547, 4 f. von „solche[n] Phantasmen wie ‚Gleichheit der Menschen‘“, hält diese also für eine Vorstellung, die nicht der Realität entspricht. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 48 wird „jene Lehre von der Gleichheit“ despektierlich als „moderne[] Idee‘ par excellence“ bezeichnet, die durch die blutige ‚Terrorherrschaft‘ während der Französischen Revolution aber immerhin „eine Art Glorie und Feuerchein“ erhalten habe (KSA 6, 150, 29–31).

477, 16 *Normal-Diät*] „Normal“: „regelrecht, musterhaft“ (Petri 1861, 530); „Diät“ hier nicht (nur) im engeren Sinne von „Kost“ bzw. „Krankenkost“, sondern allgemeiner als „Lebensordnung, Gesundheitspflege“ (ebd., 246).

477, 18–22 *Und dann erst dürfte es an der Zeit sein, über Gesundheit und Krankheit der Seele nachzudenken und die eigenthümliche Tugend eines Jeden in deren Gesundheit zu setzen: welche freilich bei dem Einen so aussehen könnte wie*

der Gegensatz der Gesundheit bei einem Anderen.] Die für den Zeitpunkt nach der allgemeinen medizinischen Anerkennung eines physischen ‚Gesundheitspluralismus‘ angekündigte sinnvolle Reflexion auf psychische Gesundheit sowie deren Zusammenhang mit Tugend(en) relativiert vollends den Gegensatz von Gesundheit und Krankheit sowie damit implizit auch von Tugend und Untugend, indem deren äußere Erscheinungsbilder dem Gesagten zufolge ineinander übergehen können. Die Gesundheit und Tugend des Einen kann demnach die Krankheit und Untugend eines Anderen sein. Ihre Unterscheidbarkeit sei allein durch die Berücksichtigung der jeweiligen Verfassung des Individuums möglich. In FW 19 wird die hiermit behauptete ‚medizinische Ungleichheit‘ der Menschen in anderer Hinsicht schon vorausgesetzt, wenn es dort über die unterschiedliche Wirkung von giftigen bzw. stärkenden Substanzen auf schwache bzw. starke Naturen heißt: „Das Gift, an dem die schwächere Natur zu Grunde geht, ist für den Starken Stärkung – und er nennt es auch nicht Gift.“ (390, 15–17)

477, 22–29 *Zuletzt bliebe noch die grosse Frage offen, ob wir der Erkrankung entbehren könnten, selbst zur Entwicklung unserer Tugend, und ob nicht namentlich unser Durst nach Erkenntniss und Selbsterkenntniss der kranken Seele so gut bedürfe als der gesunden: kurz, ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit sei.] Insbesondere der Schlusspassus weist auf Vorstellungen voraus, die im späteren Schaffen N.s noch mehr in den Vordergrund treten, wie sich auch an den mit der Neuausgabe von FW 1887 hinzugekommenen Werkteilen zeigt. Breiter ausgeführt und vor allem auf die eigene Lebensgeschichte von „Herrn Nietzsche“ (347, 2) bezogen wird der Gedanke, dass Gesundheit und Krankheit unauflösbar zusammengehören, Gesundheit ohne Krankheit nicht zu haben ist, in FW Vorrede, die sich zentral mit „dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie“ (347, 4f.) beschäftigt und dabei festhält: „Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist?“ (350, 2–4) Vgl. auch „die grosse Gesundheit“ im vorletzten Abschnitt des Fünften Buchs FW 382, von der es heißt, sie sei „eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!“ (636, 11–14)*

121.

Das Leben kein Argument.] Vgl. die im Satzesatz korrigierte ‚Reinschrift‘ in M III 6, 86. Den sich aus der Überarbeitung ergebenden Titel (vgl.

NK 478, 3 f.) hat N. auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 87 notiert. Thematisch knüpft der kurze Abschnitt wieder an die Abschnitte zur problematischen, weil irrtümlichen Welt-Erkenntnis des Menschen vom Beginn des Dritten Buchs (FW 109–113) an. Er resümiert noch einmal zentrale Thesen aus diesen Texten und leitet damit über zu den folgenden beiden Abschnitten FW 122 und FW 123, die sich erneut ausdrücklich mit der „Erkenntnis“ beschäftigen. Anders als dann wieder in FW 122 spielt bei diesem Resümee die in den unmittelbar vorangehenden Abschnitten thematisierte Moral/Tugend im engeren Sinn keine Rolle mehr (vgl. aber den weit gefassten, bis in die empirische Wahrnehmung hineinreichenden Moralbegriff von FW 114): Die in FW 121 genannten und angezweifelte „Glaubensartikel“ (478, 1 f.) sind erkenntnistheoretischer bzw. epistemologischer Natur und vor allem aus FW 110–112 schon hinlänglich bekannt (vgl. die „irrtümliche[n] Glaubenssätze“ in 469, 10 f.) – ebenso wie das argumentative Muster ihrer Infragestellung: Zwar „hielte es jetzt Keiner aus“, ohne sie „zu leben“ (478, 2), doch damit sei nur ihre Lebensnotwendigkeit, noch keineswegs ihre Wahrheit bewiesen. Der Titel, der nahezu wortidentisch zu Beginn des letzten Satzes wiederholt wird – „Das Leben ist kein Argument“ (478, 3) – gewinnt von hier aus seinen spezifischen Sinn. Demzufolge ist das Leben kein Argument für die objektive Gültigkeit der Annahmen, die zu seiner Aufrechterhaltung (zumindest für den Menschen, so wie er „jetzt“ organisiert ist) nötig sind.

Zu FW 121 vgl. auch Flemming 1914, 12, Behler 1985, 90 f., Spiekermann 1992, 215, Belliotti 1998, 16, Higgins 2000, 109, Zichy 2002, 21, Gori 2010, 123 f., Ponton 2018, 105, und Saarinen 2019, 149. Zu Thomas Manns produktiver Rezeption von FW 121, der in seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) schreibt: „Für den Radikalen ist das Leben kein Argument“ (Mann 2001 ff., 13/1, 617), vgl. Schwingenschlögl 2020, bes. 154–158.

477, 31–478, 1 *Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können – mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen* [Zur Zurechtmachung der Welt als wissenschaftliche Anthropomorphisierung, mit der „wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde“, vgl. schon die entsprechenden Äußerungen aus FW 112: „Wir operieren mit lauter Dingen, die es nicht giebt, mit Linien, Flächen, Körpern [...]. Ursache und Wirkung: eine solche Zweierheit giebt es wahrscheinlich nie“ (473, 1–8).

478, 2 *Keiner*] In Cb1, 150 korrigiert aus: „keiner“.

478, 3 f. *Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Das Leben beweist nicht Wahrheiten, sondern Bedingungen des Lebens: und unter diesen könnte der Irrthum sein!“ (Ausrufezeichen nicht korrigiert.) FW 110 äußert sich im Ein-

gangssatz dezidiert(er) in dieser Richtung, wo uralte „Irrthümer“ des menschlichen Intellekts „als nützlich und arterhaltend“ bezeichnet werden (469, 7f.; allerdings behauptet dieser Abschnitt schließlich, im Verlauf der menschlichen Entwicklungsgeschichte habe auch der entgegengesetzte „Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen“; 471, 12f.). Dass ohne den „Hang [...] zu irren“ überhaupt „keine lebenden Wesen erhalten sein“ würden (472, 9–11), statuiert FW 111. Vgl. auch noch den Schlusssatz von JGB 4: „Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Werthgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.“ (KSA 5, 18, 16–20) Einer solchen Philosophie nähern sich insofern schon die entsprechenden Äußerungen in der Erstaussage von FW an.

122.

Die moralische Skepsis im Christenthum.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ des Textes weist diverse Korrekturen und Varianten auf (vgl. M III 6, 256 f.). KSA 14, 256 vermerkt diese zwar nicht, präsentiert aber folgende ‚Vorstufe‘: „Die große That des Christenthums ist die moralische Skepsis. Nun hat man auch die Skepsis auf seine religiösen Zustände auszudehnen. Und den Ton der Anklage und Verbitterung zu verlieren. Gegen Epictet sind wir voller geheimer Feinheiten und Einblicke: das Alterthum ist moralisch naiv. La Rochefoucauld setzt den Prozeß fort. (Vauvenargues trübt die Tendenz)“. (Handschrift in N V 4, 90; eine weitere ‚Vorstufe‘ findet sich in N V 7, 84.) Über jenen Hinweis auf den französischen Moralisten Vauvenargues (1715–1747), der in der Druckfassung keine Rolle mehr spielt, bemerkt Broisson 2009, 33, es entstehe der Eindruck, „als wäre Vauvenargues, durch eine gewisse Naivität, dem Altertum näher als Nietzsche selber“.

Offenbar ist dagegen der bei N. oft positiv erwähnte frühere Moralist François de La Rochefoucauld (1613–1680), der auch in der Druckfassung als historische Identifikationsfigur des Sprecher-Wir vorkommt, als Fortsetzer des christlichen Moralskepsis-Prozesses zu verstehen. Entstehungsgeschichtlich weist dies bis zu einer nachgelassenen Aufzeichnung vom September 1876 zurück. So lautet NL 1876, 18[21], KSA 8, 319, 13–17: „65. Das Christenthum und La Rochefoucauld sind nützlich, wenn sie die Motive des menschlichen Handelns verdächtigen: denn die Annahme von der gründlichen Ungerechtigkeit jedes Handelns, jedes Urtheilens hat grossen Einfluss darauf, daß der Mensch sich von dem allzuheftigen Wollen befreie.“ Diese Notiz kann mithin schon als frühe Keimzelle für den Titel und den Eingangssatz von FW 122 gelten, wonach

„das Christenthum [...] einen grossen Beitrag zur Aufklärung gegeben“ habe, da es „die moralische Skepsis auf eine sehr eindringliche und wirksame Weise [lehrte]: [...] es vernichtete in jedem einzelnen Menschen den Glauben an seine ‚Tugenden‘“ (478, 7–11) – was in der ersten Texthälfte dann mit Blick auf die christliche ‚Überwindung‘ der antiken Moral näher ausgeführt wird.

Die Engführung von Christentum und moralischer Aufklärung/Skepsis (vgl. hierzu auch Willers 1988, 110 u. Sommer 2006, 264) erscheint freilich insofern bemerkenswert, als bei N. sonst oft beide in einem gegnerischen Verhältnis zueinander zu stehen kommen (so auch in FW; vgl. NK 478, 8). Bereits 1878 beschwört der Schluss von MA I 244 in diesem Sinne die kalte Skepsis der Wissenschaft als Regulativ gegen den glühenden christlichen Glauben herauf: „Man hat dem Christenthum [...] eine Ueberfülle tief erregter Empfindungen zu danken: damit diese uns nicht überwuchern, müssen wir den Geist der Wissenschaft beschwören, welcher im Ganzen etwas kälter und skeptischer macht und namentlich den Gluthstrom des Glaubens an letzte endgültige Wahrheiten abkühlt; er ist vornehmlich durch das Christenthum so wild geworden.“ (KSA 2, 204, 19–26) Auch das Nachlass-Notat NL 1880, 3[104] grenzt die Skepsis vom Christentum gerade ab, indem es behauptet, dass „die Römer“, die „im Glauben [...] skeptisch“ gewesen seien, „an den Christen anstößig“ fanden, was sie schon „an den Juden anstößig“ fanden, nämlich „die sogenannte Geistigkeit ihrer Religion [...] mit einem Gott, der sich nicht sehen lassen kann“ (KSA 9, 75, 24–76, 2).

Indes spricht FW 122 nicht von wissenschaftlicher oder religiöser Skepsis bzw. Aufklärung im Christentum, sondern ausdrücklich nur von dessen moralischer Skepsis, welche die menschliche Tugend und Unschuld – durch die Vorstellung von der tiefverwurzelten Sündhaftigkeit des Menschen, wie zu ergänzen wäre – radikal hinterfrage. Insofern wird das Christentum im vorliegenden Text zwar, was bei N. zunächst überraschen mag, positiv bewertet, aber dies bloß als erste Stufe eines historischen Prozesses fortschreitender Skepsis, der eben nicht nur zur Infragestellung antiker Tugendvorstellungen, sondern schließlich auch des Christentums selbst führt, wie sie das sprechende „wir“ gegen Ende des Abschnitts für sich beansprucht (vgl. 478, 22–27). Die letzte Aussicht, die er eröffnet, ist nicht von ungefähr das Aussterben der „Frommen des alten Glaubens“ (478, 30), deren typologische Beschreibung der Sprecher als seine ‚konservierende‘ Aufgabe betrachtet.

FW 122 wird in der Forschungsliteratur verschiedentlich gestreift; am Rande erwähnt den Abschnitt schon Beste 1913, 83, um zu belegen, dass N. das Christentum nicht nur mit „Schmähungen“ bedachte. Figal 1999, 177 f. hingegen bezieht den Abschnitt auf FW 125 und liest ihn als „eine nicht durch Tollheit übersteigerte und verzerrte Version“ des ‚Gottestodes‘, insofern sich hier

„die christliche Selbstprüfung [...] gegen sich selbst“ richte, was später in GM weiter ausgeführt werde (im Zusammenhang mit dem ‚Tod Gottes‘ vgl. auch Higgins 2000, 103 u. Franco 2011, 132f.). Neymeyr 2008, 1174 betont wiederum den „ironischen Unterton“ mit dem in FW 122 „antike Tugendapostel“ Erwähnung finden. Schief wiedergegeben wird der Sinngehalt des Textes von Schlette 2003, 67, der ihm entnehmen will, es sei dem „Juden- und Christentum“ nach N. darum gegangen, „die Tugenden der antiken Aristokratie als Sünde und moralische Niedrigkeit denunzieren und so deren politische Herrschaft delegitimieren zu können“. De facto spielt in FW 122 weder das Judentum noch die antike Aristokratie noch überhaupt politische Herrschaft eine Rolle. Seit-schek 2017, 159 verfehlt den Text ebenfalls, wenn er in Bezug auf dessen Eingangspartie (478, 7–15) meint, „diese Aussage“ zeige, „dass Nietzsches Kritik am Christentum ihren Ausgang in der griechisch-heidnischen Antike nimmt, in der es laut Nietzsche noch wahre, vom Christentum nicht verwässerte, Tugenden gab.“ Abgesehen vom methodisch fragwürdigen Kurzschluss zwischen der Sprechinstanz des Textes und dem empirischen Autor lässt sich die Vorstellung von ‚wahren Tugenden‘ in der Antike beim besten Willen nicht auf FW 122 beziehen. Der Abschnitt leitet eine Reihe von Texten ein, die sich im Dritten Buch dem Themenkomplex Religion/Christentum widmet und bis FW 153 reicht.

478, 8 *es lehrte*] Im Korrekturbogen stand: „und lehrte“; in Cb1, 150 „und“ unterstrichen und mit der Randnotiz „es?“ versehen.

478, 8 *moralische Skepsis*] „Skepsis“ hier nicht im spezifischen Sinn der antiken Philosophenschule (vgl. hierzu NK 470, 18–26), sondern in allgemeiner Bedeutung als „das Zweifeln, die Zweifelsucht“ (Petri 1861, 724); gemeint ist also das Zweifeln an der Moral. Zur „moralischen Aufklärung und Skepsis“ (377, 21) vgl. schon FW 5, wo allerdings „Christenthum“ (377, 8) und „Religion“ (377, 14) überhaupt auf der Seite ihrer „Gegner“ (377, 21) verortet wurden. In Gestalt der titelgebenden „Skeptiker der Moral“, allerdings noch ohne namentlichen Bezug auf das Christentum, taucht die moralische Skepsis bereits 1879 in MA II VM 71, KSA 2, 407, 19–25 auf. In der 1886 veröffentlichten Vorrede zu MA II beansprucht das auktoriale Ich dann schon hinsichtlich der Entstehungszeit von UB III, dass „ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin [war]“ (MA II Vorrede 1, KSA 2, 370, 12f.). Interessanterweise verlegt die nachgelassene Aufzeichnung NL 1880, 7[222], KSA 9, 363, 22–24 (vgl. KGW V 3, 890) die moralische Skepsis bereits bis in die Philosophie der griechischen Antike zurück: „Socrates’ Skepsis in Betreff alles Wissens um die Moral ist immer noch das größte [eKGWB: große] Ereigniß – man hat es sich aus dem Sinne geschlagen.“ FW 122 scheint sich

dies denn auch wieder aus dem Sinn zu schlagen, erscheint in diesem Text ja gerade die Antike der moralischen Skepsis des Christentums unterlegen.

478, 11 „Tugenden“:] In Cb1, 150 korrigiert aus: „Tugenden“;“.

478, 11–15 *es liess für immer jene grossen Tugendhaften von der Erde verschwinden, an denen das Alterthum nicht arm war, jene populären Menschen, die im Glauben an ihre Vollendung mit der Würde eines Stiergefechtshelden umherzogen.*] Zu den durch das ‚moralisch skeptische‘ Christentum unmöglich gemachten „grossen Tugendhaften“ der Antike werden im nächsten Satz exemplarisch die beiden (Spät-)Stoiker Seneca und Epiktet gezählt. Als Inspirationsquelle hierfür könnte N. Karl Prantls *Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie* (1854) gedient haben, die sich unter seinen Büchern erhalten hat und in welcher insbesondere der „Stoa“ ein „Bestreben nach praktischer Popularisierung“ zugeschrieben wird (Prantl 1854, 186).

Durch den im vorliegenden Passus ausgeführten Vergleich mit dem würdevollen Gebaren eines „Stiergefechtshelden“ ergibt sich zugleich ein Bezug zu dem späteren Text GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, in dem unter der Überschrift „Meine Unmöglichkeiten“ zu lesen ist: „Seneca: oder der Toreador der Tugend.“ (KSA 6, 111, 3 f.) Ein Toreador ist ein Stierkämpfer oder, wie es bei N. in einer Formulierung heisst, die nur an dieser Stelle bzw. in der ‚Vorstufe‘ in N V 7, 84 vorkommt, ein „Stiergefechtsheld[]“ („Stiergefecht“ war im 19. Jahrhundert noch geläufiger als ‚Stierkampf‘, vgl. Pierer 1857–1865, 16, 826–828; als eigene Wortbildung N.s listet Meyer 1914, 125 „Stiergefechtsheld“ auf). Von der an einen Stierkämpfer erinnernden Prahlerie des würdevollen „stoischen Weisen“ konnte N. bei Prantl 1854, 189 lesen, wo es über Seneca heisst, er habe seine Lehre von der „Moral in hohlen Declamationen voll pathetischer Uebertreibungen entwickelt“ und sich dabei „in tugendstolzen selbstgefälligen Phrasen“ ergangen, was denn auch gut dazu passe, dass für ihn „das Leben nur ein Schauspiel“ war.

478, 15–22 *Wenn wir jetzt, erzogen in dieser christlichen Schule der Skepsis, die moralischen Bücher der Alten, zum Beispiel Seneca's und Epiktet's, lesen, so fühlen wir eine kurzweilige Ueberlegenheit und sind voller geheimer Einblicke und Ueberblicke, es ist uns dabei zu Muth, als ob ein Kind vor einem alten Manne oder eine junge schöne Begeisterte vor La Rochefoucauld redete: wir kennen Das, was Tugend ist, besser!]* Zu Seneca, der bei N. nicht sehr oft, aber tendenziell in negativer Wertung vorkommt, vgl. schon FW Vorspiel 34, zu Epiktet NK 389, 29–390, 2, generell zur Stoa und ihren Tugendkonzepten, die in FW 12 bereits ausdrücklich thematisiert wurden, NK 383, 25–28 u. NK 383, 28–31. Die Tugendlehre Epiktets fasst Prantl 1854, 190 wie folgt zusammen: „der Mensch solle nur unterscheiden, was in seiner Gewalt sei, und was nicht, und er werde fin-

den, daß er nur den Willen in seiner Gewalt habe“. Eine derartige Vorstellung vom ‚freien Willen‘ wird in vielen Texten N.s seit den 1870er Jahren attackiert (zu Epiktet und der „Lehre vom freien Willen“ vgl. etwa NL 1880, 6[395], KSA 9, 298, 23–299, 4). Das durch die „Schule“ der christlichen ‚Moralskepsis‘ hindurchgegangene sprechende Wir in FW 122 vergleicht sein eigenes überlegenes Verhältnis zu den exemplarisch genannten antiken Tugend-Philosophen mit dem eines Greises zu einem Kind oder dem La Rochefoucaulds zu einer schwärmerischen jungen Frau.

Zu N. und La Rochefoucauld, der in FW nur an dieser Stelle namentlich erwähnt wird (siehe aber NK 415, 17 f. sowie NK FW 237), vgl. u. a. Donnellan 1979, Kruse 1984, 117–122, Faber 1986, Abbey 2015 u. Tuncel 2015/2016. La Rochefoucauld, der im vorliegenden Text folglich – zumindest vorübergehend – als Identifikationsfigur für die Sprechinstanz dient, hat bei N. seit der zweiten Hälfte der 1870er Jahre wiederholt Auftritte als scharfer Kritiker der Moral, der insofern verschiedentlich mit der christlichen ‚Tugendskepsis‘ assoziiert wird. Vgl. hierzu neben dem bereits im Überblickskommentar zu FW 122 zitierten Nachlass-Notat NL 1876, 18[21] auch NL 1876, 23[152], dessen hier zitierter Anfang ebenfalls als frühe ‚Vorüberlegung‘ zu FW 122 gelten kann: „Das Christentum sagt ‚es giebt keine Tugenden, sondern Sünden‘. Damit wird alles menschliche Handeln verleumdet und vergiftet, auch das Zutrauen auf Menschen erschüttert. Nun sekundirt ihm noch die Philosophie in der Weise La Rochefoucauld’s, sie führt die gerühmten menschlichen Tugenden auf geringe und unedle Beweggründe zurück.“ (KSA 8, 459, 19–24; vgl. auch noch NL 1880, 6[382], KSA 9, 295, 22–296, 4; NL 1883, 7[40], KSA 10, 255, 14–18; NL 1884, 25[84], KSA 11, 30, 25–31, 5; NL 1884, 25[178], KSA 11, 61, 6–8; NL 1886/87, 7[65], KSA 12, 319, 9–24; KGW IX 6, W II 2, 98, 2–8 = NL 1887, 10[57], KSA 12, 488, 9–14) In dieselbe Richtung zielt auch das vom „wir“ in FW 122 gegenüber der antiken Tugendlehre beanspruchte Besser-Kennen der Tugend.

Die pejorative Sicht auf die Moralskepsis im Christentum und bei La Rochefoucauld, die in NL 1876, 23[152] noch vorherrscht, ist freilich nicht zu übersehen, wenn hier auf ‚Verleumdung‘ und ‚Vergiftung‘ abgestellt wird. Und so erstaunt es denn auch nicht, dass in diesem Notat anschließend die der Antike zugeschriebene umgekehrte Perspektive als gleichfalls gültig verteidigt wird, indem der Sprecher eine Position ‚jenseits von Gut und Böse‘ einnimmt: „Da ist es eine wahre Erlösung zu lernen, daß es an sich weder gute noch böse Handlungen giebt, daß in gleichem Sinne wie der Satz des Christenthums auch der entgegengesetzte des Alterthums aufgestellt werden kann ‚es giebt keine Sünden, sondern nur Tugenden‘ d. h. Handlungen nach dem Gesichtspunkte des Guten (nur daß das Urtheil über gut verschieden ist).“ (KSA 8, 459, 24–30) Ähnlich (obwohl ohne Rekurs auf die antike Ethik) argumentiert noch eine

nachgelassene Aufzeichnung von 1882, die insofern ebenfalls enge Berührungspunkte mit FW 122 aufweist. Sie legt nahe, La Rochefoucauld als ‚unvollendeten‘ Moralskeptiker zu begreifen: „La Rochefoucauld blieb auf halbem Wege stehen: er leugnete die ‚guten‘ Eigenschaften des Menschen – er hätte auch die ‚bösen‘ leugnen sollen. / Wenn der moralische Skeptiker beim Mißtrauen gegen die Moral angelangt ist, so bleibt ihm noch ein Schritt zu thun – die Skepsis gegen sein Mißtrauen.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 67, 21–68, 1) Ein Selbstbezüglichwerden der mit dem Christentum und La Rochefoucauld assoziierten Skepsis ist als nächste und ‚gegenwärtige‘ Stufe des entwicklungsgeschichtlichen Prozesses, den FW 122 beschreibt, im anschließenden, vorletzten Satz des Abschnitts Thema. Die Sprechinstanz vollzieht damit den im zuletzt zitierten Notat geforderten „Schritt“ über die moralische Skepsis hinaus.

478, 20–22 *eine junge schöne Begeisterte vor La Rochefoucauld redete: wir kennen Das, was Tugend ist, besser!]* In Cb1, 150 korrigiert aus: „eine junge, schöne Begeisterte vor La Rochefoucauldt redeten: wir kennen das, was Tugend ist besser!“

478, 26 *das selbe]* In Cb1, 150 korrigiert aus: „dasselbe“.

478, 26 f. *haben: –]* In Cb1, 150 korrigiert aus: „haben –“.

478, 27 *wir kennen auch die religiösen Gefühle besser!]* Dieses „wir“ steht damit noch über der skeptischen Bewusstseinsstufe, die das „wir“ in der hiermit variierten Exclamatio „wir kennen Das, was Tugend ist, besser!“ (478, 21 f.) schon erklommen hatte.

478, 29 *Zeit, sie gut zu kennen und]* In Cb1, 151 korrigiert aus: „Zeit sie gut zu kennen, und“.

478, 29–31 *die Frommen des alten Glaubens sterben aus: – retten wir ihr Abbild und ihren Typus wenigstens für die Erkenntniss!]* Das 1887 mit der Neuausgabe von FW hinzugekommene Fünfte Buch kommt eingangs und am Ende hierauf zurück: nicht nur im zweiten Abschnitt FW 344 („Inwiefern auch wir noch fromm sind“), sondern vor allem auch im vorletzten Abschnitt FW 382, wo identifikatorisch eine „Seele“ geschildert wird, die „darnach dürestet, [...] aus den Abenteuern der eigensten Erfahrung“ zu wissen, wie es „einem Frommen [...] alten Stils“ zumute ist (636, 3–10).

123.

Die Erkenntniss mehr, als ein Mittel.] Das Komma im Titel wurde erst im Korrekturbogen eingefügt (vgl. Cb1, 151). Im gleichlautenden Titel der stark

überarbeiteten ‚Reinschrift‘ in M III 6, 56 f. und M III 6, 54 f. fehlt es noch. Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Auch ohne Leidenschaft der Erkenntniß würden die Wiss[enschaften] gefördert werden – aus amour-plaisir und amour-vanité, dann aus Gewohnheit, um ihrer Nützlichkeit halber, ja aus Langeweile von diesem und jenem. Es fehlen da die schrecklichen und heroischen Perspektiven.“ (N V 7, 145) Solche Perspektiven fehlen zwar auch im gedruckten Text, dafür aber wird die Argumentation, wie schon in der vergleichsweise ausführlichen ‚Vorstufe‘ in M III 4, 160, mit historischen Perspektiven angereichert.

Unter der – wie so oft bei N.s Texten – erst vom Schluss(satz) her voll verständlichen Überschrift, die einen eigenen Zweck der Erkenntnis in Aussicht stellt, geht es im Großteil des Abschnitts gerade nur um die Erkenntnis als Mittel: Während zwar auch die eingangs deiktisch („diese“) aufgerufene, schon aus FW 3 bekannte, gleichwohl als neuartig eingeführte „Leidenschaft der Erkenntnis“ (479, 3 f.) auf eine gewisse Selbstzweckhaftigkeit des Erkenntnisstrebens hindeutet, besteht das argumentative Ziel darin zu zeigen, dass und inwiefern „die Wissenschaft“ auch ohne jene Erkenntnisleidenschaft „gefördert werden“ würde (479, 4). Gemeint ist damit zunächst die staatliche Wissenschaftsförderung in der Sprechgegenwart (vgl. 479, 6–17), von der aus das sprechende Ich zurückblickt bis zur kirchlichen Wissenschaftsförderung während der Renaissance (vgl. 479, 17–480, 1) und schließlich bis zur Entstehung der Wissenschaft in der Antike (vgl. 480, 1–6). In dieser wissenschaftshistorischen Betrachtung argumentiert die Sprechinstanz für die jeweilige ‚Zweckdienlichkeit‘ einer Erkenntnis, die entweder der Neugierbefriedigung, dem Ruhm- und Broterwerb, mitunter sogar dem bloßen Zeitvertreib diene – oder aber, wie einstmals, der Religion bzw. der Tugend untergeordnet gewesen sei. Dass „die Erkenntnis“ (480, 7) sich aus ihrer untergeordneten Stellung zu befreien strebe, wertet der Schlusssatz als Novum – und kehrt damit kreisstrukturell zu Titel und Ausgangsthese des Textes zurück.

Auch dieser schwer zu fassende Abschnitt wurde von der bisherigen Forschung noch nicht eigens untersucht, sondern nur anzitierend herbeigezogen, um unterschiedliche, mal mehr, mal weniger mit dem Text zu vereinbarende Thesen über N.s Wissenschaftsverständnis bzw. über Bezüge zu anderen Abschnitten von FW und weiteren Werken zu belegen. Einige Beispiele aus der neueren Sekundärliteratur: Figal 1999, 178 vernimmt in der in FW 123 besprochenen „Leidenschaft der Erkenntnis“ einen Vorklang des „Willens zur Wahrheit“ aus GM III 27 (KSA 5, 409 f., bes. 409, 10 f. u. 410, 25 u. 29 u. 31; ähnlich auch schon Clark 1999, 195) und meint, in FW 123 sei folgendes Begründungsnarrativ „angedeutet“: „[D]as Lob der Wissenschaft, wie es traditioneller- und kirchlicherweise artikuliert wurde, führt schließlich dazu, daß die Erkenntnis

selbst zur ‚Leidenschaft‘ wird und mehr ist als ‚ein Mittel‘“. Brusotti 2012, 98 wiederum bezieht den Abschnitt auf den Wissenschafts-Entwurf in FW 7, um dessen Ausnahme-Charakter trotz der vorliegenden Rede von einer Erkenntnisleidenschaft zu bestätigen. Vgl. auch schon Brusotti 1997b, 426–428. Schacht 2015, 94 hingegen blickt von FW 123 aus auf FW 113 zurück sowie – wie bereits Figal – auf GM III voraus, kommt dabei aber zu dem abweichenden Befund, dass N. „certainly is inviting us here (in FW 123) to consider whether it might not be better, all things considered, for Wissenschaft to be pursued, and Erkenntnis sought and valued, as *means* rather than for their own sake – or at any rate, supplemented by other sorts of endeavor (for example, of an artistic nature, as he also was to suggest in that third Essay [sc. GM III]).“ Punktuell zu FW 123 vgl. auch Babich 2006a, 100 u. 102, Richardson 2012, 2005 und Ponton 2018, 236 f.

479, 2–11 *Auch ohne diese neue Leidenschaft – ich meine die Leidenschaft der Erkenntnis – würde die Wissenschaft gefördert werden: die Wissenschaft ist ohne sie bisher gewachsen und gross geworden. Der gute Glaube an die Wissenschaft, das ihr günstige Vorurtheil, von dem unsere Staaten jetzt beherrscht sind (ehedem war es sogar die Kirche), ruht im Grunde darauf, dass jener unbedingte Hang und Drang sich so selten in ihr offenbart hat, und dass Wissenschaft eben nicht als Leidenschaft, sondern als Zustand und „Ethos“ gilt.* Die beiden Eingangssätze stehen in mehrfacher Hinsicht in Spannung zueinander. Während der erste Satz die Neuartigkeit einer Erkenntnisleidenschaft herausstreicht, die für die Förderung der Wissenschaft aber keineswegs notwendig sei, wie deren bisherige Erfolgsgeschichte zeige, behauptet der zweite Satz nicht nur – was durchaus anderes besagt –, dass gerade das Fehlen bzw. die Seltenheit jener Leidenschaft die Voraussetzung für die ‚jetzige‘ staatliche Wissenschaftsförderung bilde. Vielmehr wirft der zweite Satz zugleich auf die vorangehende Novitätsthese ein zweifelhaftes Licht durch die Feststellungen, dass erstens „jetzt“ noch immer die „Wissenschaft nicht als Leidenschaft“ gelte (wo steckt also „diese neue Leidenschaft“?) und dass sich letztere zweitens zwar nur „selten“, aber folglich doch schon ein paar Mal in der Wissenschaft „offenbart“ habe (ganz so neu scheint sie also doch nicht zu sein). Offen bleibt dabei, weshalb denn überhaupt der „Glaube an die Wissenschaft“ durch jene Erkenntnisleidenschaft hätte ins Wanken gebracht werden können, und bei welchen historischen Persönlichkeiten sie sich ausnahmsweise schon gezeigt habe.

479, 3 f. *die Leidenschaft der Erkenntnis*] Vgl. NK 375, 17 f.

479, 7 f. *(ehedem war es sogar die Kirche)*] Vorgriff auf das in 479, 17–480, 1 präsentierte Beispiel der Wissenschaftsförderung durch Papst Leo X.

479, 10 *nicht*] Sperrdruckanweisung in Cb1, 151; rote Unterstreichung auch in Cb2, 151.

479, 11 „*Ethos*“] Vgl. Petri 1861, 298: „die Sitte, sittliche Gemüths- oder Sinnesart“.

479, 11–13 *Ja, es genügt oft schon amour-plaisir der Erkenntniss (Neugierde), es genügt amour-vanité, Gewöhnung an sie, mit der Hinterabsicht auf Ehre und Brod*] Dieser Passus schließt variierend an die N. bekannte (vgl. NL 1883, 7[77], KSA 10, 269, 24) Abhandlung *De l'amour* (1822) von Stendhal an (hierzu auch Brusotti 1997b, 427), die vermutlich von N.s Schwester Elisabeth als ‚unschickliches‘ Buch aus seiner Privatbibliothek entfernt wurde (siehe NPB 34). Vgl. Piazzesi 2010a, 375: „Dass Nietzsche [bei der Erkenntnis] an eine Form der Liebe denkt, zeigt sich in FW 123, wo er den Unterschied zwischen Erkenntnis als Mittel und Erkenntnis als ‚mehr, als ein Mittel‘ anhand von Stendhals Klassifikation der möglichen Formen der Liebe darlegt.“

Stendhal 1853, 1f. unterscheidet typologisch vier Liebesarten („*quatre amours différents*“), die bei ihm aber allesamt auf die geschlechtliche – nicht auf die ‚wissenschaftliche‘ – Liebe bezogen sind: „*amour-passion*“ (Liebe aus Leidenschaft), „*amour-goût*“ (Liebe aus Galanterie), „*amour physique*“ (Liebe aus Sinnlichkeit) und „*amour de vanité*“ (Liebe aus Eitelkeit). Der „*amour-plaisir*“, der in FW 123 auf die „*Erkenntniss*“ – welche sich durch die ergänzende Klammerbemerkung freilich bloß als „*Neugierde*“ entpuppt – bezogen wird, findet sich bei Stendhal nicht. Dafür aber bezieht schon er den „*amour-vanité*“ auf das auch bei N. damit verbundene Streben nach „*Ehre*“. Zu Beginn von Kapitel 36 („*De la pique d'amour-propre*“) schreibt Stendhal: „*La pique est un mouvement de la vanité*“ (Stendhal 1853, 105) – „Der Ehrgeiz ist eine Regung der Eitelkeit“ (Stendhal 1903, 115). Ausdrücklich grenzt Stendhal die Liebe aus Eitelkeit bzw. Ehrgeiz gegen die leidenschaftliche Liebe ab: „*La pique ne peut pas exister dans l'amour-passion*“ (Stendhal 1853, 106) – „Dieser Ehrgeiz darf in der Liebe aus Leidenschaft nicht vorkommen“ (Stendhal 1903, 117). Außerdem sei die durch Ehrgeiz geprägte Liebe aus Eitelkeit viel flüchtiger als die aus Leidenschaft: „*L'amour par pique passe en un moment, au contraire de l'amour-passion*.“ (Stendhal 1853, 106) – „Im Gegensatz zur Liebe aus Leidenschaft vergeht die Liebe aus Eitelkeit [Ehrgeiz] sehr schnell.“ (Stendhal 1903, 117) Dem mag zwar der Hinweis auf die „*Gewöhnung*“ des „*amour-vanité*“ an die „*Erkenntniss*“ bei N. entgegenstehen; von der „*Leidenschaft der Erkenntniss*“ (479, 3f.) grenzt hingegen auch FW 123 die eitle Erkenntnis-Liebe „mit der Hinterabsicht auf Ehre“ – auf wissenschaftlichen Ruhm bzw. soziale Anerkennung – scharf genug ab.

Dass der wissenschaftliche „*amour-vanité*“ nicht nur auf „*Ehre*“, sondern auch auf „*Brod*“ erpicht sei, verweist auf die topische Kritik an der ‚Brotgelehr-

samkeit', wie sie mit besonderer Vorliebe von Schopenhauer geäußert wurde (dem übrigens NL 1880, 6[381], KSA 9, 295, 18 f. seinerseits nur eine beschränkte Erkenntnisleidenschaft zugesteht). In Schopenhauers Abhandlung *Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie* beklagt er sich beispielsweise über die „Philosophieprofessoren, die damit ihr Brod verdienen“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 105), und in seiner Schmähchrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* heißt es noch drastischer, dass jene „Herren [...] die Ergründung der Wahrheit [...] nicht interessirt. Was sie hingegen interessirt, das sind ihre Gehalte, ihre Honorarlouisd'ors und ihre Hofrathstitel. Zwar interessirt sie auch die Philosophie: insofern nämlich, als sie ihr Brod von derselben haben“ (ebd., 198). Vgl. N.s Echo darauf in UB III SE 6, KSA 1, 398, 3–7: „Der Wahrheit wird gedient, wenn sie im Stande ist, zu Gehalten und höheren Stellungen direkt zu befördern, oder wenigstens die Gunst derer zu gewinnen, welche Brod und Ehren zu verleihen haben.“ Freilich handelt es sich um einen alten Topos der Gelehrten- bzw. Wissenschaftskritik, der bereits lange vor Schopenhauer und N. anzutreffen ist. So spottet etwa auch schon der frühaufklärerische Hallenser Jurist und Universalgelehrte Nicolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) über all jene, welche „die Gelehrsamkeit nach denen Brod-Körben abmessen“ (Gundling 1703, unpag. B; hierzu Kaufmann 2018a, bes. 161–163).

479, 13 sie,] Komma in Cb1, 151 eingefügt; roter Randstrich in Cb2, 151.

479, 14–17 es genügt selbst für Viele, dass sie mit einem Ueberschuss von Musse Nichts anzufangen wissen als lesen, sammeln, ordnen, beobachten, weiter erzählen: ihr „wissenschaftlicher Trieb“ ist ihre Langeweile.] Reflexionen über „Musse“/„Muße“ und „Müssiggehen“, „Müssiggang“/„Müßiggang“ begegnen im Denken und Schreiben N.s von der frühen bis zur späten Schaffensphase immer wieder (allerdings findet sich das Substantiv „Musse“ in den veröffentlichten Schriften zum letzten Mal in FW, danach ist nur noch von „Müssiggang“ die Rede). In FW sind insbesondere FW 6, FW 18, FW 42, FW 280 und FW 329 diesem Themenkomplex gewidmet. Zu Muße und Müßiggang bei N., über FW hinaus, vgl. Schäfer 2018 u. Krause 2021, 253–290. Im hier zu kommentierenden Passus wird zwar die Entstehung von Wissenschaft aus „einem Ueberschuss von Musse“ für möglich und wahrscheinlich gehalten, ironischerweise jedoch als schlechte Verwendung desselben dargestellt, insofern die genannten wissenschaftlichen Betätigungen dem bloßen Zeitvertreib zur Verhinderung von „Langeweile“ dienen sollen. Deshalb auch die distanzierenden Anführungszeichen um den ‚wissenschaftlichen Trieb‘, der gerade nicht der zuvor genannte ‚unbedingte Hang und Drang‘ (479, 8 f.) der Erkenntnisleidenschaft ist, mit dem der Sprecher sympathisiert. Zum ‚echten‘ Wahrheits- bzw. Erkenntnistrieb vgl. auch NK 471, 6–14.

Die Gelehrsamkeit „aus Langeweile“ thematisiert bereits Schopenhauer in der Einleitung zu seiner Vorlesung *Über das Studium der Philosophie* (Schopenhauer 1863, 746). Anschließend daran hatte N. in UB III SE 6, KSA 1, 397, 24–398, 2 formuliert: „Flucht vor der Langeweile. Während der wirkliche Denker nichts mehr ersehnt als Musse, flieht der gewöhnliche Gelehrte vor ihr, weil er mit ihr nichts anzufangen weiss. Seine Tröster sind die Bücher: das heisst, er hört zu, wie jemand Anderes denkt und lässt sich auf diese Art über den langen Tag hinweg unterhalten. Besonders wählt er Bücher, bei welchen seine persönliche Theilnahme irgendwie angeregt wird, wo er ein wenig, durch Neigung oder Abneigung, in Affect gerathen kann: also Bücher, wo er selbst in Betrachtung gezogen wird oder sein Stand, seine politische oder aesthetische oder auch nur grammatische Lehrmeinung; hat er gar eine eigne Wissenschaft, so fehlt es ihm nie an Mitteln der Unterhaltung und an Fliegenklappen gegen die Langeweile.“ Dass dagegen „Langeweile“ für die ‚echten‘ „Denker und für alle erfindsamen Geister“ (409, 15f.) geradezu notwendig sei, ist eine Kernthese von FW 42. Siehe hierzu NK 409, 13–19.

479, 15 Nichts] In Cb1, 151 korrigiert aus: „nichts“.

479, 17–480, 1 *Der Papst Leo der Zehnte hat einmal (im Breve an Beroaldus) das Lob der Wissenschaft gesungen: er bezeichnet sie als den schönsten Schmuck und den grössten Stolz unseres Lebens, als eine edle Beschäftigung in Glück und Unglück; „ohne sie, sagt er endlich, wäre alles menschliche Unternehmen ohne festen Halt, – auch mit ihr ist es ja noch veränderlich und unsicher genug!“ Aber dieser leidlich skeptische Papst verschweigt, wie alle anderen kirchlichen Lobredner der Wissenschaft, sein letztes Urtheil über sie. Mag man nun aus seinen Worten heraushören, was für einen solchen Freund der Kunst merkwürdig genug ist, dass er die Wissenschaft über die Kunst stellt; zuletzt ist es doch nur eine Artigkeit, wenn er hier nicht von dem redet, was auch er hoch über alle Wissenschaft stellt: von der „geoffenbarten Wahrheit“ und von dem „ewigen Heil der Seele“, – was sind ihm dagegen Schmuck, Stolz, Unterhaltung, Sicherung des Lebens! „Die Wissenschaft ist Etwas von zweitem Range, nichts Letztes, Unbedingtes, kein Gegenstand der Passion“, – diess Urtheil blieb in der Seele Leo’s zurück: das eigentlich christliche Urtheil über die Wissenschaft!]* Auf die mögliche Quelle für diese – im Schaffen N.s vereinzelte – Bezugnahme auf den Renaissance-Papst Leo X. (geb. Giovanni de’ Medici, 1475–1521, Papst seit 1513) hat bereits Walter Kaufmann in den Anmerkungen zu seiner englischsprachigen Übersetzung von FW aufmerksam gemacht (vgl. Kaufmann in Nietzsche 1974, 179, Anm. 18): William Roscoes Werk *The Life and Pontificate of Leo the Tenth* (zuerst in vier Bänden 1805), das N. vielleicht in der deutschen Übersetzung *Leben und Regierung des Papsts Leo des Zehnten* (3 Bde., 1806–1808) zur Kenntnis nahm. Darin

findet sich auch ein Auszug des bei N. erwähnten Breves des Papstes an den italienischen Lyriker und Philologen Filippo Beroaldo den Jüngeren (1472–1518), der seit 1516 als Präfekt den Vatikanischen Bibliotheken vorstand und 1515 die Editio princeps der bis dato verloren geglaubten ersten fünf Bücher der *Annales* des römischen Historikers Tacitus im Auftrag Leos X. veranstaltete (vgl. Jaumann 2004, 93). Das Breve, in dem Leo seinem Bibliothekar „die Freiheit des ausschließlichen Drucks und Verkaufs dieses Werks“ erteilte, enthält laut Roscoe 1806–1808, 2, 145 „eine Art von Rechtfertigung des Eifers, womit der Papst die profane Literatur beschützte, von seiner eignen Feder“.

Der von Roscoe mitgeteilte Auszug aus dem Breve lautet: „Unter andern Gegenständen meiner Aufmerksamkeit, seitdem mich die göttliche Güte auf den päpstlichen Thron erhoben, und mir sowohl die Regierung, als auch, so weit ich es vermag, die Ausbreitung der christlichen Kirche anvertraut hat, glaubte ich besonders auch die Beförderung nützlicher Künste und Wissenschaften vorzüglich berücksichtigen zu müssen; denn ich war von meiner frühesten Jugend an überzeugt, daß es nächst der Kenntniß und wahren Verehrung des Schöpfers selbst, für den Menschen keinen schöneren und würdigeren Gegenstand seiner Nachforschungen gebe, als diejenigen Kenntnisse, die nicht allein eine Zierde und Richtschnur des menschlichen Lebens, sondern auch jedem Stande der Gesellschaft brauchbar und in jeder Lage nützlich zu wissen sind; die im Unglück uns trösten, im Glücke uns erfreuen und ehren, und ohne welche der Mensch alles Lebensgenusses und aller geselligen Bildung beraubt seyn würde. Die Sicherheit und Verbreitung dieser Studien scheint vorzüglich zweierlei vorauszusetzen; einmal, eine hinreichende Anzahl gelehrter Männer, und dann, einen reichen Vorrath schätzbarer Bücher. In Hinsicht auf die ersteren hoffe ich, unter Gottes Segen, immer deutlicher zu beweisen, daß es mein ernster Vorsatz ist, sie nach Verdienst zu ehren und zu belohnen, wie ich denn längst schon mir hieraus ein Geschäft und Vergnügen gemacht habe. In Hinsicht auf die Herbeischaffung von Büchern aber danke ich der Vorsehung, daß sie mir jetzt auch hierin eine Gelegenheit herbeigeführt hat, der Menschheit nützlich zu seyn.“ (Roscoe 1806–1808, 2, 145 f.)

Offensichtlich stand N. dieser Auszug vor Augen, der im vorliegenden Papyrus allerdings sehr frei paraphrasiert und zitiert wird – die Anführungszeichen in 479, 20–23 bedeuten keine wörtliche Wiedergabe, erst recht nicht diejenigen in 479, 32 f., wo Leo X. Worte in den Mund gelegt werden, die gerade nicht von ihm selbst stammen, wie die vorangehende Formulierung „wenn er hier nicht von dem redet“ signalisiert. Aber schon die Behauptung, „dass er die Wissenschaft über die Kunst stellt“, ist durch das Breve nicht gedeckt. „Künste und Wissenschaften“ erachtet der Papst ja gleichermaßen als förderungswürdig. Überhaupt macht FW 123 die päpstliche Wissenschaftsverehrung einerseits

noch stärker als im Breve selbst, wie bereits die existentialisierende Ersetzung des „Lebensgenusses“ und der „geselligen Bildung“ durch jeden „festen Halt“ zeigt, wie aber auch durch die Unterschlagung der sehr wohl, obgleich nur schwach (mittels der hierarchisierenden Präposition „nächst“) formulierten Unterordnung unter die theologische „Kenntniß“ und religiöse „Verehrung des Schöpfers selbst“ deutlich wird, die ja die Konzepte ‚Offenbarungswahrheit und Seelenheil‘ einschließt. Andererseits dient diese Stärkung letztlich doch nur strategisch dem Argumentationsziel, die in dem zweiten, fingierten Zitat zum Ausdruck kommende Abwertung der Wissenschaft „in der Seele Leo’s“, in die der Sprecher mithin Einblick zu haben beansprucht, umso effektvoller aufzudecken. Indes erscheint bei genauer Lektüre eben dies als argumentative Schwachstelle: Wenn der „Papst, wie alle anderen kirchlichen Lobredner der Wissenschaft, sein letztes Urtheil über sie [verschweigt]“ und in seiner „Seele zurück[hält]“ – auf welcher Grundlage beruht bzw. welche Evidenz besitzt dann eigentlich die Mutmaßung des sprechenden Ich über dieses „letzte[] Urtheil“? Müssen die Lesenden einfach seiner ‚Seelenkenntnis‘ Glauben schenken?

479, 17 *Papst*] In Cb, 151 korrigiert aus: „Pabst“.

479, 22 *Halt,*] Komma in Cb1, 151 eingefügt.

479, 28 *dem*] In Cb1, 152 korrigiert aus: „Dem“.

479, 29 f. *von der „geoffenbarten Wahrheit“ und von dem „ewigen Heil der Seele“*] Auf das christliche Konzept der „geoffenbarten Wahrheit“ kommen N.s Texte vergleichsweise selten zu sprechen. Vgl. aber schon NL 1870, 6[12], KSA 7, 133, 26–28, hier im Kontrast zur philosophischen Wahrheit: „die philosophischen Weltbilder behaupten sich als erweisbare Wahrheit, die religiösen als nicht erweisbare, darum geoffenbarte W(ahrheit).“ Siehe auch noch KGW IX 9, W II 6, 85, 38–50 (NL 1888, 15[42], KSA 13, 435, 27–32), wo sich ebenfalls, wie im vorliegenden Passus, die Verbindung zum christlichen Ideal des ‚ewigen Seelenheils‘ andeutet: „die Moralisierung (dh / die Straf u. Lohn-idee als die Welt durchdringend, als einzige Gewalt, als / creator von allem Wechsel / die Wahrheit als gegeben, als geoffenbart, als zusammenfallend / mit der Lehre der Priester: als Bedingung alles Heils u. Glücks in diesem / u jenem Leben“. Zur historischen Semantik des Syntagmas vgl. den Anfang des Artikels „Wahrheit, (geoffenbahrte oder theologische)“ in Zedler 1747, 931: „Die geoffenbahrten oder theologischen Wahrheiten sind heilige Aussprüche, welche, nach der Natur der Sachen, auf das genaueste ausgedrückt sind, von GOTT und göttlichen Dingen Unterricht zu geben, und sowohl zu Offenbahrung der Herrlichkeit GOTTes, als auch zu Erlangung der ewigen Seligkeit, nothwen-

dig, nützlich, oder doch bequem sind. Diese Wahrheiten haben also allemahl solche Dinge zu ihrem Gegenstande, welche in die Ordnung des Heyls, das ist, in den Zusammenhang der Mittel und Absichten, die zu der ewigen Seligkeit dienen, gehören. Ihr Grund ist die H[eilige] Schrifft“. Mit der hier genannten „ewigen Seligkeit“ identisch ist das in FW 123 erwähnte „ewige[] Heil der Seele“. Vgl. Grimm 1854–1971, 16, 16: „heil der seele, fast immer vom schicksal der seele nach dem tode [...] verstanden (also gleichbedeutend mit seligkeit)“. Das ‚(ewige) Heil der Seele‘ zitiert N. vor FW bereits in MA I 22, KSA 2, 43, 20, MA I 133, KSA 2, 128, 21 f. (hier ebenfalls in Anführungszeichen), MA I 141, KSA 2, 136, 4 u. M 501, KSA 3, 294, 17. Erneut aufgerufen wird „das ‚ewige Heil der Seele“ in FW 144 (491, 16).

479, 32 *Etwas*] In Cb1, 152 korrigiert aus: „etwas“.

480, 1–6 *Im Alterthum war ihre Würde und Anerkennung dadurch verringert, dass selbst unter ihren eifrigsten Jüngern das Streben nach der Tugend voranstand, und dass man der Erkenntniss schon ihr höchstes Lob gegeben zu haben glaubte, wenn man sie als das beste Mittel der Tugend feierte.*] Dass ähnlich wie im Christentum auch schon in der griechischen und römischen Antike (dem „Alterthum“) die „Erkenntniss“ nur eine untergeordnete Rolle gespielt habe – obwohl nicht in Bezug auf Offenbarungswahrheit und Seelenheil, sondern auf die „Tugend“ –, wird auffällig allgemein behauptet. Offenbar sind mit den „eifrigsten Jüngern“ der „Wissenschaft“ (480, 1) bzw. „Erkenntniss“ die antiken Philosophen als ‚Liebhaber der Weisheit‘ gemeint, die der Sprecher aber nicht einzeln anführt, sondern zu einem indifferenten, namenlosen „man“ bündelt. Auf der Folie früherer Texte N.s ließe sich wohl vor allem an Sokrates denken, dessen Lehre GT 14, KSA 1, 94, 29 f. zusammenfasst als die „sokratischen Sätze: ‚Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche““ (vgl. schon ST, KSA 1, 547, 24 f. u. SGT, KSA 1, 633, 2–4). Im ersten Band über das *Alterthum* von Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, der N. seit seiner Studienzeit bekannt war, konnte er entsprechend lesen, dass „Sokrates [...] seine Reflexion [...] auf das Wissen und die Tugend richtet. Sokrates lässt alle Tugend auf Wissen [...] beruhen und aus dieser mit Nothwendigkeit herfließen. Die Tugend ist lehrbar. Alle Tugend ist Eine.“ (Ueberweg 1867, 1, 83) Aber auch die antike Philosophie nach Sokrates sieht Ueberweg durch diesen Gedanken entscheidend geprägt. So schreibt er etwa über den Begründer des Kynismus: „An dem Sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite“ (ebd., 96).

Ausführlicher noch zur Sprache kommt die sokratische Verschränkung von Wissen und Tugend sowie ihre Nachwirkung innerhalb der antiken Philoso-

phie in Karl Prantls *Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie*, die sich ebenfalls unter N.s Büchern erhalten hat: „so ist auch dem Sokrates die Tugend ein Wissen; aber das Wissen [...] liegt ihm nur in der Beherrschung des Einzelnen durch das allgemein Begriffliche, und wird nur in der Selbsterkenntniß verwirklicht, – und darum gilt auch von der Tugend dasselbe, daß sie erst durch das in der Selbsterkenntniß gewonnene begrifflich Allgemeine realisiert wird; ja gerade darin, daß die Tugend ein Wissen ist, wird die Einheit aller verschiedenen Tugenden erkannt, denn Gerechtigkeit und alle übrige Tugend ist Weisheit. Diesen Sinn, daß das Gebiet des Handelns bei Sokrates der alleinige Wirkungskreis und Umfang des dialektischen Principes und der in ihm liegenden Vereinigung des Allgemeinen und Einzelnen wird, haben die bekannten Aussprüche desselben, daß nur derjenige sittlich handelt, welcher mit Wissen handelt, daß das Böse im Mangel des Wissens /59/ liege und daß wissend Keiner schlecht handle, denn sobald er zum Wissen gelangt ist, muß er gut handeln“ (Prantl 1854, 58 f.). Prantl unterstreicht, dass Platon und mehrere philosophische „Schulen“ der Antike, wie die Megariker, Kyniker oder Stoiker, „jene Auffassung der Sokratischen Speculation als Princip zu Grunde [legten], daß das Wissen als Wesen der Tugend das ausschließlich alleinige sei“ (ebd., 63). Zwar verweist er in Anspielung auf die Vorrangstellung des βίος θεωρητικός im X. Buch der *Nikomachischen Ethik* (vgl. hierzu NK 557, 22 f.) nachdrücklich auf den bei Aristoteles aufbrechenden „Dual[ismus] zwischen Wissen und Handeln“, wonach sich „praktische“ und „politische Verständigkeit“ dem Stagiriten als „höchster Wissenschaft“ untergeordnet erweisen, hält aber fest, dass hier „die Weisheit ebenfalls eine Tugend“ sei, namentlich „eine dianoetische Tugend“ (Prantl 1854, 143).

Leopold Schmidt wiederum macht in seinem Werk *Die Ethik der alten Griechen* (1882), das N. kurz nach dessen Erscheinen (vielleicht noch vor Abschluss von FW) erwarb und ausgiebig annotierte, zwar darauf aufmerksam, „dass sie [sc. die alten Griechen] das Wort [sc. ἀρετή], welches wir durch Tugend übersetzen müssen, ursprünglich in einem umfassenderen Sinne anwandten und auf jede Art von hervorragender Tüchtigkeit bezogen“; Schmidt hält aber „die strenge Begrenzung auf das sittliche Gebiet“ durch „die sich ausbildende Philosophie“ seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert für evident (Schmidt 1882b, 1, 158). In diesem Sinne hebt auch er mehrfach auf den engen Zusammenhang von „Tugend und Weisheit“ (z. B. Schmidt 1882b, 2, 354 u. 450) ab und bilanziert am Ende des zweiten Bandes, die klassische griechische ‚Weisheitsliebe‘ sei vor allem „Moralphilosophie“ gewesen, habe „Erziehung [...] zur Tugend“ angestrebt: „Die griechische Philosophie stellte, als sie zu einer anerkannten Lebensmacht geworden war, an sich selbst den Anspruch bessernd auf die Handlungen der Menschen und die Einrichtung der Staaten einzuwirken, ein

Bestreben, das thatsächlich schon mit Sokrates und Platon [...] seinen Anfang nimmt.“ (Ebd., 434) Insofern bezieht sich die These des vorletzten Satzes von FW 123, in der antiken Philosophie sei die „Erkenntnis“ generell nur ein „Mittel der Tugend“ gewesen, durchaus auf einen Topos der Philosophiegeschichtsschreibung in N.s Gegenwart, den sie freilich in zugespitzter Form aufgreift: Aus der Einheit von Tugend und Wissen wird bei N. eine Unterordnung des Wissens unter die Tugend nach dem Schema einer Mittel-Zweck-Relation.

In späteren Aufzeichnungen aus dem Nachlass taucht das antike Verhältnis von Erkenntnis und Tugend erneut auf, in NL 1884, 25[216], KSA 11, 70, 28–71, 2 im ausdrücklichen Rückbezug auf den schon in bzw. im Umkreis von GT damit assoziierten Sokrates, dessen ‚Unvornehmheit‘ jetzt für sein erkenntnisvermitteltes Tugendstreben verantwortlich gemacht wird: „Die Schauspielerei der Alten: Socrates, der Pöbel sieht in der Tugend sein Ideal d. h. das Glück in der Befreiung von schmerzbringenden übe r heftigen pöbelhaften Begierden. Die Begierdenlosigkeit als Ziel der Erkenntniß.“ NL 1884, 26[125], KSA 11, 183, 10–12 gibt grundsätzlich zu bedenken: „Vielleicht war es eine große Gefahr für die Erkenntniß, daß man Tugend und Erkenntniß zusammen finden wollte.“ Auch das Nachlass-Notat KGW IX 6, W II 1, 102, 22 u. 24 (NL 1887, 9[58], KSA 12, 363, 14–15) kommt noch auf die als irrig erachtete Vorstellung von der Erkenntnis als Tugend-Mittel zurück; die „Erkenntniß [...] als Mittel zur Tugend“ wird hier – neben ihrem Verständnis „als Mittel zum Glück“ und „als Mittel zur ‚Verneinung des Lebens‘“ – als eine von „‘drei’ die großen Naivetäten“ der älteren und neueren Philosophie aufgelistet. Zum Themenkomplex ‚Tugend in der antiken Philosophie‘ vgl. auch NK 383, 28–31.

480, 6f. *Es ist etwas Neues in der Geschichte, dass die Erkenntnis mehr sein will, als ein Mittel.* Die Schlussthese, von der aus der Titel des Abschnitts seinen spezifischen Sinn erhält, bezieht sich offensichtlich auf die zu Beginn als „neue Leidenschaft“ apostrophierte „Leidenschaft der Erkenntnis“ zurück (479, 3 f.) – und damit wohl auf die eigene Sprechgegenwart und vor allem auf die Sprechinstanz selbst. Denn obwohl das sprechende Ich sich nicht selbst ausdrücklich als ‚Leidenschaftlichen der Erkenntnis‘ bezeichnet, liegt es doch nahe, dass es aus eigener Erfahrung von dieser „neue[n] Leidenschaft“ weiß, von der es die ‚Erkenntnis als Mittel‘ in der bisherigen „Geschichte“ abgrenzt. Allerdings bleibt die historische Neuartigkeit dieser leidenschaftlichen Erkenntnis als Selbstzweck zweifelhaft: Der konkrete Bericht über Leo X. las in dessen Breve ja nur etwas hinein, was (angeblich) gerade nicht darin steht, und die knappe Ausführung zur Antike war denkbar pauschal und behauptend gehalten. Völlig ausgespart blieben das Mittelalter sowie der gesamte Zeitraum zwischen Renaissance und spätem 19. Jahrhundert. Überdies hieß es am Anfang des Abschnitts noch, „dass jener unbedingte Hang und Drang“ zur Er-

kenntnis sich zwar nur „selten“, aber mithin doch bereits vereinzelt in der „Wissenschaft [...] offenbart hat“ (479, 6–9) – wann und wo blieb zwar offen, aber die historische Novität der Erkenntnisleidenschaft wurde dadurch dennoch tendenziell in Frage gestellt. Der Sprecher könnte außerdem selbst nur einer von verschiedenen ‚seltenen‘ Fällen in der Wissensgeschichte sein, ohne dass damit schon etwas ganz „Neues“ begönne. Nicht zuletzt lässt der Text auch offen, ob die Erkenntnis überhaupt mehr als ein Mittel ist bzw. zu sein vermag, heißt es doch – im restringierenden Unterschied zur Titelformulierung – nur, „dass die Erkenntnis mehr sein will“.

Mehrere Nachlass-Notate, die nach der Erstausgabe von FW entstanden sind, melden jedenfalls erhebliche Zweifel an der (in ihnen als traditionell behandelten!) philosophischen Idee einer selbstzweckhaften Erkenntnis an; so heißt es am Schluss einer „Von der Heuchelei der Philosophen“ überschriebenen Aufzeichnung von 1884: „Die Heuchelei der ‚reinen Wissenschaft, der ‚Erkenntnis um der Erkenntnis willen‘“ (NL 1884, 26[285], KSA 11, 226, 1 u. 16 f.). Vgl. auch NL 1884, 26[300], KSA 11, 230, 16–231, 4: „Die Philosophen [...] glauben an / die absolute Erkenntnis / die Erkenntnis um der Erkenntnis willen“, wogegen sich ebenfalls NL 1884, 25[216], KSA 11, 70, 22 f. wendet: „Tartüfferie der Erkennenden vor sich selber: ‚Erkenntnis um ihrer selber willen!‘“ Ließe sich von hier aus nicht auch die Erkenntnisleidenschaft aus FW 123, für die die Erkenntnis mehr als nur ein Mittel sein soll, als eine solche Philosophen-Heuchelei, als „Tartüfferie“ eines „Erkennenden“ lesen?

124.

Im Horizont des Unendlichen.] Vgl. die titellose ‚Vorstufe‘ mit Korrekturen in M III 5, 4 und die bereits titelgleiche, nur geringfügig von der Interpunktion der Druckfassung abweichende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 148 f. Die Meeres- und Seefahrermetaphorik durchzieht FW geradezu leitmotivisch. Maritime bzw. nautische Bilder tauchen in der Erstausgabe von 1882 bereits im lyrischen Vorspiel auf, so im ‚Segler-Gedicht‘ FW Vorspiel 2 und in FW Vorspiel 33, wo sich das lyrische Ich selbst mit „Meeresthieren“ vergleicht (360, 22), sodann in FW 42, wo die „Windstille“ der Seele [...] der glücklichen Fahrt und den lustigen Winden vorangeht“ (409, 17 f.), in FW 45, wo vom „Meer des Daseins“ und seiner „bunten, zarten, schauernden“ Oberfläche die Rede ist (411, 13–15), sowie in FW 46, wo das Sprecher-Wir seine „Glückseligkeit“ als die eines „Schiffbrüchigen“ beschreibt, der wieder „Land“ erreicht (412, 7 f.), bevor in FW 60 Frauen dem männlichen Ich als „Schiffe“ mit „weissen Segeln“ wie „Schmetterling[e]“ auf dem „dunkle[n] Meer“ erscheinen (424, 22–24). In FW 124 klingt

dagegen erstmals das Motiv des abenteuerlich-entdeckerischen In-See-Stehens an, das in mehreren Abschnitten der Erstausgabe erneut vorkommt: in FW 283, wo die Aufforderung an die fiktiven Leser ergeht: „Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere!“ (526, 32), besonders zentral unter dem Titel „Auf die Schiffe!“ in FW 289, aber auch in FW 302, wo sich ein „Verlangen[] nach unentdeckten Welten und Meeren“ artikuliert (541, 7f.). Vor allem auch der „Genua“ überschriebene Abschnitt 291, in dem ein „Menschen“-Schlag geschildert wird, der „das Abenteuer und den Orient kennt“ (532, 16f.), lässt dabei an Christoph Kolumbus denken, der ebenfalls im Gedicht „Nach neuen Meeren“ im Anhang zur 1887 erschienenen Neuausgabe von FW als Identifikationsfigur des lyrischen Ich erkennbar ist, dessen „Genueser Schiff“ (649, 5) aufs hohe Meer hinaustreibt.

Auch in der 1887 neu hinzugekommenen Vorrede ist das Motiv der See- und Entdeckungsfahrt präsent, wenn dort das „ganze Buch“ FW in seiner Grundstimmung als ein „Frohlocken [...] des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren“ charakterisiert wird (346, 1–6). Und der Eröffnungsabschnitt des neuen Fünften Buchs FW 343, der – jedenfalls vordergründig – sehr viel ‚fröhlicher‘ als der tolle Mensch aus FW 125 auf den ‚Tod Gottes‘ zurückkommt, schließt angesichts dieses ‚Ereignisses‘ mit dem abenteuerlustigen Ausruf: „endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘. –“ (574, 19–24) Noch der vorletzte Abschnitt des Fünften Buchs FW 382 kommt im Kontext der Proklamation einer „grosse[n] Gesundheit“ (636, 11) auf diese nautische Metapher zurück.

Im Gegensatz zu derlei hoffnungsfrohen, zumindest wagemutigen Gestaltungen einer See- und Entdeckungsreise akzentuiert FW 124 jedoch in eher warnendem Ton das Bedrohliche, ja Furchtbare des titelgebenden „Horizont[s] des Unendlichen“, als der das offene Meer erscheint. Insofern ergeben sich von hier aus Bezüge zu den betroffenen Fragen, die der tolle Mensch anlässlich des toten Gottes im folgenden Abschnitt FW 125 aufwirft: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? [...] Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?“ (481, 3–10; zur beliebten Deutung von FW 124 auf der Folie des Gottestodes in FW 125 vgl. etwa Schaap 2002, 71 u. Feldbusch 2003, 215f.) Als späte Reprise von FW 124 kann wiederum im Fünften Buch FW 374 gelesen werden, wie bereits aus dem Titel hervorgeht: „Unser neues ‚Unendliches‘“ (626, 19). Obwohl die hier gemeinte unendliche Interpretierbarkeit der

Welt ohne ausdrückliche Nennung von Meer und Seefahrt auskommt, erinnert der dabei genannte Unendlichkeits-„Schauder“ doch merklich an das unbegreifliche Seefahrer-Gefühl in FW 124: „Noch einmal fasst uns der grosse Schauder – aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen?“ (627, 9–12) Vgl. auch die Schlussverse des Anhang-Gedichts „Nach neuen Meeren“, das Hufnagel 2008, 150 als „die gereimte Variante des Prosaaphorismus“ FW 124 bezeichnet: „Nur dein Auge – ungeheuer / Blickt mich's an, Unendlichkeit!“ (649, 8f.) Intertextuell verknüpft ist FW 124 überdies mit M 575, dem Schlussabschnitt des FW unmittelbar vorangehenden Werks (vgl. NK 480, 16–20). Allgemein zur maritimen/nautischen Metaphorik in der Philosophiegeschichte vgl. Makropoulos 2014 (zu N. ebd., 248 f.). Speziell zum Meeres- bzw. Seefahrer-Motiv in FW unter Einschluss des vorliegenden Textes siehe Blumenberg 1979, 21–25, Figal 1999, 172–180, eingehender Hufnagel 2008 und Wenner 2017. Zu FW 124 vgl. außerdem Düsing 2006, 489, Rupschus 2013, 98 f., Schacht 2015, 96, Miner 2017, 157 f., Ponton 2018, 79 f., Meyer 2019a, 208, Ure 2019, 112–114 und Müller 2020b, 64.

480, 9–16 *Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schiffelein! sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit.* [Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt aus dem Herbst 1881 wirkt noch etwas weniger ‚gefährlich‘: „Wir haben das Land verlassen, mehr noch, wir haben nicht nur die Brücken, wir haben das Land abgebrochen und ins Meer geworfen. Nun, Schiffelein! Sieh dich vor! Neben dir ist der Ozean! Gleich neben dir und um dich die Unendlichkeit!“ (N V 7, 163) Offensichtlich bildete dieser Text die Keimzelle des Abschnitts; das anschließende Bild des über dem Meer fliegenden Vogels, das nach dem Wechsel vom Wir (Seefahrer) zum Du (Schiff) einen erneuten Perspektivenwechsel zum Er (Vogel) vornimmt, ist erst später hinzugekommen – ebenso wie die vorausgesagte Erkenntnis der äußersten Furchtbarkeit der „Unendlichkeit“, die der traditionsreichen „Dämonisierung“ des Meeres „als Sphäre der Unberechenbarkeit“ (Blumenberg 1979, 10) entspricht.

Im Traditionshorizont der philosophischen Seefahrtsmetaphorik, die bis in die Antike zurückreicht, wurde FW 124 in verschiedene intertextuelle Beziehungen zu Gestaltungen des Motivs bei früheren Denkern gestellt. Blumenberg 1979, 21 verweist auf Pascals *Pensées*, die N. wohl bekannt waren und in denen es an prominenter Stelle vorkommt (*Preuves par discours I*), nämlich im Rahmen der sogenannten Pascal'schen Wette, der zufolge sich die Annahme von

Gottes Existenz schon deshalb lohne, weil ein unendlicher Gewinn („une infinité de vie infiniment heureuse“) in Aussicht stehe. In diesem Zusammenhang schreibt Pascal: „Oui, mais il faut parier: cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué.“ (Pascal 1858, 303) Pascals Äußerung gegenüber seinen Lesern in der zweiten Person Plural: „ihr seid eingeschifft“ überführe N. in die erste Person Plural: „Wir [...] sind zu Schiff gegangen“; entsprechend deutet nach Blumenberg auch N.s Titel „Im Horizont des Unendlichen“ auf die „infinité“ bei Pascal hin. Überdies verweist Blumenberg auf die Worte des jungen Goethe im Brief an Lavater vom 6. März 1776: „Ich bin nun eingeschifft auf der Woge der Welt“ (Goethe 1837, 6).

Brock 2015, 279 f., Anm. 438 merkt hinwiederum an, dass die Aufbruchssituation von FW 124 „an eine Stelle aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*“ erinnere, die auch schon Zittel 2000, 47 f. mit N. in Zusammenhang bringt, allerdings mit dem Motiv der „glückseligen Inseln“ aus Za (vgl. Za II Von den glückseligen Inseln, KSA 4, 109, 10: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte“). Es handelt sich um den Beginn des Abschnitts „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ (AA III, 202), der sich indes wohl noch besser auf die Abschnitte FW 289 und FW 372 beziehen lässt (vgl. NK 530, 5 f. u. NK 623, 28–30). Vielleicht spielt das gefährdete Schiff, das sich in FW 124 auf den unendlichen Ozean begibt, aber auch auf eine andere Äußerung Kants an, die N. aus dem dritten Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* bekannt gewesen sein könnte, wo sie ausführlich zitiert wird (vgl. Fischer 1869a, 203): In der „Vorrede“ zur ‚vorkritischen‘ Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762) spricht Kant, bezeichnenderweise hinsichtlich der Frage nach der Existenz Gottes, vom „bodenlosen Abgrund der Metaphysik“, der „[e]in finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme“ sei, „wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß“ (AA II, 66).

480, 10 zu *Schiff gegangen*] Die Wendung taucht im folgenden Abschnitt FW 125 wortgleich wieder auf, dort aber in Bezug auf Gott, nach dem der ‚tolle Mensch‘ am hellichten Tage mit einer Laterne sucht. Sein schon längst nicht mehr an Gott glaubendes Publikum stellt ihm unter anderem die Scherzfrage: „Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert?“ (480, 29 f.)

480, 10–12 *Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!*] Vgl. Wander 1867–1880, 1, 485, wo auf die lateinische Herkunft der von N. variierten Redewendung („Die Brücke im Rücken ist abgebrochen.“) hingewiesen wird: „Pons a tergo abruptus est.“ Die im vorliegenden Satz nach dem Gedankenstrich vorgenommene *Correctio* führt freilich zu einer – umso eindrucklicheren – Katachrese, insofern sich „das Land“ nicht wie

eine Brücke abbrechen lässt. Dass es „kein ‚Land‘ mehr“ gibt (480, 20), bekräftigen nichtsdestoweniger die Schlussworte des vorliegenden Abschnitts.

480, 12 *Schifflein*] Dieses Diminutiv, das den Kontrast zum ‚unendlichen‘ Ozean umso größer erscheinen lässt, kommt bei N. nur noch an einzigen anderen Stelle vor, nämlich über zehn Jahre früher im Brief an Erwin Rohde vom 8. Februar 1871: „Sehen wir zu, wie die Götter unser Schifflein führen!“ (KSB 3/ KGB II 1, Nr. 125, S. 183, Z. 12)

480, 12 *sieh’]* In Cb1, 152 korrigiert aus: „Sieh“.

480, 13 *der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer*] In FW 60 „brüllt“ der „Ocean“ – bzw. der griechische Meeresgott Poseidon – aber durchaus: „wie ein brüllender Stier“ (424, 10) rauscht das Meer dort.

480, 13 f. *mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte*] Vgl. die bescheidene „Wollust“ (411, 17) Epikurs, die laut FW 45 darin besteht, sich an der „bunten, zarten, schauernden Meeres-Haut“ des ‚stillen Ozeans‘ „des Daseins“ zu weiden (411, 14 f.).

480, 16–20 *Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, – und es giebt kein „Land“ mehr!*] Durch das Bild des Meeresvogels, der nunmehr an die Stelle des Seefahrer-Wir bzw. des ‚Schiffleins‘ tritt, erinnert der Schluss an den letzten Abschnitt des ‚Vorgängerwerks‘ M. Unter dem Titel „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ präsentiert sich auch schon das in M 575 sprechende Wir als einer dieser „kühnen Vögel, die in’s Weite, Weitesten hinausfliegen“ (KSA 3, 331, 6) und dorthin streben, „wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist“ (ebd., 331, 22 f.), wie es in epizeuktischer Veranschaulichung einer schier endlosen Wasserwüste heißt, in der der geistige „Luft-Schifffahrer“ und Kolumbus-Nachahmer nach eigener Einschätzung unterzugehen droht, auch wenn er sich bisweilen „auf einen Mast oder eine kärgliche Klippe niederhocken“ kann (ebd., 331, 8). So fragt er gegen Ende des Textes: „Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, dass auch wir, nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften, – dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern?“ (Ebd., 331, 27–30) Der Schlusspassus von FW 124 greift diese Bildlichkeit auf, verschiebt dabei aber auf zunächst irritierende Weise zentrale Bildelemente, indem er die kurz zuvor genannte „Unendlichkeit“ (480, 16) des Meeres nun kontraintuitiv als „Wände dieses Käfigs“ bezeichnet, in dem sich der Vogel plötzlich eingesperrt fühlt, der sich soeben noch „frei“ über dem Meer fliegend wähnte, während ihm im drohenden Zustand des „Land-Heimweh[s]“ das verlassene, „nun“ nie wieder erreichbare Land – und sein *dortiger* Käfig? – als eigentlicher Ort der Freiheit erscheint. Zur damit (skeptisch) aufgerufenen Vorstellung der ‚Vogel-

freiheit‘ vgl. den Titel von FW Anhang sowie insbesondere das dritte Gedicht „Im Süden“, das in der IM-Fassung noch „Prinz Vogelfrei“ hieß. Das lyrische Ich präsentiert sich hier ebenfalls als Meeresvogel, der allerdings ein idyllisches Ziel erreicht hat: „Nach Süden flog ich über’s Meer.“ (641, 24)

480, 19 wäre, – und] Gedankenstrich in Cb1, 153 eingefügt.

125.

Der tolle Mensch.] Die fiktionale Narration FW 125, die zu den prominentesten Abschnitten von FW und zu den wirkmächtigsten N.-Texten überhaupt gehört und gerne gattungspoetologisch als „Parabel“ klassifiziert wird (so schon von Biser 1963/64), weist eine recht klare Dreiteilung auf: Auf eine knapp einführende Erzählerrede, die ein imaginäres Publikum adressiert (480, 22–32), folgt im umfangreicheren Hauptteil die nur kurz unterbrochene (481, 26–29), ihrerseits an eine fiktive Zuhörerschaft gerichtete direkte Rede der Titelfigur, die mittels rhetorischer Fragen und Ausrufe den ‚Tod Gottes‘ sowie seine möglichen Konsequenzen verkündet (480, 32–482, 2), bevor zum Schluss wieder der Erzähler selbst das Wort ergreift, indem er in geraffter Form wiedergibt, was nach dieser Rede noch geschehen und weiter gesagt worden sei (482, 2–7). Auf die sich daraus ergebende Rahmenstruktur der kurzen Erzählung wurde vonseiten der Forschung bereits hingewiesen (vgl. Brusotti 1997b, 413). Nicht minder bedeutsam erscheint aber der damit verbundene Umstand, dass der Erzähler Dinge berichtet, die ihm selbst offenbar lediglich vom Hörensagen her bekannt sind, wie durch die rahmenden Bemerkungen – „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört“ (480, 22f.); „Man erzählt noch“ (482, 2f.) – deutlich wird. Schon diese mehrfach vermittelte Erzählstruktur zeigt an, dass sich die Quintessenz von FW 125 keineswegs ohne Weiteres in dem Satz „Nietzsche hat gesagt: ‚Gott ist tot!‘“ zusammenfassen lässt, den N.s Freund Franz Overbeck so lapidar formulierte (Overbeck 1906, 222), dass er bis heute zur unhinterfragten Richtschnur für viele Interpreten wurde, die in dem „tollen Menschen“ schlichtweg N. selbst erblickten – ebenso wie in Zarathustra, der den Gottestod gleichfalls verkündet, und zwar nicht erst in Za (vgl. NK 481, 15), sondern auch schon in ‚Vorstufen‘ zu FW 125.

So kommt eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 der gedruckten Fassung bereits sehr nahe, auch wenn darin noch Zarathustra die Rolle der späteren Titelfigur des „tollen Menschen“ spielt: „Einmal zündete Z[arathustra] am hellen Vormittage eine Laterne an, lief auf den Markt und schrie: ich suche Gott! ich suche Gott! – Da dort gerade Viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verloren gegang-

gen? sagten die Einen. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagten die Andern. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert! – so schrien und lachten sie durcheinander. Zarath[ustra] sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet – ich und ihr! wir alle sind seine Mörder. Aber wie haben wir dies gemacht! Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Ohne diese Linie – was wird nun noch unsere Baukunst sein! Werden unsere Häuser noch fürderhin fest stehn? Stehen wir selber noch fest? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten! Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts ~~vom Feuer und der Asche in der Luft~~ 'von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! 'Gott bleibt todt!' Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß – es ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem 'Weih'Wasser reinigen wir uns? 'Welche Sühnfeiern werden wir feiern 'erfinden müssen'? Ist nicht die Größe der 'dieser' That zu groß für uns? Müssen wir nicht ~~wachsen und fast~~ 'selber' zu Göttern werden, um 'nur' ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That! – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte als es alle Geschichte bisher war.“ – Hier schwieg Z[arathustra] und sah 'wieder' seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und ~~waren~~ 'blickten' befremdet 'auf ihn'. Endlich warf Z[arathustra] seine Laterne auf den Boden daß sie erlosch und in Stücke zersprang. ‚Ich komme zu früh, sagte er, es ist 'ich bin' noch nicht an der Zeit. Das 'Dies' ungeheure Ereigniß 'ist noch unterwegs und' wandert ~~und wandert noch und~~ – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. 'Blitz und Donner brauchen Zeit 'das Licht der Gestirne braucht Zeit', Ereignisse 'Thaten' brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind.' Es ~~gibt Ereignisse 'Thaten', die sind euch~~ 'Diese That ist ihnen immer noch' ferner als die fernsten Sterne Gestirne – ~~und wenn ihr selber sie auch 'doch haben sie dieselbe' gethan!~~“ (M III 4, 156 f. u. M III 4, 154 f.)

N.s ursprüngliches Vorhaben, Zarathustra anstelle des „tollen Menschen“ (480, 22f.) den Gottestod verkünden zu lassen, bezeugt auch eine Aufzeichnung aus dem Herbst 1881: „Hier schwieg Z[arathustra] von Neuem und versank in tiefes Nachsinnen. Endlich sagte er wie träumend: ‚Oder hat er sich selber getödet? Waren wir nur seine Hände?‘“ (NL 1881, 12[157], KSA 9, 603, 4–6; Handschrift in N V 7, 95.) Eine mögliche Selbsttötung Gottes durch menschli-

che Erfüllungsgehilfen wird nur an dieser Stelle erwogen; in der Druckfassung kommt dies nicht mehr in Betracht. Vgl. auch die schon mit Titel der Druckfassung versehene ‚Reinschrift‘ zu FW 125 in M III 6, 208 f. und M III 6, 206; Korrekturen und Textvarianten verzeichnen die entsprechenden Stellenkommentare.

Wie eingangs bereits angedeutet, handelt es sich bei FW 125 um einen der am häufigsten zitierten und interpretierten Texte N.s. Zu den einflussreichsten und ergiebigsten bzw. ausführlichsten Deutungen gehören Heidegger 1943 (HGA 5, 209–267), Biser 1963/64, Türcke 1989, Bergoffen 1990, Schobinger 1992, 99–115, Brusotti 1997b, 404–418, Figl 2000, Bambach 2010, Pippin 2010, 47–51, Sommer 2010a, 17–29, Stegmaier 2010a, Thüring 2012b, Heit 2016, 226–232, Saarinen 2019, 155–172 und Ure 2019, 117–125. Mehrfach wurde dabei auf die Verbindungen nicht nur zu FW 108, wo Gott bereits für tot erklärt wird, sondern insbesondere auch zur Wiederholung dieser Diagnose im ersten Abschnitt des Fünften Buchs FW 343 eingegangen; siehe hierzu ebenfalls Ansell-Pearson 2018a, 125 f. Vgl. überdies die in den folgenden Einzelstellenkommentaren zitierte Sekundärliteratur. Die inhaltliche Spannbreite der Interpretationen reicht dabei von solchen, für die der tolle Mensch – und mit ihm N. selbst – in Wahrheit ein leidenschaftlicher Gottsucher ist (vgl. maßgeblich hierfür Heidegger 1943), bis hin zu solchen, die den Text als offenes philosophisches Gedankenexperiment lesen und dabei nicht zuletzt auch seine literarische Gestaltungsweise berücksichtigen (vgl. Sommer 2010a).

480, 22–25 *Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“* Der Anfang des Textes, in dem sich ein Erzähler an ein fiktives Publikum („ihr“) wendet, spielt variierend auf eine Anekdote über Diogenes von Sinope (ca. 413–323 v. Chr.) an, den Hauptvertreter der antiken philosophischen Strömung des Kynismus, die im Hinblick auf das Lebensideal der Autarkie als radikalere Vorform des Stoizismus angesehen werden kann. Berühmt wurde der angeblich in einer Tonne lebende Diogenes vor allem durch die zahlreichen Anekdoten, die sich schon in der Antike um ihn rankten; so habe er, als Alexander der Große ihm einen Wunsch erfüllen wollte, lediglich erwidert, dieser solle ihm aus der Sonne gehen (vgl. *Alexandros* 14; Plutarch 1827–1861, 16, 1917). Der vorliegende Text bezieht sich auf eine Anekdote, die von Diogenes Laertius überliefert wird. In dessen philosophiegeschichtlichem Werk *De vitis* heißt es über den Kyniker Diogenes: „Er zündete bei Tage ein Licht an, – und sagte: ich suche einen Menschen.“ (*De vitis* VI 2; Diogenes Laertius 1807, 356) N. bezog sich mehrfach auf diese Anekdote, so bereits in MA II WS 18, KSA 2, 553, 15–17: „Der moderne Diogenes. – Bevor man den Menschen sucht, muss man die Laterne gefunden haben. – Wird es die

Laterne des Cynikers sein müssen? –“ Und noch in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Jahr 1885 greift N. auf die Laternen-Anekdote zurück: „Aber wer also heute / nach Philosophen sucht, welche Aussicht hat er, zu finden, was er sucht? Ist es / nicht wahrscheinlich, daß er, mit der besten Diogenes-Laterne suchend, umsonst / Tags und Nachts über herumläuft?“ (KGW IX 4, W I 6, 59, 30–36 = NL 1885, 37[14], KSA 11, 589, 15–18) (Zum Kynismus des Diogenes und seiner Aufnahme bei N. vgl. Niehues-Pröbsting 1989 u. 2005.)

Dass es sich bei der weder nach Menschen noch Philosophen, sondern nach Gott suchenden Titelfigur von FW 125 um einen „tollen Menschen“ handelt, wirft Fragen auf. Zunächst ist festzuhalten: Das Adjektiv ‚toll‘ ist hier offensichtlich nicht in der heute primär gebräuchlichen Bedeutung „von lustig und fröhlich, [...] bewundernswert, zum verwundern gut, grosz und schön“ gemeint (Grimm 1854–1971, 21, 635), die zu N.s Zeit zwar auch schon bekannt, wenngleich weniger verbreitet war, sondern im inzwischen veraltenden Sinne von „des verstandes und bewusstseins beraubt und darnach sich geberdend, benehmend, unsinnig, wahnsinnig, tobsüchtig, wütend, rasend, unbändig, ausgelassen, leidenschaftlich, zornig, heftig, thöricht, närrisch, unvernünftig, verrückt, stumpfsinnig, wirre, dumm, wunderlich u. dergl.“ (ebd., 632). Der ‚tolle Mensch‘ bezeichnet also einen wahnsinnigen, verrückten Menschen (über Geistesranke konnte sich N. bei Maudsley 1875 belesen; speziell zu „religiöse[n] Anschauungen“ von Irrsinnigen vgl. ebd., 288 f.). Das provoziert die Frage, in welcher Hinsicht bzw. aus welcher Perspektive der ‚tolle Mensch‘ so genannt wird: Aus der eigenen? Aus der der auf dem Markt versammelten Atheisten (vgl. NK 480, 25–27)? Aus der des Erzählers? Oder gar aus der des empirischen Autors? Zur Frage nach der Tollheit („madness“) vgl. auch Franco 2011, 133–136, der zumal für letzteres argumentiert, wenn er festhält, „that there are ways in which the madman really is mad“ (ebd., 134), da dieser „remains mired in the ascetic presuppositions of religion“ (ebd., 135).

480, 25–27 *Da dort gerade Viele von denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter.*] Bemerkenswert ist, dass der tolle Mensch nicht etwa von solchen Marktbesuchern ausgelacht wird, die noch an Gott glauben, sondern von Atheisten. Da sich von diesen wie von ungefähr eine große Zahl auf dem Markt versammelt findet, scheint der Unglaube in der Handlungszeit der fiktiven Geschichte keine Seltenheit, sondern durchaus verbreitet zu sein. Trotz der antiken Färbung, die durch die Diogenes-Allusion zu Beginn erzeugt wird (vgl. Sommer 2010a, 19), ist insofern an den Atheismus der europäischen Moderne zu denken, auf den N. auch im 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch zu sprechen kommt, wenn er etwa in FW 357 schreibt, „der Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott, der Sieg des

wissenschaftlichen Atheismus, ist ein gesamt-europäisches Ereigniss“ (599, 22–24). (Zum Themenkomplex ‚N. und der Atheismus‘ vgl. u. a. Steinle 1981, Roth 1991, Brobjer 2000, Skowron 2016.) Wie aus der folgenden Rede des tollen Menschen hervorgeht, hält er seinen Zeitgenossen vor, die Tragweite dieses Ereignisses, das sie doch selbst prägt, nicht angemessen zu verstehen. Heidegger betont in seiner wirkmächtigen Interpretation *Nietzsches Wort* „*Gott ist tot*“ bei aller Kritik an der ‚metaphysischen Position‘ des tollen Menschen dessen Überlegenheit gegenüber „der Art jener öffentlichen Herumsteher, ‚welche nicht an Gott glauben‘ [...]. Denn diese sind nicht ungläubig, weil Gott als Gott ihnen unglaubwürdig geworden ist, sondern weil sie selbst die Möglichkeit des Glaubens aufgegeben haben, indem sie Gott nicht mehr suchen können. Sie können nicht mehr suchen, weil sie nicht mehr denken.“ (HGA 5, 267) Aus dem Rückblick des Fünften Buchs könnte die allgemeine Heiterkeit, ja Belustigung der atheistischen Marktbesucher in FW 125 (hierzu Markotic 2010, 166 f.) jedoch weniger kritisch beurteilt werden. Gleich der Eröffnungstext FW 343 nimmt – zumindest teilweise – eine Perspektive ein, die eher ihrer Sichtweise gleicht als der des tollen Menschen: „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (573, 9 f.), erscheint dem sprechenden Wir hier zunächst „durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie [...] Glück, Erleichterung, Erheiterung“ (574, 13–15).

480, 29 f. *Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert?*] Indirekt antwortet der tolle Mensch in 481, 3 darauf, dass es nicht einmal mehr ein ‚göttliches‘ „Meer“ gibt. In anderer Hinsicht thematisiert FW 278 zu Beginn des Vierten Buchs die „Abfahrt eines Auswandererschiffes“ (523, 10). Als eine „parodie de Pascal“ betrachtet Ponton 2018, 147 den zu kommentierenden Passus (zu Pascals „embarqué“-Metapher vgl. NK 480, 9–16).

480, 30 *ausgewandert? – so*] In Cb1, 153 korrigiert aus: „Ausgewandert? – So“.

480, 32–481, 2 *Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!*] Die (Selbst-)Bezeichnung, kollektiv Mord an Gott begangen zu haben, die wortidentisch weiter unten im Text wiederholt wird (481, 16: „wir haben ihn getötet“), kulminiert schließlich in der berühmt-berüchtigten ‚Gott ist tot‘-Formel (vgl. NK 481, 15 u. NK 481, 15–20). Vgl. auch FW 153, den letzten Abschnitt zur Religionsthematik in FW III, wo der Sprecher von sich behauptet: „ich selber habe [...] alle Götter umgebracht“ (496, 6 f.). In Za IV Der hässlichste Mensch taucht das Motiv des Gottesmordes abermals auf; hier wird zwar nur gegen einen Mörder Gottes Anklage erhoben, wenn Zarathustra zum hässlichsten Menschen spricht: „Ich erkenne dich wohl [...]: du bist der Mörder Gottes!“ (KSA 4, 328, 25 f.) Jedoch antwortet der so Beschuldigte, dass er stellvertretend für den Menschen

überhaupt Gott getötet habe: „Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. / [...] / Der Gott, der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.“ (KSA 4, 331, 9–11 u. 17–19) ‚Gottes-Mörder‘ und ‚Gottes-Mord-Büßer‘ kommen bei N. außerdem in folgenden Nachlass-Notaten vor: NL 1883, 9[45]; NL 1883, 11[10]; NL 1883, 12[42]; NL 1883, 13[20]; NL 1883, 22[1]; NL 1884/85, 31[41].

Georges Bataille bezieht in *Die innere Erfahrung* (*L'Expérience intérieure*, 1943) die Selbstbeichtigung des Sprechenden „Wir“ in FW 125, Gott getötet bzw. ermordet zu haben, auf den späteren Abschnitt JGB 55, in dem die Opferung Gottes als letzte, „jetzt“ zu erklimmende Stufe auf einer „Leiter der religiösen Grausamkeit“ beschrieben wird, deren untere „Sprossen“ Menschenopfer und Askese darstellen: „Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon. –“ (KSA 5, 74, 12–21; hierzu NK 5/1, S. 356 f.) Auch wenn in FW 125 nicht wörtlich von einer Gottes-Opferung die Rede ist, liest Bataille diesen Text auf der Folie des eben Zitierten und will dabei eine gravierende Differenz zwischen den atheistischen Marktbesuchern, zu denen der tolle Mensch spricht, und diesem selbst geltend machen: „Dieses Opfer, *das wir vollbringen*, unterscheidet sich von den anderen in dem: der Opferer selbst wird getroffen durch den Stoß, den er führt, er erliegt und verliert sich mit dem Geopferten. Noch einmal: der Atheist ist zufrieden mit einer ohne Gott vollendeten Welt, dieser Opferer [der tolle Mensch] dagegen ist in Angst angesichts einer unvollendeten, unvollendbaren, für immer unbegreiflichen Welt, die ihn zerstört, ihn zerreißt“ (Bataille 2017, 213) Bataille übersieht, dass der tolle Mensch in das „Wir Alle“ explizit auch die von ihm angesprochenen ‚Atheisten‘ mit einbezieht. Zu N., Bataille und dem Tod Gottes vgl. Pornschlegel 2009.

480, 32–481, 15 *Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten?*

Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen!] Vgl. das nachgelassene Notat NL 1881, 14[25], KSA 9, 631 f., wo sich diese Kaskade rhetorisch-metaphorischer Fragen vorgeprägt findet, auch wenn die Selbstanlage wegen des Gottesmordes dabei noch nicht ausdrücklich erhoben wird, sondern der Fokus auf „unsre[m] Tod“ liegt, den ‚wir‘ noch nicht realisiert haben: „Wohin ist Gott? Was haben wir gemacht? haben wir denn das Meer ausgetrunken? Was war das für ein Schwamm, mit dem wir den ganzen Horizont um uns auslöschten? Wie brachten wir dies zu Stande, diese ewige feste Linie wegzuwischen, auf die bisher alle Linien und Maaße sich zurückbezogen, nach der bisher alle Baumeister des Lebens bauten, ohne die es überhaupt keine Perspektive, keine Ordnung, keine Baukunst zu geben schien? Stehen wir denn selber noch auf unseren Füßen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und gleichsam abwärts, rückwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Haben wir nicht den unendlichen Raum wie einen Mantel eisiger Luft um uns gelegt? Und alle Schwerkraft verloren, weil es für uns kein Oben, kein Unten mehr giebt? Und wenn wir noch leben und Licht trinken, scheinbar wie wir immer gelebt haben, ist es nicht gleichsam durch das Leuchten und Funkeln von Gestirnen, die erloschen sind? Noch sehen wir unsren Tod, unsere Asche nicht, und dies täuscht uns und macht uns glauben, daß wir selber das Licht und das Leben sind – aber es ist nur das alte frühere Leben im Lichte, die vergangne Menschheit und der vergangne Gott, deren Strahlen und Gluthen uns immer noch erreichen – auch das Licht braucht Zeit, auch der Tod und die Asche brauchen Zeit! Und zuletzt, wir Lebenden und Leuchtenden: wie steht es mit dieser unserer Leuchtkraft? verglichen mit der vergangner Geschlechter? Ist es mehr als jenes aschgraue Licht, welches der Mond von der erleuchteten Erde erhält?“ (Überarbeitete Handschrift in M III 5, 10 f.) Vgl. auch schon das kurze Notat in N V 7, 196: „Wohin ist Gott? Haben wir denn das Meer ausgetrunken?“

481, 3 *Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?]* Enders 2012, 115 verweist hierfür auf das „in der christlichen Tradition auf Gregor von Nazianz und Johannes Damascenus zurückgehende [...] Bild vom Meer des göttlichen Seins“, das prominent auch in der seit dem 14. Jahrhundert belegten Legende von Augustinus und dem Knaben am Meer begegnet: Der Knabe, der das Meer mit einem Löffel auszuschöpfen versucht (und damit für das vergebliche Vorhaben steht, das Geheimnis der göttlichen Trinität mit dem menschlichen Verstand zu ergründen), dürfte die Vorlage für die Frage nach dem Vermögen, das Meer auszutrinken, in N.s Text bilden. Die metaphorische Gleichsetzung Gottes mit

dem Meer hätte N. ebenfalls bei Meister Eckhart 1857, 314 finden können. Zum Bild des Meeres in FW vgl. NK FW 124.

481, 3–11 *Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?*] Als möglichen Prätext hat die Forschung seit Masini 1974, 94 f. Jean Pauls *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* von 1795 angeführt (Einzelnachweise in NK 481, 15), in dem der – vom erzählenden Ich geträumte – tote Christus seine Erfahrung eines gottlosen Alls mittels ähnlicher Bilder beschreibt: „Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du? aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Westen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich.“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 158) Vgl. auch den folgenden Passus aus dem Abschnitt „Poetische Nihilisten“ aus Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik* (1804): „Wo einer Zeit Gott wie die Sonne, untergeht: da tritt bald darauf auch die Welt in das Dunkel“ (Jean Paul 1826–1838, 9/1, 33; privater Hinweis von Ken Gemes). Auf den Zusammenhang zwischen dem Sonnen-Untergang in FW 125 und in den – allerdings nicht auf den ‚Tod Gottes‘, sondern auf das ‚Ende der Kunst‘ bezogenen – Schlussworten von MA I 223 („die Sonne ist schon hinuntergegangen, aber der Himmel unseres Lebens glüht und leuchtet noch von ihr her, ob wir sie schon nicht mehr sehen“, KSA 2, 186, 25–27) macht Clark 2015, 229 aufmerksam.

481, 5–7 *Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen?*] In der ‚Reinschrift‘ findet sich an dieser Stelle noch ganz ähnlich wie in der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ M III 4, 156 ein architektonisches Bild: „Und ohne diese Linie und diesen Punkt – was wird all unsre Baukunst sein? Werden unsere Häuser noch fürderhin fest stehen? Stehen wir selber noch fest?“ (M III 6, 208) Im Korrekturbogen stand zunächst noch: „Und ohne diese Linie und diesen Punkt, – was wird nun all unsere Baukunst sein? Werden unsere Häuser noch

fürderhin feststehen? Stehen wir selber noch fest?“ Der zu kommentierende Passus wurde anstelle dieser gestrichenen Formulierung erst in Cb1 und Cb2, 153 eingefügt. In Cb2, 153 setzte N. erst noch zu einer anderen Korrektur an: „[Was] heißt uns denn nun noch gerade und krumm?“ Die in den neuen Sätzen genannte – auch schon bei Jean Paul begegnende (vgl. NK 481, 3–11) – Sonne als Symbol des Göttlichen hat eine lange Tradition in der europäischen Ideengeschichte; sie reicht bis zu Platons Sonnen- und Höhlengleichnis in der *Politeia* zurück. Im Fünften Buch greift N. variierend dieses Bild wieder auf; der Tod Gottes wird in FW 343 mit einer „Sonnenfinsterniss“ verglichen (573, 29). Dass der ‚Tod Gottes‘ als Loslösung von der Sonne erscheint, schließt dabei nicht zuletzt an biblische Vorstellungen an; als „Sonne“ wird Gott etwa in Psalm 84, 12 (vgl. Die Bibel: Altes Testament 1818, 598) oder in Maleachi 4, 2 (vgl. Die Bibel: Altes Testament 1818, 916) angesprochen. Die Forschung hat die Loskettung der Erde von der Sonne wiederholt auch mit der kopernikanischen Wende in Verbindung gebracht (vgl. Türcke 1989, 27–29; Türcke 2002, 83; Lorenz 2005, 53), die zu einer Dezentrierung der Erde führte, insofern Kopernikus entgegen dem alten, geozentrischen Weltbild lehrte, dass sich die Erde um die Sonne dreht. Während damit aber für Kopernikus die Erde buchstäblich an die Sonne gekettet war, hält der tolle Mensch die Kette zwischen Erde und Sonne in metaphorischer Übertragung auf Gott gerade für gerissen.

Kopernikus wird bei N. zwar nur selten erwähnt. Vgl. aber GM III 25, KSA 5, 404, 18–21, wo in ähnlicher Bildlichkeit wie in FW 125 ein postkopernikanisches Abdriften zwar nicht der Erde, wohl aber des erdbewohnenden Menschen ins Nichts (hierzu NK 481, 9 f.) in Erwägung gezogen wird: „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg – wohin? in’s Nichts?“ Dass die Menschheit seit Kopernikus in den Sog einer zunehmenden Dezentrierung geraten sei, ist ein Gedanke, der N. beispielsweise in Alfons Bilharz’ *Der helio-centrische Standpunkt der Weltbetrachtung* begegnet ist, und zwar im Anschluss an Kants kopernikanische Wende (auch wenn Kant diese Wendung nicht benutzt hat) in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (AA III, 7–10). Bilharz schreibt: „Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass unser Subjectpunct selbst eine cyclische Bewegung von der Wiege (*Aphelium*) zur Sonnenhöhe des Daseins und von da bis zum Grab (wieder zum *Aphelium* zurück) durchmacht, so dürfte es uns wirklich schwer werden, den wesentlichen Unterschied eines erkennenden Individuums von einem im unendlichen Raum rotirenden Weltkörper anzugeben. – Noch einmal wiederholt sich der Fall des Kopernikus im strengsten Sinn. Während wir die Welt um unseren Mittelpunkt des Selbstbewusstseins kreisen lassen, ist es gerade umgekehrt: der Objectpunct ist im Brennpunct der Ellipse gelegen, um welchen wir krei-

sen, bald im Aphel, bald im Perihel stehend (keimender Wunsch – Erfüllung desselben); und eben dadurch kommen alle Widersprüche, alle ‚Schlingen‘ in unser Erkennen, dass wir, wie die Leute vor Kopernikus von der Erde, so von uns glauben, wir seien das Centrum der Welt, und daher versäumen, uns in Gedanken auf den heliocentrischen Standpunct zu stellen.“ (Bilharz 1879, 131, letzter Teil von N. mit Randstrich markiert.)

481, 9 f. *Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?* In M III 6, 208 f. von N. nachträglich eingefügt. Die Einfügung des „Nichts“, die über den adjektivisch zugeordneten Unendlichkeitsbegriff auch einen Bezug zum vorangehenden Abschnitt FW 124 herstellt, kann als wirkungsgeschichtlich folgenreich gelten, war sie für Heidegger doch besonders geeignet, den ‚Tod Gottes‘ als Inbegriff des „Nihilismus“ als „eine von Nietzsche erkannte [...] geschichtliche Bewegung“ erscheinen zu lassen (HGA 5, 212). Eine frühere Version fragt stattdessen noch: „Irren wir nicht im oeden All umher?“ (NL 1881, 12[193], KSA 9, 609, 7; vgl. N V 7, 62: „Irren wir nicht im oeden Welt All umher?“) Als möglicher Prätext hierfür kommt abermals ein Passus aus Jean Pauls *Rede des toten Christus* in Frage, wo die verheerenden Folgen der ‚Gottesleugnung‘ aufgezeigt werden: „das ganze geistige Universum wird durch die Hand des Atheismus zersprengt und zerschlagen in zahlenlose quecksilberne Punkte von Ichs, welche blinken, rinnen, irren, zusammen und auseinander fliehen, ohne Einheit und Bestand. Niemand ist im All so sehr allein als ein Gottesleugner“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 155). Vivarelli 2019, 67 macht dagegen Pascal als Quelle stark: „Mit *umherirren* hatte nämlich der deutsche Übersetzer Pascals die französische Wendung ‚nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants‘ wiedergegeben“ (Pascal 1865, 2, 58 f.).

481, 11 f. *Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?* Vgl. NK 480, 22–25. In 481, 27–29 wirft der tolle Mensch seine Gottsucher-Laterne schließlich theatralisch zu Boden, so „dass sie in Stücke sprang und erlosch.“

481, 14 f. *Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen!* Wird durch die Metapher der olfaktorisch spürbaren „Verwesung“ Gott wie ein toter, Zerfall und Zersetzung ausgesetzter Organismus betrachtet, so legt darüber hinaus der Gebrauch des Plurals „Götter“ nahe, dass auch der gemeinte – christliche – Gott lediglich einer unter vielen gewesen ist, was dem Anspruch des Christentums als monotheistische Religion widerspricht, dem FW 125 bzw. der tolle Mensch andererseits selbst Rechnung trägt, indem von Gott stets ohne Artikel die Rede ist. Vgl. auch Figl 2000, 91 f., der „die zugleich polytheistische und monotheistische Redeweise des ‚Tollen Menschen‘“ hervorhebt.

481, 15 *Gott ist todt! Gott bleibt todt!*] Die metaphorische Wendung „Gott ist todt“ stellt den wohl bekanntesten Satz aus N.s Feder dar, der sich auch und gerade in der Populärkultur bis heute großer Beliebtheit erfreut (vgl. Heit 2016, 223). Obwohl die Formel wortgleich bereits zu Beginn des Dritten Buchs im Abschnitt FW 108 vorkommt (vgl. 467, 5), wird sie in der Rezeptionsgeschichte primär mit FW 125 in Verbindung gebracht; die viel größere Vehemenz, ja Erschütterung, mit der hier vom ‚Tod Gottes‘ die Rede ist, der in jenem früheren Abschnitt ganz unaufgeregt, fast beiläufig erwähnt wird, mag dies erklären. Auch das als ‚Selbstzitat‘ in Anführungszeichen gesetzte Wiederauftauchen der Feststellung, „dass ‚Gott todt ist‘“ (573, 9) in Abschnitt FW 343 aus dem 1887 hinzugekommenen Fünften Buch wirkt dagegen viel gelassener; der göttliche Todesfall gibt hier sogar Anlass zur Heiterkeit (vgl. NK 480, 25–27): Just aus „der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist“ (574, 17), vermag das sprechende Wir zu Beginn von FW V neues „Glück“ (574, 15) zu schöpfen. Neben FW ist Za das einzige Werk, in dem der Gottestod erwähnt wird (vgl. Za I Vorrede 2; Za II Von den Mitleidigen; Za IV Motto u. Za IV Ausser Dienst; Za IV Der hässlichste Mensch; Za IV Das Eselsfest I). Ansonsten findet sich die Wendung nur im Nachlass der Jahre 1881, 1882 und 1885; wörtlich vom „Tod[e] Gottes“ ist selten die Rede, so in NL 1881, 12[9], KSA 9, 377, 22, in NL 1881, 12[21], KSA 9, 579, 20 (wo es in einer Werkplannotiz zu FW heißt: „Das erste Buch als Grabrede auf den Tod Gottes. –“) und in KGW IX 5, W I 8, 93, 35 = NL 1885/86, 2[129], KSA 9, 129, 1. Adjektivische Formulierungen dagegen begegnen häufiger: in den nachgelassenen Aufzeichnungen NL 1881, 12[77]; NL 1881, 14[14]; NL 1881, 14[26]; NL 1882/83, 4[132]; KGW IX 1, N VII 1, 191, 26 (NL 1885, 34[5]); KGW IX 4, W I 3, 66, 22 (NL 1885, 35[74]); KGW IX 5, W I 8, 112, 32 (NL 1885/86, 2[115]); KGW IX 5, W I 8, 93, 18 (NL 1885/86, 2[129]); KGW IX 5, W I 8, 87, 9 (NL 1885/86, 2[131]).

Auch wenn die Formulierungen „Tod Gottes“, „Gott ist todt“ usw. erst in der Entstehungszeit von FW bei N. auftauchen, findet sich der Motivkomplex sterbender Götter und Religionen bzw. des sterbenden (christlichen) Gottes, wie Figl 2000, 88–93 akribisch aufgearbeitet hat, schon früher in N.s Texten (bis in die Röckener, Naumburger und Pfortenser Kindheitsjahre meint Pluta 2001, bes. 363–366 gar die Entstehungsgeschichte dieser angeblichen „Parole“ N.s zurückverfolgen zu können.) Bereits in einer Aufzeichnung zu Schopenhauer vom Frühjahr 1870 begegnet „der sterbende Gott“ als Bezeichnung für den in Individuen zerbröckelnden Welt-Willen (NL 1869/1870, 3[51], KSA 7, 74, 19). Nach der Lektüre von Max Müllers Essay *Der semitische Monotheismus* spricht NL 1870/71, 5[30], KSA 7, 100, 8 vom „Ende der Religion“; aus Müllers *Buddhistischen Pilgern* zitiert N. in einem Exzerpt aus derselben Zeit: „„Alle Götter müssen sterben““, was zunächst mit Blick auf die germanische

Mythologie als „die urdeutsche Vorstellung“ bezeichnet wird, die, wie es in Anspielung auf das Christentum dann weiter heißt, „die Wissenschaft mit höchster Kraft bis jetzt durchführt“ (NL 1870/1871, 5[57], KSA 7, 107, 5 f.), wozu sich auch NL 1870/1871, 5[115], KSA 7, 125, 1 f. bekennt. In einem wenige Jahre später angefertigten Exzerpt aus Humes *Dialogen über natürliche Religion* ist schließlich von einer „der Last der Jahre unterliegenden Gottheit“ die Rede sowie vom „Tode derselben“ (NL 1873, 29[86], KSA 7, 667, 32–668, 1).

Auch in den FW-Vorgängerwerken MA und M kommt das Motiv vor. Gerne zitiert (vgl. z. B. Brusotti 1997b, 385 f. u. 417 f., Meyer 2019a, 208 f.) wird der, wie später FW 125, ebenfalls narrativ gestaltete Prosatext MA II WS 84 „Die Gefangenen“, in dem die Figur eines (abwesenden) Gefängniswärters auf den jüdisch-christlichen Gott hindeutet, so wie der Gefangene, der sich seinen Mitgefangenen gegenüber als Sohn des Gefängniswärters ausgibt, auf Jesus Christus. Nachdem jemand verkündet: „der Gefängniswärter ist eben plötzlich gestorben“, beharrt der vorgebliche Sohn auf seiner Attitüde: „ich werde Jeden freilassen, der an mich glaubt, so gewiss als mein Vater noch lebt“ (KSA 2, 591, 5–10). Vom „Ende der Religionen“ und ihrem „zu Grabe“-Tragen ist in M 60, KSA 3, 61, 14 zu lesen; M 92 trägt die Überschrift: „Am Sterbebette des Christenthums“ (KSA 3, 85, 16), und auch die Abschnitte M 95 und M 96 thematisieren den geschwundenen Glauben an Gott (hierzu vgl. NK 3/1, S. 178–180).

Das von N. (um)gestaltete Motiv des Gottestodes steht in einer längeren geistesgeschichtlichen Tradition, auf die schon Heidegger (HGA 5, 214) hinweist, indem er Plutarch, Pascal und Hegel anführt, die bis heute immer wieder in Interpretationen zu FW 125 genannt werden. Die bei Plutarch erzählte Anekdote von jenen Seefahrern, die noch zur Zeit des Kaisers Tiberius von einer griechischen Insel her den Klageruf hörten: „Πᾶν ὁ μέγας τέθνηκε“ (*De defectu oraculorum* 17, 419c; Plutarch 1888–1896, 3, 93) – dass „der große Pan gestorben ist“ (Plutarch 1827–1861, 29, 1306), fließt in Pascals fragmentarisches Hauptwerk ein, das zuerst 1670 unter dem Titel *Pensées sur la religion et autres sujets* erschienen ist und in dem unter der Überschrift „Prophéties“ die französische Übersetzung des Plutarch-Satzes steht: „Le grand Pan est mort“ (Pascal 1858, 406). Im frühen Werk und Nachlass N.s taucht die Plutarch-Formel mehrfach als Chiffre für den Untergang der griechischen Tragödie auf (vgl. z. B. GT 11, KSA 1, 75, 26 f.); für Pascal dürfte sie jedoch eine andere Bedeutung haben, nämlich gemäß der Plutarch-Auslegung des Kirchenvaters Eusebius auf die Überwindung des antiken Polytheismus durch das Christentum hinweisen (vgl. Huller 2007, 330 f.). Hegel wiederum stellt in seiner frühen Schrift *Glauben und Wissen* von 1802 im expliziten Rückgriff auf Pascals Wendung vom „Dieu perdu“ (Pascal 1858, 315) fest, das „Gefühl [...], worauf die Religion der neueren

Zeit beruht“, sei „das Gefühl: Gott selbst ist tot“ (Hegel 1832–1845, 1, 157). Hegel bezeichnet die philosophische Reflexion dieses Gefühls als einen „spekulativen Charfreitag“, in dessen Folge freilich „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.“ (Ebd.) Zu Pascals und Hegels Rede vom ‚Tod Gottes‘ vgl. Körtner 2001, 222 f. u. Janke 2007, 20. Einen „Vergleich“ des Gottestod-Motivs bei N. und Hegel unternimmt Düsing 2004.

Die in Hegels Pascal-Adaption enthaltene Anspielung auf Kreuzestod und Auferstehung Jesu bildet natürlich auch eine (Kontrast-)Folie für die Rede vom ‚Tod Gottes‘ in FW 125. Johann Figl hat zu Recht auf „die Wurzel der christlichen Gott-ist-tot-Thematik“ hingewiesen und besonders auf das im 17. Jahrhundert von Johann Rist verfasste Karfreitagsglied *O Traurigkeit! O Herzeleid!* aufmerksam gemacht, das schon von Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zitiert wurde und „zum zentralen Liedschatz evangelischer Liturgie“ gehörte, also auch N. wahrscheinlich bekannt war: „O große Noth / Gott selbst ist tot / am Kreuz ist er gestorben“ (Figl 2000, 83). Deutlich zu sehen ist jedoch, dass in N.s Text dieser christliche Topos keineswegs bloß aktualisiert wird. Die auf den Kreuzestod folgende Auferstehung Gottes (Christi), auf die es im Christentum vor allem ankommt, fällt gerade aus; die Feststellung „Gott bleibt tot!“ dementiert nachdrücklich seine Auferstehung, an die sie eben damit allerdings zugleich erinnert.

Durch die Endgültigkeit des Gottestodes, die der tolle Mensch so behauptet, unterscheidet sich seine Rede auch signifikant von einem anderen Text, den Birus 1996, 42 f., Bennholdt-Thomsen 2001, 57–65 und Detering 2010, 7 f. als Prätext von FW 125 ins Spiel bringen: Jean Pauls oben bereits zitierte *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*. Insbesondere die Wahl kosmisch-apokalyptischer Bilder in 481, 3–11 erinnert zwar sehr wohl an Jean Pauls Gestaltung seiner Christus-Rede. Allerdings ist diese im Ganzen gegen „das atheistische Lehrgebäude“ mit seinem „giftigen Dampf“ gerichtet (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 154), und der Albtraum des erzählenden Ich, in dem der tote Christus ihm verkündet, dass kein Gott sei, läuft schließlich auf das Happy End eines sonnigen Erwachens zu, bei dem die „Seele“ des Erzählers „vor Freude [weinte], daß sie wieder Gott anbeten konnte“ (ebd., 161). Diese „Freude“ bleibt dem tollen Menschen in FW 125 verwehrt, so dass man durchaus von einer „Kontrafaktur“ (Detering 2010, 8) von Jean Pauls Text sprechen kann.

Als weiterer Prätext für die Gottestod-Diagnose in FW 125 wurde Heinrich Heines 1834 erschienener Essay *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* in Betracht gezogen (vgl. Janke 2007, 20 f. u. Detering 2010, 170,

Anm. 4; zu Heines Variationen über Plutarchs Tod des Pan vgl. ferner Winkler 1995, 160–179). Am Ende des Zweiten Buchs, als Überleitung zur Betrachtung der deutschen Philosophie „Von Kant bis Hegel“, schildert Heines Sprecher-Wir dort in einem ironisch getönten Gestus persönlicher Betroffenheit zwar noch nicht den Tod, aber schon das Sterben des jüdisch-christlichen Gottes: „Unsere Brust ist voll von entsetzlichem Mitleid – es ist der alte Jehovah selber, der sich zum Tode bereitet. [...] Wir haben ihn gesehen, wie er [...] in Palästina bei einem armen Hirtenvölkchen ein kleiner Gott-König wurde, und in einem eigenen Tempelpallast wohnte [...] – Wir sahen ihn auswandern nach Rom, der Hauptstadt, wo er allen Nationalvorurtheilen entsagte, und die himmlische Gleichheit aller Völker proklamierte [...], wie er sich noch mehr vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglückter, ein Philanthrop – es konnte ihm Alles Nichts helfen – / Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniert nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.“ (Heine 1876, 3, 71) Heines Text führt dies im Fortgang auf die Philosophie Kants zurück, insbesondere auf dessen Widerlegung der traditionellen philosophischen Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft*, und Heines Sprechinstanz ruft mit auffallend ähnlichen Worten wie der tolle Mensch in 481, 29–31 aus: „Diese betrübende Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat – wir aber haben längst Trauer angelegt.“ (Heine 1876, 3, 81) Dass Kant Gott den Todesstoß versetzt, behauptet N.s toller Mensch nun freilich nicht; außerdem erschiene diese These aus der Perspektive von FW 335 unhaltbar, wo umgekehrt bemängelt wird, dass Kant sich durch seine ‚Postulate der praktischen Vernunft‘ metaphysisch zu Gott „zurückverirrt“ habe (562, 19).

In gewisser Weise könnte man freilich auch von einer ‚Rückverirrung‘ N.s zu Gott sprechen, denn nur gut zwei Jahre nach dem oben erwähnten Rekurs auf den ‚Tod Gottes‘ in FW 343 – der letzten Erwähnung in einem veröffentlichten Werk – schreibt N., kurz vor dem Zusammenbruch, in einem seiner sog. Wahnsinnszettel, den er mit „Der Gekreuzigte“ unterzeichnete: „Die Welt ist verklärt, denn Gott ist auf der Erde.“ (An Meta von Salis, 3. Januar 1889, KSB 8/ KGB III 5, Nr. 1239, S. 572, Z. 3) Zu dem „Weg [...], der von dem Satz ‚Gott ist tot‘ zu dem Satz ‚Gott ist auf der Erde‘ führte“, vgl. Detering 2010, 10. Diese Wiederbelebung des einst für tot erklärten christlichen Gottes in den allerletzten Texten N.s konnte allerdings nicht verhindern, dass sich innerhalb der US-amerikanischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine eigene Strömung herausbildete, die sich im Ausgang von N. als ‚Gott-ist-tot-Theologie‘ bzw. *Death-of-God-Movement* bezeichnete. Begründet wurde diese Strömung u. a. von Gabriel Vahanian, der 1961 sein Buch *The Death of God* veröffentlichte, Paul van Buren, dessen Werk *The Secular Meaning of the Gospel* 1963 erschien, sowie von

William Hamilton und Thomas J. J. Altizer, die 1966 gemeinsam den Band *Radical Theology and the Death of God* publizierten. Hierzu sowie zur Frage nach der Möglichkeit eines „christlichen Nietzscheanismus“ überhaupt vgl. Mourkourjannis 2007, 207–211, hier 207.

481, 15–20 *Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen?]* Vgl. den folgenden zweiten Teil eines Nachlass-Notats aus dem Herbst 1881: „Gott ist todt! Und wir haben ihn getödtet! Dies Gefühl, das Mächtigste und Heiligste, was die Welt bisher besaß, getödtet zu haben, wird noch über die Menschen kommen, es ist ein ungeheures neues Gefühl! Wie tröstet sich einmal der Mörder aller Mörder! Wie wird er sich reinigen!“ (NL 1881, 14[26], KSA 9, 632, 11–16; Handschrift in M III 5, 2.) Im Nachlass derselben Zeit findet sich zudem folgender Text, der durch die rhetorische Schlussfrage zusätzlich eine poetologische Dimension eröffnet: „Gott ist todt – wer hat ihn denn getödtet? Auch dies Gefühl den Heiligsten Mächtigsten getödtet zu haben, muß noch über einzelne Menschen kommen – jetzt ist es noch zu früh! zu schwach! Mord der Morde! Wir erwachen als Mörder! Wie tröstet sich ein solcher? Wie reinigt er sich? Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?“ (NL 1881, 12[77], KSA 9, 590, 13–19; Handschrift in N V 7, 163.) Diese poetologische Dimension geht in der Druckfassung verloren; sie lässt sich als Anspielung auf die bei N. wiederholt begegnende Denkfigur vom Dichter als Gottes-Erfinder lesen (mit Bezug auf Goethe vgl. FW Anhang [1]), so dass der hier angedeutete Trost im dichterischen Erschaffen neuer Götter bestünde. Die Druckfassung wirft stattdessen im Folgenden die anthropotheologische Frage nach der Notwendigkeit einer Selbstvergöttlichung des Menschen auf (vgl. NK 481, 21–23).

481, 18 *unseren]* M III 6, 208: „unsern“.

481, 20 *Sühnfeiern]* In Cb1 und Cb2, 154 korrigiert aus: „Sühne feiern“.

481, 21–23 *Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?]* Die hier aufgeworfene Frage nach der Notwendigkeit einer Vergöttlichung des Menschen angesichts des Gottestodes hat prominente Vorläufer in der Literatur der deutschen Spätromantik. So lautet die dritte und letzte Strophe des Gedichts *Mut* aus dem 1827 von Franz Schubert vertonten Liederzyklus *Winterreise* des Dessauer Dichters Wilhelm Müller: „Lustig in die Welt hinein / Gegen Wind und Wetter! / Will kein Gott auf Erden sein, / Sind wir selber Götter.“ (Müller 1824, 106) Auch

der von Müller beeinflusste und von N. hochgeschätzte ‚letzte Romantiker‘ Heinrich Heine gestaltete einige Jahre später diesen Gedanken einer menschlichen Gottwerdung. In seinem Vorwort zu Alexandre Weills Novellenband *Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben* von 1847, das Heine bezeichnerweise auf den „Charfreitag[]“ dieses Jahres datierte (Heine 1847, unpag. [VIII]), kündigt der Dichter neue „Götter“ an, die zwar „jetzt noch geheimnißvoll verhüllt seien“ (Heine 1847, unpag. [V]), hinter denen sich aber unschwer ein künftiges Menschengeschlecht erkennen lässt, das sich von den Fesseln der christlichen Religion befreit hat. Heine schreibt: „Ach! Ich bin ja noch ein Kind der Vergangenheit, ich bin noch nicht geheilt von jener knechtischen Demuth, jener knirschenden Selbstverachtung, woran das Menschengeschlecht seit anderthalb Jahrtausenden siechte, und die wir mit der abergläubischen Muttermilch eingesogen ... Ich darf nicht aussagen, was ich geschaut ... Aber unsere gesünderen Nachkommen werden in freudigster Ruhe ihre Göttlichkeit betrachten, bekennen und behaupten.“ (Ebd., unpag. [VI])

Was bei Heine als zuversichtliche Prognose oder Prophezeiung daher kommt, erscheint in der Rede von N.s tollem Menschen dagegen als tentatives Postulat. Implizit klang die Forderung nach einer Wesensverwandlung des Menschen im Zusammenhang mit dem Tod Gottes bereits in FW 108 an (vgl. NK 467, 8f.), allerdings ohne die Aussicht auf eine anthropologische Apotheose, wie sie dann gegen Ende des Vierten Buchs Abschnitt FW 337 unter dem Titel „Die zukünftige ‚Menschlichkeit‘“ eröffnet, an dessen Schluss ein neues, sich ‚wegschenkendes‘ Glücks-Gefühl des künftigen Menschen steht, das „eines Gottes Glück“ sein soll (565, 24). Dieser utopische Gedanke einer göttlichen Menschlichkeit, der an die spätantik-frühchristliche Denkfigur des „Gottmenschen“ (θεῖος ἄνθρωπος) erinnert, lässt sich zugleich als Präfiguration der ‚Übermenschen-Lehre‘ lesen (vgl. NK 565, 22–30), wie sie später Zarathustra verkündet, der in FW 342, dem Schlussabschnitt der ersten Ausgabe von 1882, seinen ersten öffentlichen Auftritt bei N. hat. Auch wenn in FW 337, anders als in FW 125, die in Aussicht gestellte Vergöttlichung des Menschen nicht ausdrücklich mit dem Tod Gottes in Verbindung gebracht wird, so geschieht dies doch in Za in Bezug auf den Übermenschen. Im Kapitel „Von der schenkenden Tugend“ aus Za I sagt der Protagonist: „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.“ (KSA 4, 102, 13f.) Im Kapitel „Von den Dichtern“ aus Za II werden dann wiederum „Götter“ und „Übermenschen“ in einem gleichsetzenden Atemzug genannt und als Dichterlügen verworfen (KSA 4, 164, 30–32). Zum Plural „Götter“ im Kontext der Gott-ist-tot-Botschaft des tollen Menschen vgl. NK 481, 14 f.

Zum Übermenschen als einer meta-anthropologischen Antwort auf den Tod Gottes bzw. den Mord an ihm vgl. auch Hans Blumenberg, in dessen Buch

Das Lachen der Thrakerin über den „Übermenschen“ zu lesen ist, dass dieser „auf nichts anderem beruht als auf der durchgestandenen Fähigkeit, den Tod Gottes zu ertragen oder sogar, ihn selbst getötet zu haben. Das heißt, die Apokalypse in die eigenen Hände zu nehmen.“ (Blumenberg 1987, 145)

481, 29–482, 2 *Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, – und doch haben sie dieselbe gethan!* Den „Ereigniss“-Charakter des Gottestodes akzentuiert auch zu Beginn des Fünften Buchs FW 343, wo eingangs vom „grösste[n] neuere[n] Ereigniss“ (573, 9) die Rede ist. Zur zeitverzögerten Ankunft dieses Ereignisses vgl. den in NK 481, 15 bereits zitierten Satz über das Sterben Gottes aus Heines *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*: „Diese betrübende Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat – wir aber haben längst Trauer angelegt.“ (Heine 1876, 3, 81) Siehe auch die erste Hälfte einer nachgelassenen Aufzeichnung N.s aus dem Herbst 1881: „Es ist noch zu früh, das ungeheure Ereigniß ist noch nicht zu den Ohren und Herzen der Menschen gedrungen – große Nachrichten brauchen lange Zeit, um verstanden zu werden, während die kleinen Neuigkeiten vom Tage eine laute Stimme und eine Allverständlichkeit des Augenblicks haben.“ (NL 1881, 14[26], KSA 9, 632, 7–11) Neu hinzugekommen sind in der Druckfassung also die metaphorischen Beispiele für zeitverzögerte Wirkungen aus den Bereichen Meteorologie, Historie und Astronomie, wobei das astronomische Beispiel nicht nur insofern als Leitmetapher fungiert, als der Tatbestand des Gottesmordes überbietend auf „die fernsten Gestirne“ bezogen wird, sondern auch insofern, als es den Bildbereich der im Vorangehenden behaupteten Loskettung der Erde von der Sonne und ihrer Irrlaufbahn durch den leeren Raum des Weltalls erneut aufruft (vgl. 481, 5–10).

Dass das Licht der Sterne gewaltige Entfernungen bis zur Erde zurücklegt und dafür entsprechend viel Zeit benötigt, war zu N.s Zeit bereits fester Bestandteil des astronomischen Populärwissens. So schreibt Johann Heinrich Mädler in seinem 1867 in sechster Auflage erschienenen Buch *Der Wunderbau des Weltalls*: „da wir schon für die entferntesten der einzeln noch wahrnehmbaren Sterne eine Zeit des Lichts von 4 Jahrtausenden als höchst wahrscheinlich gefunden haben, folglich der grosse, das Ganze umschliessende, die äussersten Fernen bezeichnende Gürtel gewiss noch eine beträchtlich grössere hat, die nach Zehn- und vielleicht Hunderttausenden von Jahren zu bemessen ist, so erblicken wir in der Milchstraße nicht ihren jetzigen, sondern ihren frü-

heren [...] Zustand.“ (Mädler 1867, 473) Über die fernsten Gestirne (von denen auch in N.s Text die Rede ist) bemerkt Mädler im Anschluss: „der Lichtstrahl von ihnen ist noch unterwegs, und wird erst unsern späten Nachkommen erglänzen, während unsre Ferngläser nur Strahlen empfangen, die längst vor dem Beginn des Menschengeschlechts ihre ungeheure Laufbahn begonnen hatten.“ (Ebd.) Vor diesem Hintergrund wird das volle hyperbolische Ausmaß der Zeitverzögerung deutlich, mit der der Tod Gottes dem toten Menschen zufolge das Bewusstsein der Menschen erreicht – sei dieses Ereignis doch noch weiter von ihnen entfernt als die fernsten Gestirne. Zu N.s astronomischen Kenntnissen und Lektüren allgemein vgl. Treccani 2014. Als Reminiszenz an Jesu Worte in Lukas 23, 34: „Vater, vergieb ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun!“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 105) deutet Higgins 2000, 102 den vorliegenden Passus.

481, 34 werden. Diese] In Cb1, 154 korrigiert aus: „werden. – Diese“.

482, 1 fernsten] In Cb1, 154 korrigiert aus: „feinsten“; Randstrich in Cb2, 154.

482, 2–7 *Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“* –] Mit dieser Schlusspassage, in der sich wieder der Erzähler zu Wort meldet, wodurch sich der narrative Rahmen schließt, zeigt sich deutlich, dass der Erzähler seinerseits – zumindest an dieser Stelle – nur aus zweiter Hand über den toten Menschen berichtet, Gerüchte kolportiert. Dadurch weist der Text eher einen legendarischen als einen parabolischen Charakter auf, wie in der Forschung immer wieder behauptet wird. Im Unterschied zu den Heiligenlegenden, wie sie im Mittelalter Hochkonjunktur hatten, wäre hier jedoch eher von einer Unheiligen- oder Anti-Legende zu sprechen. Das „Requiem aeternam deo“ (,ewige Ruhe dem Gott‘), das der Hausfriedensbrecher in den Kirchen anstimmt, verballhornt das Requiem, wie „in der röm.-kath. Kirche die Seelenmesse zu Ehren eines Verstorbenen [heißt] [...], wegen der Anfangsworte der Liturgie ‚Requiem aeternam dona eis‘ [Schenke ihnen die ewige Ruhe]“ (Brockhaus 1875–1879, 12, 457). Zu ausgedienten Kirchengebäuden vgl. auch NK 524, 32–525, 8.

482, 3 des selbigen] In Cb1, 154 korrigiert aus: „desselbigen“.

126.

Mystische Erklärungen.] Titellose, sonst schon textidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 118. Eine in N V 7, 7 enthaltene ‚Vorstufe‘ lautet: „die mysti-

schen Erklärungen sind die oberflächlichsten“. Demgegenüber besteht die Pointe des sentenziösen Abschnitts FW 126 (vgl. auch schon die weitere ‚Vorstufe‘ in N V 7, 24) darin, dass die auch hier genannten „mystischen Erklärungen“ den Gegensatz von tiefen und oberflächlichen Erklärungen unterlaufen, da sie – wie man wohl zu ergänzen hat – gar nichts ‚erklären‘. Vgl. Schacht 2015, 97, der die „mystischen Erklärungen“ deshalb als „simply nonsense“ bezeichnet. Vor dem Hintergrund von FW 99, wo Schopenhauers ontologische Willenslehre zu dessen „mystischen Verlegenheiten und Ausflüchte[n]“ gerechnet wird (454, 7 f.), lässt sich der hier zu kommentierende Abschnitt als ‚Prolog‘ des unmittelbar folgenden lesen, der den Gedanken eines kausalen Willens ausführlich (und erneut im expliziten Rekurs auf Schopenhauer) als ‚magischen Glauben‘ zu desavouieren sucht. Hödl 2009, 330, Anm. 737 zitiert FW 126 in einem Kurzauszug zu N.s Verwendungen des „Mystischen“ seit GT und betont die strukturelle Ähnlichkeit mit GD Sprüche und Pfeile 27, KSA 6, 63, 11 f., wo inhaltlich das „Weib“ an die Stelle des Mystischen tritt: „Man hält das Weib für tief – warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach.“ Vgl. hierzu NK 6/1, S. 248 f. Stegmaier 2010a, 10 fasst die Abschnitte „FW 126–151“ zu einer thematischen Einheit zusammen, da hier „die Religion [...] das beherrschende Thema“ sei; tatsächlich reicht die bereits mit FW 122 beginnende Religionsthematik im Dritten Buch noch bis einschließlich FW 153.

127.

Nachwirkung der ältesten Religiosität.] Ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von FW kritisiert unter demselben Titel ebenfalls schon die Vorstellung von einer Kausalität des Willens als atavistisches Mythologem, das sich aus animistischen Weltdeutungen herleite. Im Unterschied zu FW 127 geht dieses Notat allerdings noch von einer Kritik an der kantischen, von Schopenhauer übernommenen Lehre von der Apriorität des Kausalitätsbegriffs aus, wenngleich ohne diese Philosophen explizit zu nennen: „Nachwirkung der ältesten Religiosität. – Wir glauben alle steif und fest an Ursache und Wirkung; und manche Philosophen nennen diesen Glauben wegen seiner Steif- und Festigkeit eine ‚Erkenntniß a priori‘ – zweifelnd und erwägend, ob nicht hier vielleicht eine Erkenntniß und Weisheit übermenschlicher Herkunft anzunehmen sei: jedenfalls finden sie den Menschen in diesem Punkte unbegreiflich-weise. Nun scheint mir aber die Herkunft dieses unbedinglichen Glaubens ziemlich durchsichtig und eher ein Gegenstand zum Lachen als zum Stolz-thun. Der Mensch meint, wenn er etwas thut, zum Beispiel

einen Schlag ausführt, er sei es, der da schlage, und er habe geschlagen weil er schlagen wollte, kurz, sein Wille sei die Ursache. Er merkt gar nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des Willens genügt ihm, um die Verknüpfung von Ursache und Wirkung sich verständlich zu machen. Von dem Mechanismus des Geschehens und der hundertfältigen feinen Arbeit, die abgethan werden muß, damit es zu dem Schlage kommt, ebenso von der Unfähigkeit des Willens an sich, auch nur den geringsten Theil dieser Arbeit zu thun, weiß er nichts. Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen als an die Ursache von Wirkungen ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte, an den unmittelbaren Einfluß von Gedanken auf unbewegte oder bewegte Stoffe. Nun hat ursprünglich der Mensch überall, wo er ein Geschehen sah, einen Willen als Ursache gedacht, kurz: persönlich wollende Wesen im Hintergrunde wirkend geglaubt – der Begriff der Mechanik liegt ihm ganz ferne. Weil aber der Mensch ungeheure Zeiten lang nur an Personen geglaubt hat (und nicht an Stoffe, Kräfte, Sachen usw.), ist ihm der Glaube an Ursache und Wirkung zum Grundglauben geworden, den er überall, wo etwas geschieht, anwendet – auch jetzt noch, instinktiv und als ein Stück Atavismus ältester Abkunft. Die Sätze ‚keine Wirkung ohne Ursache‘, ‚jede Wirkung wieder Ursache‘ erscheinen als Verallgemeinerungen viel engerer Sätze: ‚wo gewirkt wird, da ist gewollt worden‘, ‚es kann nur auf wollende Wesen gewirkt werden‘, ‚es giebt nie ein reines folgenloses Erleiden einer Wirkung, sondern alles Erleiden ist eine Erregung des Willens‘ (zur That, Abwehr, Rache, Vergeltung) – aber in den Urzeiten der Menschheit waren diese und jene Sätze identisch, die ersten nicht Verallgemeinerungen der zweiten, sondern die zweiten Erläuterungen der ersten: alle auf der Grundlage des Gedankens ‚Natur ist eine Summe von Personen.‘ Wäre hingegen der Menschheit die ganze Natur von vornherein als etwas Unpersönliches, folglich Nicht-Wollendes vorgekommen, so würde sich der umgekehrte Glaube – des fieri e nihilo, der Wirkung ohne Ursache – gebildet haben: und vielleicht hätte er dann den Ruf übermenschlicher Weisheit. – Jene ‚Erkenntniß a priori‘ ist also keine Erkenntniß, sondern eine eingefleischte U r m y t h o l o g i e aus der Zeit der tiefsten Unkenntniß!“ (NL 1881/82, 16[16], KSA 9, 661–663) Die Handschrift dieses Textes findet sich (mit etlichen Korrekturen) neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 172 f. Siehe auch die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 44.

Bis auf geringfügige Unterschiede in Orthographie, Interpunktion und Typographie ist die zitierte Aufzeichnung wiederum identisch mit der Fassung von FW 127 auf dem Korrekturbogen der Erstausgabe von 1882 (vgl. Cb1 und Cb2, 155–157, abgedruckt bei Brusotti 2016b, 203 f.). Im Korrekturbogen wurde der Text noch tiefgreifenden Änderungen unterzogen. Vgl. NK 482, 14–16. Neben den entsprechenden Einfügungen zu FW 99 haben sich diejenigen zu

FW 127 auf einem „Beiblatt“ erhalten, das gemeinsam mit dem fragmentarischen Druckmanuskript zur Erstausgabe von FW 1882 im Goethe- und Schiller-Archiv Weimar aufbewahrt wird; vgl. D 16, 15.

Folgende ältere Nachlass-Aufzeichnung steht entstehungsgeschichtlich in Verbindung mit NL 1881/82, 16[16] und dementsprechend auch mit FW 127: „Ursache und Wirkung. Wir verstehen darunter im Grunde eben das, was wir denken, wenn wir uns selber als Ursache eines Schlages usw. denken. ‚Ich will‘ ist Voraussetzung, eigentlich ist es der Glaube an eine magisch wirkende Kraft, dieser Glaube an Ursache und Wirkung – der Glaube, daß alle Ursachen so persönlich-wollend sind, wie der Mensch. Kurz, dieser Satz a priori ist ein Stück Urmythologie – nichts mehr!“ (NL 1881, 12[63], KSA 9, 587) Siehe ebenfalls das thematisch verwandte Notat NL 1881, 12[74], das in NK 483, 14–28 zitiert wird. Zur kritischen Infragestellung des Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs vgl. auch schon FW 112. Zur Interpretation von FW 127 vgl. Gerhardt 1996, 227, für den sich „der Wille“ hier als etwas erweist, das selbst „auf nichts anderem als auf Interpretationen beruht“, ausführlicher Orsucci 1996, 166–170, der Baumann 1879 als Quelle geltend macht, und Brusotti 2016b, 202–207, der einen Vergleich mit (den Überarbeitungen im Korrekturbogen zu) FW 99 anstellt. Brusotti ebd., 202 hält mit Blick auf die Schlusskorrekturen an FW 127 fest, dass sich dadurch erst die kotextuelle Beziehung in puncto Schopenhauer zwischen den beiden Texten ergebe: „aus einem Aphorismus, der Schopenhauer zunächst nicht einmal erwähnte, wird eine Abrechnung mit dessen Willensmetaphysik.“ Zur Gemeinsamkeit der Schopenhauer-Bezüge in FW 99 und FW 127 vgl. schon Kaufmann 1982, 220. Als „one of the most important of Nietzsche’s texts on Schopenhauer and the will“ würdigt Constâncio 2018, 125 den vorliegenden Abschnitt. Zur Schopenhauer-Kritik in FW 127 siehe ferner Clark 1990, 217, Murray 1999, 149 und Porter 2006, 554.

482, 14–16 *Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-sich-Verständliches. Er ist überzeugt* Im Korrekturbogen Cb1, 155 durch Einschub „1“ von D 16, 15 korrigiert aus: „Wir glauben Alle steif und fest an Ursachen und Wirkungen; und manche Philosophen nennen diesen Glauben wegen seiner Steif- und Festigkeit eine ‚Erkenntniss a priori‘, zweifelnd und erwägend, ob nicht hier vielleicht eine Erkenntniss und Weisheit übermenschlicher Herkunft anzunehmen sei: jedenfalls finden sie den Menschen in diesem Punkte unbegreiflich wise. Nun scheint mir aber die Herkunft dieses unbezwinglichen Glaubens ziemlich durchsichtig und eher ein Gegenstand zum Lachen, als zum Stolz-Thun. Der Mensch meint“ (in Cb2, 155 mit rotem Randstrich markiert). Während im Korrekturbogen also noch vom – irrtümlich für eine „Erkenntniss a priori“ gehaltenen

nen – Kausalitätskonzept als einer anthropologischen Universalie oder Konstante die Rede ist („Wir [...] Alle“, „Der Mensch“), formuliert die Druckfassung schärfer und zugleich spezifischer, indem sie die Vorstellung von einem allein wirkenden „Wollen“ nur allen „Gedankenlose[n]“ zuweist. Mit dieser Änderung vermeidet N. immerhin ein Spannungsverhältnis zu FW 99, wo die „Apriorität des Causalitätsgesetzes“ noch zu den „unsterblichen Lehren“ Schopenhauers gezählt wird (454, 3–5), die strikt von seinen ‚Irrlehren‘ wie derjenigen von der ‚Welt als Wille‘ zu unterscheiden seien. Bezeichnenderweise handelt es sich auch hierbei um eine Änderung, die N. erst während der Fahrenkorrektur vorgenommen hat.

482, 16–26 *Er ist überzeugt, wenn er Etwas thut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, er sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen wollte. Er merkt gar Nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des Willens genügt ihm, nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältniss zu verstehen. Von dem Mechanismus des Geschehens und der hundertfältigen feinen Arbeit, die abgethan werden muss, damit es zu dem Schläge komme, ebenso von der Unfähigkeit des Willens an sich, auch nur den geringsten Theil dieser Arbeit zu thun, weiss er Nichts.* [Dieser Passus führt einen bereits in M 6 formulierten Gedanken weiter aus. Schon dieser Text knüpft an Überlegungen an, die N. in dem von ihm intensiv studierten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann finden konnte. War in M 6 noch allgemein davon die Rede, dass die „Wissenschaft“ die Annahme einer „einfache[n] Causalität“ zugunsten einer „sehr complicirte[n] Causalität“ verworfen habe (KSA 3, 20, 18–21), so überträgt FW 127 dies auf die Willentheorie, an der freilich auch schon Baumann seine Vorstellung komplexer Kausalitäten entfaltet. So erklärt Baumann, erforderlich sei „zum effectiven Wollen [...] eine ganz complicirte Reihe von Muskelbewegungen“, von „Bewegungen [...], welche durch die Nerven in den Muskeln veranlasst werden“, und er wirft die Frage auf: „woher weiss die Seele, welche Nerven sie in jedem Falle anregen muss, damit diese wieder bestimmte Muskeln anregen, auf dass eine Beugung oder Streckung des Armes oder Fusses [...] erfolge?“ (Baumann 1879, 5; N.s. Unterstreichungen.) Zwar halte man trotz der von der „modernen wissenschaftlichen Psychologie“ gewonnenen Erkenntnisse oft noch an der Meinung fest, dass das effektive, d. h. zu Wirkungen führende Wollen „ein rein geistiges Handeln“ sei, während es sich doch um „physiologische Prozesse“ handle (ebd., 4 f.; N.s. Unterstreichung). Baumann dekretiert: „Der Wille – das steht uns fest – ruft ursprünglich nichts hervor“ (ebd., 74; N.s. Unterstreichung), denn seines Erachtens „gelingt uns willkürlich zunächst blos, was sich ursprünglich unwillkürlich einstellte von Vorstellen, Fühlen, Bewegungen oder Combination solcher“ (ebd., 38; N.s. Unterstreichung).

Mit ausdrücklichem Bezug auf Baumanns *Handbuch der Moral* schließt sich diesem Erklärungsmuster ein nachgelassenes Notat N.s vom Frühjahr/Sommer 1883 an: „Unsere Willkür ist da am größten, wo unsere Übung und unsere spontane Kraft am größten ist: es ist die schnellste Folgsamkeit und Gewandtheit des Gehorchenden (freier Wille am stärksten empfunden, wo wir am schöpferisch-unbedingtesten sind) Baumann p. 18.“ (NL 1883, 7[254], KSA 10, 320, 11–16) Zu N.s produktiver Baumann-Lektüre vgl. Brusotti 1997b, 33–56; speziell zu den Baumann-Anklängen in FW 127 siehe Orsucci 1996, 166–170 sowie Brusotti 2016b, 205, der zugleich von einer Anknüpfung an, aber auch Abweichung von Baumanns Willenskonzept spricht und überdies Differenzen zu „Nietzsches eigenen [...] Überlegungen zum Willen zur Macht ab dem zweiten Teil des *Zarathustra*“ betont.

482, 16 *Etwas*] In Cb1, 155 korrigiert aus: „etwas“.

482, 17 *er*] Sperrdruckanweisung in Cb1 und Cb2, 155.

482, 18 *wollte*.] In Cb1 und Cb2, 155 korrigiert aus: „*wollte*, kurz, sein Wille sei die Ursache.“

482, 20–22 *nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältniss zu verstehen*] Im Korrekturbogen Cb1, 155 durch Einschub „2“ von D 16, 15 korrigiert aus: „um die Verknüpfung von Ursache und Wirkung sich verständlich zu machen“; dieser Passus in Cb2, 155 gestrichen, am unteren Seitenrand hat N. handschriftlich notiert: „wie schlecht begründete Überzeugungen!“

482, 24 *komme*] In Cb1 und Cb2, 155 korrigiert aus: „kommt“.

482, 26–483, 5 *Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen, als an die Ursache von Wirkungen, ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte. Nun hat ursprünglich der Mensch überall, wo er ein Geschehen sah, einen Willen als Ursache und persönlich wollende Wesen im Hintergrunde wirkend geglaubt, – der Begriff der Mechanik lag ihm ganz ferne. Weil aber der Mensch ungeheure Zeiten lang nur an Personen geglaubt hat (und nicht an Stoffe, Kräfte, Sachen und so weiter), ist ihm der Glaube an Ursache und Wirkung zum Grundglauben geworden, den er überall, wo Etwas geschieht, verwendet, – auch jetzt noch instinctiv und als ein Stück Atavismus ältester Abkunft.*] Mit dieser Wendung des Gedankengangs werden der Titel des Abschnitts „Nachwirkung der ältesten Religiosität“ sowie die spätere Rede von den „Urzeiten der Menschheit“ (483, 11 f.) und der „uralte[n] Mythologie“ (483, 15 f.) in Bezug auf die Idee eines kausalen Willens erst verständlich. Orsucci 1996, 170 weist darauf hin, dass sich der Vergleich des Glaubens an den kausalen Willen mit „dem Glau-

ben an Zauberei“ auch schon in Baumanns *Handbuch der Moral* findet. Tatsächlich bringt Baumann 1879, 79 die von ihm hinterfragte Auffassung des Willens als Handlungsursache in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive mit den „Mythologien der Völker“ und mit der animistischen „Vorstellung, die sich der Mensch ursprünglich von der Natur machte“, in Zusammenhang: „als die mythologische, d. i. die Auffassung der Natur, ihrer Veränderungen, Wirkungen u. s. w. nach Analogie der Auffassung, die der Mensch von sich selbst hatte. Der Mensch hatte bei seinen körperlichen Veränderungen innere Zustände, und von diesen inneren Zuständen als Antecedentien gingen seine Bewegungen auch oft aus. Das war ihm das unmittelbar Bekannte, also das, was er bei der Auffassung der äusseren Erscheinungen als selbstverständlich zu Grunde legte“ (N.s. Unterstreichungen). Zu dem von N. gebrauchten Begriff des „Atavismus“ vgl. NK FW 10.

482, 28 Kräfte.] In Cb1, 156 korrigiert aus: „Kräfte, an den unmittelbaren Einfluss von Gedanken auf unbewegte oder bewegte Stoffe.“

482, 30 Ursache und persönlich] In Cb1 und Cb2, 156 korrigiert aus: „Ursache gedacht, kurz: persönlich“.

482, 31 lag] In Cb1 und Cb2, 156 korrigiert aus: „liegt“.

483, 14 ersten.] In Cb1, 156 korrigiert aus: „ersten“.

483, 14–28 – *Schopenhauer, mit seiner Annahme, dass Alles, was da sei, nur etwas Wollendes sei, hat eine uralte Mythologie auf den Thron gehoben; er scheint nie eine Analyse des Willens versucht zu haben, weil er an die Einfachheit und Unmittelbarkeit alles Wollens glaubte, gleich Jedermann: – während Wollen nur ein so gut eingespielter Mechanismus ist, dass er dem beobachtenden Auge fast entläuft. Ihm gegenüber stelle ich diese Sätze auf: erstens, damit Wille entstehe, ist eine Vorstellung von Lust und Unlust nöthig. Zweitens: dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des interpretierenden Intellects, der freilich zumeist dabei uns unbewusst arbeitet; und ein und derselbe Reiz kann als Lust oder Unlust interpretirt werden. Drittens: nur bei den intellectuellen Wesen giebt es Lust, Unlust und Wille; die ungeheure Mehrzahl der Organismen hat Nichts davon.*] Im Korrekturbogen Cb1, 156 f. durch Einfügung „3“ aus D 16, 15 verändert aus: „alle auf der Grundlage des Gedankens ‚Natur ist eine Summe von Personen‘. Wäre hingegen der Menschheit die ganze Natur von vornherein als etwas Unpersönliches, folglich Nicht-Wollendes vorgekommen, so würde sich der umgekehrte Glaube: das fieri e nihilo, der Wirkung ohne Ursache – gebildet haben: und vielleicht hätte er dann den Ruf übermenschlicher Weisheit. – Jene ‚Erkenntniss a priori‘ ist also keine Erkenntniss, sondern eine eingefleischte Urmythologie aus der Zeit der tiefsten Unkenntniss!“ (In Cb2, 156 f. ab „Wäre“ gestrichen.)

Dass N. diese Passage durch eine konkrete Bezugnahme auf Schopenhauers Willensmetaphysik ersetzt hat, ist textgenetisch vor dem Hintergrund einer Äußerung im Brief vom 20. August 1882 an Heinrich Köselitz zu verstehen. N., der die druckfrische Erstausgabe von FW gerade von seinem Verleger Schmeitzner erhalten hatte, bemerkt in diesem Brief, er habe in der Druckfassung seines Werks „über Schopenhauer [...] ausdrücklicher geredet“ als noch in der Köselitz bisher nur bekannten Fassung des Korrekturbogens (KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 7 f.). Mit dieser Aussage zielt N. also neben FW 99, wo ebenfalls Schopenhauers „unbeweisbare Lehre von Einem Willen“ attackiert wird (454, 11; nach Änderung bei der Bogenkorrektur), auf FW 127.

Folgende Nachlass-Aufzeichnung enthält eine dem zu kommentierenden Passus ähnliche Kritik an Schopenhauers Willensphilosophie, die diese auf der Folie von N.s ethnographischen Lektüren mit dem „Glauben“ von ‚Wilden‘ parallelisiert und damit als ‚primitive‘ Denkweise hinstellt. Hierbei wird der aus der Evolutionsbiologie entlehnte Ausdruck „Atavismus“, der sowohl im Korrekturbogen als auch im gedruckten Text an früherer Stelle vorkommt (483, 4 f.), direkt auf Schopenhauers Lehre bezogen: „Daß alles und jedes Geschehen die Folge von Willensakten sei und damit erklärt oder nicht weiter erklärbar – diesen Glauben haben die Wilden mit Schopenhauer gemeinsam: er hat ehemals alle Menschen beherrscht, und es war ein bloßer Atavismus, ihn noch im 19. Jahrhundert in der Mitte Europas, zu haben und zu predigen. Das Gegenheil – daß bei allem Geschehen der Wille nicht betheilt ist, so sehr er es scheint – ist nahezu bewiesen! (Und das für das unsäglich kleine Stück Geschehens, wo überhaupt ein Wille betheilt sein könnte!)“ (NL 1881, 12[74], KSA 9, 589, 2–10; Handschrift in N V 7, 168.) Man mag sich bei dieser Aufzeichnung freilich fragen, welche Aussagekraft es hat, dass die ‚Nichtbeteiligung‘ des Willens bloß – von wem eigentlich? – „nahezu bewiesen“ ist, handelt es sich bei einem ‚Nahezu-Beweis‘ doch gerade noch nicht um einen gültigen Beweis. KSA 14, 257 führt zudem dieses Notat aus dem Nachlass als Parallelstelle an: „Von dem Augenblicke an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich alle Farbe, und es giebt eine andere Geschichte.“ (NL 1881, 12[226], KSA 9, 616, 12 f.; Handschrift in N V 7, 1.) Allerdings geht aus dieser Aufzeichnung nicht zwingend hervor, dass es sich bei dem darin thematisierten epochalen Gedanken um die Infragestellung des Willens als Wirkungsprinzip handelt, wie sie in FW 127 erfolgt.

128.

Der Werth des Gebetes.] In einem Notizbuch vom Herbst 1881 findet sich die Keimzelle dieses Abschnitts: „Das Gebet als würdige Zeitausfüllung –

Hauptsache, daß es mechanisch ist“ (N V 7, 200). Weiter ausgearbeitet ist dagegen schon folgende, wohl kurz danach entstandene ‚Vorstufe‘ in M III 5, 12 f.: „Menschen, die eigentlich nie denken ‚von sich aus Gedanken haben‘, denen eine Erhebung der Seele unbekannt ist oder unbemerkt verläuft, denen aber doch die Zeit sich auch ausfüllen muß – was sollen diese an heiligen Stätten? Wie überhaupt sollen sie sich in wichtigen Lagen benehmen, um sich verhältnißmäßig würdig zu benehmen? Dazu erfanden alle Religionen das Gebet, als eine lange mechanische Arbeit mit Anstrengung des Gedächtnisses und eine währenddem gleiche festgesetzte Haltung des Körpers, der Hände und Füße. Galt es gar, solchen M[enschen] die Unterdrückung ihrer Triebe zu erleichtern, so mußte der ganze Tag mit solcherlei Arbeit ausgefüllt werden – und darauf laufen die Ordnungen alter Convente hinaus. Und nun protestiren die lieben Protestanten und wollen Erhebung! Als ob man die überhaupt verordnen könnte!“ In der Druckfassung verschärft sich die These dahingehend, dass „der Protestantismus“ mit seiner Abneigung gegen das „Gebets-Geklapper“ den ‚Gläubigen‘ tendenziell „ihre Religion nehme[]“ (484, 23 f.). Vgl. auch die schon wie die Druckfassung betitelte ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 124 f.

Über die bloß mechanische, gedankenlos-lippenbekenntnishafte Religionsausübung der meisten Menschen, die in FW 128 noch ausführlicher thematisiert und mit religionsethnologischen Beispielen aus dem indischen und arabischen Kulturraum (vgl. 484, 7–12) unterfüttert wird, konnte N. bei Maudsley 1875, 288 schon ähnliche Überlegungen vorfinden. Vor dem Hintergrund der These, dass das Fehlen geistiger Spannung der „Beginn seines [des Geistes] Absterbens“ sei, ist ebd. zu lesen: „Ganz ähnlich verhält es sich mit der für das Leben so bedeutsamen religiösen Seite, die nach der Bedeutung, die ihr beigelegt zu werden pflegt, die Entwicklung des Geistes in erheblichster Weise fördern müsste. Die meisten Menschen erfüllen ihre religiösen Pflichten ganz automatisch, formell nehmen sie die Lehren der Religion an und bekennen sich zu ihr mit den Lippen, haben sie aber niemals vollständig begriffen und verfolgen sie auch nicht in Gedanken bis zu ihren logischen Konsequenzen; sie halten an einem recht unbestimmten Glauben fest, ohne jemals ernstlich darüber nachzudenken, was sie denn eigentlich zu glauben vermeinen; sie begnügen sich mit einer Art von Glauben, dergleichen sie bei ihren irdischen Angelegenheiten sicherlich nicht würden gelten lassen. Natürlich bewährt sich ein derartiges schlotteriges Denken nicht als Förderungsmittel der Geistescultur, im Gegentheil eher als ein wirkliches Hemmmittel derselben. Ein mit solchem Glauben erfüllter Geist ist nicht genügend entwickelt, um über andere Dinge richtig nachzudenken oder gegen auferlegte Lasten mit Kraft und Nachdruck sich zu erheben.“

Zwar fehlt hier die in FW 128 zentrale und finale These, „die Weisheit aller Religionsstifter“ (484, 3) habe mit der mechanischen Gebets-Beschäftigungstherapie für die gedankenlose Masse ein ästhetisches Anliegen verfolgt: auf dass „sie zeitweilig verschönert“ (484, 27) werde und ihr Anblick die wenigen wahrhaft religiösen Menschen, die im vorliegenden Abschnitt durchaus mit Sympathie bedacht werden, zumindest nicht störe. N.s Text nimmt mit dieser Funktionsbestimmung des Gebets als eines Instruments der ‚geistreichen‘ Religionsstifter zur Ruhigstellung und Ästhetisierung der geistlosen Gläubigen eine andere Perspektive ein als Maudsley. Das in der zitierten ‚Vorstufe‘ M III 5, 12f. in Bezug auf jene Mehrzahl der Gedankenlosen genannte Ziel der „Unterdrückung ihrer Triebe“, das dann in der Druckfassung wegfällt, spricht jedoch ebenfalls für Maudsley 1875, 288 als ursprüngliche Inspirationsquelle, wo es ähnlich heißt, dass „die Vorschriften der Religion“ dazu dienen, die „Leidenschaften [...] niederzuhalten“.

FW 128 wird in der Sekundärliteratur vergleichsweise selten gestreift. Smitmans-Vajda 1999, 144 zieht eine Parallele zu den Äußerungen über das Gebet in JGB 58, die indes in einem anderen Problemhorizont stehen, indem sie das Gebet mit der aristokratischen Muße assoziieren, die im modernen Arbeitszeitalter an Wert und Bedeutung verliere (vgl. NK KSA 5, 75, 26–76, 3). Laut Zittel 2000, 24, Anm. 32, wird in FW 128 das „Denken“ mit dem „Wiederkauen“ verglichen und „mit diesem Vergleich die Frömmerei lächerlich gemacht“; tatsächlich ist es in diesem Text N.s gerade nicht das Denken, sondern vielmehr die Gedankenlosigkeit, die jenen Gläubigen bescheinigt wird, welche die Gebetsformeln ihrer Religion „unzählige Male wiederkauen“ (484, 8 f.). Vgl. auch Higgins 2000, 115, die auf die am Schluss des Textes erfolgende Erwähnung des Protestantismus abhebt, der mit der Abschaffung des formelhaften Gebets die Religion selbst untergrabe, da „[t]he average person is not infused with the spiritual insight that Luther imagines“. Als „a very funny aphorism“ charakterisiert Franco 2011, 136 den Abschnitt.

483, 30–32 *Das Gebet ist für solche Menschen erfunden, welche eigentlich nie von sich aus Gedanken haben*] Vgl. dementsprechend den umgekehrten Fall des in FW 285 apostrophierten ‚höheren Menschen‘, der „niemals mehr beten“ wird (527, 19) und es sich versagt, seine „Gedanken abzuschirren“ (527, 22 f.).

484, 1 welche] In Cb1, 157 korrigiert aus: „die“.

484, 7–9 *Da mögen sie nun gleich den Tibetanern ihr „om mane padme hum“ unzählige Male wiederkauen*] Über das monotone „Murmeln der heiligen Silben Om oder Aum“ durch indische Yogi macht sich zeitgleich auch Eduard von Hartmann in seinem Buch *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* von 1882 lustig (Hartmann 1882, 292). Bei Hermann Oldenberg, dessen *Buddha*-Buch N.

besaß, konnte er lesen, „das Om“ stelle „für den Inder [...] den adäquatesten Ausdruck des Brahma“ als der „belebende[n] Macht“ in allen „Naturdinge[n]“ dar (Oldenberg 1881, 25, Anm. 1). Das Sanskrit-Mantra „om mane [bzw. mani] padme hum“ konnte N. schon aus Carl Friedrich Koeppens Werk *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* (1857–1859) kennen, das er am 25. Oktober 1870 aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (vgl. Crescenzi 1994, S. 401, Nr. 141) und das bereits als Quelle für FW 108 in Betracht kommt (siehe NK hierzu). Koeppen berichtet, dass „im Lamaismus [...] jenes viel besprochene sechssyllbige Gebet: Om mani padmê hûm! [...] am häufigsten hergesagt, geschrieben, gedruckt und zur Bequemlichkeit auch durch Maschinen abgehaspelt wird“ (Koeppen 1857–1859, 1, 414; zu diesen Gebetsmaschinen siehe NK 484, 12f.). Vgl. auch Karl Rosenkranz' Aufsatz *Ueber den religiösen Weltproceß der Gegenwart*, den dieser 1875 in seinen *Studien zur Culturgeschichte* veröffentlichte und in dem er die Formel mit Schopenhauer in Verbindung bringt: „Wo man in Buddhistischen Ländern geht, erblickt man auf Monumenten, auf jedem Meilenstein der Straßen, auf allen Fahnen der Processionen und vernimmt aus Aller Munde die Formel: Om mani padme nun! [sic] Amen. Die auf dem Wasser schwimmende Lotosblüthe ist das Bild Buddha's. Dem Sinne nach bedeuten daher jene Worte: O möchte ich Vollkommenheit erlangen und in Buddha aufgehn! Amen. Dieser pantheistische Quietismus als ein Nihilismus des einzelnen Geistes ist der Kern des buddhistischen Glaubens, der noch eine lange Dauer haben wird und zu welchem sich ja sogar ein Deutscher Philosoph, Arthur Schopenhauer, als zur einzig wahren Religion bekennt“ (Rosenkranz 1875, 314).

In seinen *Ethnographischen Parallelen und Vergleichen* weiß Richard Andree über „die Sanskritworte: Om mani padme hum, jenes Schiboleth der Buddhisten, welches bedeutet: Heil dem Kleinod im Lotoskelche“ noch zu berichten, dass es „eine obscöne Nebenbedeutung hat, worauf auch der am Ende manches Manes befindliche phallusähnliche Steinkegel hindeutet.“ (Andree 1878, 51) Ein „Mane“, so wird ebd., 52 erläutert, ist ein „Steinhaufen“, dem die „Tibetaner“ im Vorbeigehen weitere Steine mit jenem Mantra hinzufügen; „dabei murmeln sie Gebete“. Bei N. wird das Mantra nur an dieser Stelle erwähnt; auch separat kommt die ‚heilige Silbe‘ „Om“ ansonsten nur noch zweimal vor, und zwar im späteren Nachlass; vgl. KGW IX 12, Mp XV, 78r, 6 (NL 1886/87, 6[7], KSA 12, 236, 4) und KGW IX 9, W II 7, 116, 18 (NL 1888, 16[60], KSA 13, 505, 18).

484, 9–11 oder, wie in Benares, den Namen des Gottes Ram-Ram-Ram (und so weiter mit oder ohne Grazie) an den Fingern abzählen] In Eugène-Anatole de Valbezens Artikel *Les Anglais et l'Inde* aus der *Revue des deux mondes* vom 15. März 1857 wird unter der Überschrift „Benares“ über das eher ungraziöse

Treiben im „temple connu sous le nom de *Vishvayesa*“ berichtet: „L'intérieur de l'édifice présente le plus singulier assemblage de bœufs sacrés, de fidèles ahuris qui courent à travers les galeries en s'aspergeant d'eau et en poussant incessamment, avec les plus étranges modulations, le cri: *Ram, ram*.“ (Valbezen 1857, 264) – Deutsche Überstetzung aus dem *Schwäbischen Merkur* desselben Jahres: „Das Innere des Gebäudes zeigt die eigenthümlichste Gesellschaft von heiligen Stieren und unruhig bewegten Gläubigen, welche durch die Gallerien dahin laufen, indem sie sich mit Wasser besprengen und unaufhörlich in den sonderbarsten Modulationen das Geschrei: ‚Ram, Ram‘ ausstoßen.“ (Anonym 1857, 743) Dieses Narrativ hielt sogleich Einzug in Konversationslexika, wo dann auch die dritte Wiederholung des „Ram“ erfolgt, so schon 1857 in *Meyer's Neuem Konversations-Lexikon*, wo es unter dem Lemma „Benares“ in weiter alterisierender Ausschmückung über das Tempel-Treiben heißt: „Die Kreuzgänge wimmeln von Büßenden, die vom Kopf bis zum Fuße nackt und mit Kuhmist beschmiert sind und deren unaufhörliches Geschrei: ‚Ram! Ram! Ram!‘ den Fremden ganz betäubt.“ (Meyer 1857–1860, 3, 184) Laut Pierer 1857–1865, 13, 806 ist der Gott „Ram“ bzw. „Rama“ im Sanskrit-Epos *Ramayāna* eine „Incarnation des Wischnu [...] ; seine Bestimmung war, die Welt von der Gewalt des Riesenkönigs Ravana zu erlösen u. das goldene Zeitalter zu bringen“.

484, 11f. oder den Wischnu mit seinen tausend, den Allah mit seinen neunundneunzig Anrufnamen ehren] Wischnu, der bei N. nur an dieser Stelle erwähnt wird, hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts längst seinen festen Platz im europäischen Lexikonwissen gefunden; vgl. den einschlägigen Artikel in der vierten Auflage von *Pierer's Universal-Lexikon*: „**Wischnu** (Vischnu, d. i. Durchdringer), [...] die eine der drei Hauptgottheiten der Indischen Mythologie in den Puranas u. den indischen Epen, welche als das belebende Princip des Weltalls gedacht wird u. mit Brahma u. Schiwen die Trimurti (Dreigestaltige) bildet.“ (Pierer 1857–1865, 19, 286) Über die tausend Namen des Wischnu heißt es ebd., 287: „Die Beinamen des W. sind fast unzählig, in Indien hat man sogar ein eigenes Werk: *Sahasranama* (über die tausend Namen des W.).“ Auch Allah taucht in N.s veröffentlichtem Werk nur hier auf; ansonsten wird er noch ein Mal im Brief an Heinrich Köselitz vom 30. März 1881 genannt (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 97, S. 78, Z. 61). Joseph von Hammer-Purgstall weist in seiner Abhandlung *Über die Namen der Araber* darauf hin, dass „die neun und neunzig Eigenschaftswörter Gottes“ im Islam eigentlich keine Namen, sondern eben „nur Eigenschaftswörter“ seien: „die neun und neunzig Eigenschaftswörter Gottes, dessen Name ein einziger, nämlich Allah [ist], [...] welche den Rosenkranz der Muslimen bilden, und die sich alle im Koran finden, werden vorzugsweise die schönen Namen (Esmāi-hosna) genannt, das bibliographische Wörterbuch Hadschi Chalfa's führt unter dem Titel der Wissenschaft der Buch-

staben und der Namen nicht weniger als 214 Werke auf, welche von den geheimen Kräften der Namen Gottes handeln.“ (Hammer-Purgstall 1852, 8)

484, 12 f. *oder sie mögen sich der Gebetmühlen und der Rosenkränze bedienen*] Nachdem zuvor Gebetspraktiken aus dem indischen und arabischen Kulturraum angeführt wurden, um dem Leser die „fromme Mechanik“ (484, 19) der gemeinen Religionsausübung vor Augen zu stellen, so kommt nun auch noch die christliche Gebetspraktik des Rosenkranzes ins Spiel. Während der im vorangehenden Stellenkommentar zitierte Hammer-Purgstall 1852, 8 den katholischen „Rosenkranz“ mit der Aufzählung der „neun und neunzig Eigenschaftswörter“ Allahs vergleicht, stellt ihn FW 128 auf eine Ebene mit den „Gebetmühlen“, die abermals zum schon aufgerufenen tibetisch-buddhistischen Raum gehören. Vgl. Meyer 1874–1884, 7, 463, wo die „Gebetmühle“ wie folgt erläutert wird: „ein Apparat, dessen sich die Buddhisten, insbesondere die Priester oder Lama's und die Wallfahrer in Centralasien, bedienen, um das vorgeschriebene Gebet myriadenmal wiederholen zu können, wie es die gegenwärtige entartete Priesterlehre verlangt, wenn das Gebet Erfolg haben soll. Die Gebetmaschinen zum Handgebrauch sind Cylinder von 1–2 Decim. Höhe; um eine Röhre werden Papierstreifen mit dem aufgedruckten Gebet gewunden und durch einen cylindrischen Überzug von Metall, Holz, Leder oder Leinwand zusammengehalten; durch die Röhre geht ein Draht, der in eine hölzerne Handhabe endigt, und mittels Anhängung eines kleinen Gewichts sind diese Handexemplare durch eine leichte Bewegung der Hand von rechts nach links in steter Rotation zu erhalten. Größere Gebetmaschinen werden (z. B. in Tempeln) vertikal aufgestellt; die Eisenstange ruht in Pfannen, ist unten ausgebogen und wird mittels eines Strickes in Bewegung erhalten. Noch andere werden durch Wasser und Wind ohne menschliche Thätigkeit gedreht und haben dann oft gewaltige Dimensionen. Das eingeschlossene Gebet ist ausnahmslos von sechs Silben und lautet: ‚Om mani padme hum‘ (‚das Kleinod im Lotus Amen‘); die Sprache ist tibetisiertes Sanskrit. Der Text ist mittels Holzblöcke, am liebsten in Roth, aufgedruckt und in jedem Cylinder unzähligemal wiederholt.“

Zum „Rosenkranz“, der – abgesehen von der „Rosenkranz-Krone“ Zarathustras – bei N. nur hier und in UB I DS 9, KSA 1, 215, 23 vorkommt, vgl. Meyer 1874–1884, 13, 797: „in der kathol. Kirche ein Kranz aus kleinen, an einen Faden gereihten Kügelchen von zweierlei Größe oder Farbe, nach welchem eine bestimmte Anzahl von Vaterunsern und Ave Maria's hinter einander gebetet wird“. Der religionsethnologische Vergleich von buddhistischen, hinduistischen, islamischen und christlichen (katholischen) Gebetspraktiken in N.s Text nivelliert letztlich jegliche Differenz zwischen ihnen.

484, 21 f. *jene Armen im Geiste*] Vgl. Matthäus 5, 3: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 6)

Die – naheliegende – subversive Deutung der in Jesu Bergpredigt seliggesprochenen ‚Geistig-Armen‘ im Sinne der intellektuell Unterbelichteten findet sich bei N. häufiger; vgl. z. B. NL 1880, 7[288], KSA 9, 378, 23–25; M 476, KSA 3, 284, 3 f.; NL 1884, 26[75], KSA 11, 168, 20–24; WA Zweite Nachschrift, KSA 6, 48, 20. In FW 65 begegnet, bezogen auf Frauen, die Variante „Armuth des Geistes“ (426, 14).

484, 22–24 *ihnen das Gebets-Geklapper verbieten heisst ihnen ihre Religion nehmen: wie es der Protestantismus mehr und mehr an den Tag bringt.*] Zur zeitgenössischen protestantischen Ablehnung des „Gebets-Geklapper[s]“ vgl. beispielsweise folgenden Auszug aus Karl Sturms *Geschichte des Protestantismus*, der sich einer ähnlichen Ausdrucksweise bedient: „Es kann ferner ein Kenner der Bibel gar nicht darüber im Zweifel sein, ob ein mechanisches Beten, wie es in der mittelalterlichen [sc. der katholischen] Kirche besonders durch das Rosenkranzbeten heimisch gemacht wurde, mit den Schriften und Bräuchen des apostolischen Zeitalters vereinbar ist oder nicht und ob es vom christlichen Standpunkt aus gerechtfertigt ist, dem reumüthigen Sünder eine gewisse Anzahl Paternoster und Ave Maria als Strafe aufzulegen. Das herrliche Mustergebet des Herrn zu einem Straf- und Zuchtmittel zu erniedrigen und durch kirchliche Gebote und Empfehlungen den Lippen und damit auch den Herzen der Gläubigen einen rein äußerlichen Gebetsmechanismus aufdringen [...], das heißt den Charakter des Gebets gänzlich verkennen und ihm seine höhere Weihe nehmen.“ (Sturm 1863, 106) Insofern erscheint freilich aus der Perspektive von FW 128 der Katholizismus, den die „Rosenkränze“ in 484, 13 evozieren, als die konsequentere Konfession, die sich für die Sprechinstanz in eine Reihe mit dem tibetanischen Buddhismus, dem Hinduismus bzw. Vishnuismus sowie dem Islam einordnen lässt, aus welcher der Protestantismus ausschert, der seinerseits verkenne, dass „in jeder Religion [...] der religiöse Mensch eine Ausnahme“ (484, 20 f.) und eine wahre „Erhebung der Seele“ (483, 32) den gedankenlosen Meisten gar nicht möglich sei. Zu der nicht weit davon entfernten These, dass Luthers Reformation die „christliche Cultur“ (492, 31) in Deutschland zersetzt habe, vgl. FW 148.

484, 25 *Solchen eben nicht mehr, als]* In Cb1, 158 korrigiert aus: „solchen eben nicht mehr als“.

129.

Die Bedingungen Gottes.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrektur (vgl. NK 484, 32 f.) in M III 6, 220 f. Es handelt sich, nachdem bereits gegen Ende des vorigen Abschnitts „der Protestantismus“ (484, 24) erwähnt wurde, um

den ersten von insgesamt vier Luther-Abschnitten in FW III (vgl. FW 146, FW 148 u. FW 149). Die witzige Pointe entsteht auf doppelte Weise: zum einen durch bewusstes Missverstehen, zum anderen durch überbietende Umkehrung eines vermeintlichen Luther-Zitats, das N. höchstwahrscheinlich aus Emersons *Versuchen* übernahm, wie Orsucci 1996, 364 gezeigt hat; vgl. auch Morillas Esteban 2006. Lampert 1999, 67 führt FW 129 als Beispiel für „Nietzschean jokes about God and our religion“ an.

484, 30–32 „Gott selber kann nicht ohne weise Menschen bestehen“ – *hat Luther gesagt und mit gutem Rechte*] Bei Emerson 1858, 405 wird der Ausspruch zitiert, um zu demonstrieren, dass Dichter und Propheten sich selbst besonders wichtig nehmen: „Für den Dichter, für den Propheten hat das, was er ausspricht, einen viel größeren Werth, wie für irgend einen der Hörer, und darum wird es gesprochen. Der kräftige, selbstgefällige Luther behauptet ausdrücklich, was aber nicht falsch verstanden werden darf, daß ,Gott selbst nicht ohne weise Menschen bestehen kann.““ (N. Unterstreichungen, N. hat die Stelle außerdem mit Randstrich und der Bemerkung „Ja“ versehen.) Wenn es in N.s Text hierzu heißt, dies sei „mit gutem Rechte“ gesagt, dann wird das Zitat absichtsvoll falsch verstanden, und zwar im Sinne der auch ansonsten in FW anklingenden Projektionstheorie Feuerbachs, die Gott als Schöpfung des Menschen begreift (vgl. FW Vorspiel 38 u. FW 300; siehe hierzu NK 539, 18–26). Die sinnverkehrende Ausdehnung des Geltungsbereichs auf „unweise Menschen“ (484, 32f.) im Folgenden bestätigt dies. Das vorgebliche Zitat ist bei Luther selbst nicht nachweisbar. Vgl. hierzu die Hypothese von Hirsch 1921, 100: „Vermutlich handelt es sich um einen Nachhall der ernstlichen Mahnungen Luthers an die Ratsherren aller Stände, um des Bestandes des Evangeliums willen die Schulen nicht eingehen zu lassen.“ Gemeint ist Luthers Schrift *An die Rathherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* von 1524 (vgl. Luther 1883–2009, 15, 9–53).

484, 32 f. *aber „Gott kann noch weniger ohne unweise Menschen bestehen“*] In M III 6, 220 korrigiert aus: „denn weise Menschen können ohne Gott bestehen.“

484, 33 – *das hat der gute Luther nicht gesagt!*] Vgl. abermals Hirsch 1921, 100, der meint, es sei „ziemlich leicht, etwas dem, was Luther hiernach nicht gesagt haben soll, Ähnliches bei ihm nachzuweisen (de servo arbitrio E. A. var. 7, 173)“. Im Wiederabdruck von Hirschs Aufsatz in den *Nietzsche-Studien* 1986 wird für diesen Nachweis auf Luther 1883–2009, 18, 651 verwiesen. Hirsch meint wahrscheinlich folgende Stelle: „Cur non illud potius miraris Erasme, quod ab origine mundi semper inter gentes fuerunt excellentiora ingenia, maior eruditio, ardentius studium, quam inter Christianos vel populos Dei, sicut Christus ipse confitetur, prudentiores esse filios huius saeculi filii lucis?“ –

„Warum wunderst Du Dich nicht vielmehr darüber, Erasmus, daß seit der Schöpfung der Welt unter den Heiden immer glänzendere Geister, größere Bildung, eifrigeres Studium vorhanden waren als unter den Christen oder den Völkern Göttes, wie ja Christus selbst sagte: ‚Die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichts‘“ (Luther 1983, 208). Zu Luthers Kritik an der Vernunft vgl. auch NK 373, 24–27.

130.

Ein gefährlicher Entschluss.] Die sentenziöse These, der „christliche Entschluss, die Welt hässlich und schlecht zu finden“ (485, 2 f.), habe die Welt auch so gemacht, spielt auf die Zugehörigkeit des Christentums zu den „pessimistischen Religionen“ (KSA 2, 135, 13) an, wie sie bereits in MA I 141 vorausgesetzt wird. Dort heißt es – wenn auch nicht in Bezug auf die Welt, sondern den Menschen – ähnlich: „Es ist der Kunstgriff der Religion und jener Metaphysiker, welche den Menschen als böse und sündhaft von Natur wollen, ihm die Natur zu verdächtigen und so ihn selber schlecht zu machen“ (KSA 2, 136, 16–19; diese Verbindungslinie zu MA zieht schon Franco 2011, 137, der überdies auf die thematische Gemeinsamkeit mit FW 138 hinweist). Zur „christliche[n] Weltverachtung“ vgl. auch die Schrift *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* des N. wohlbekannten Philosophen Eduard von Hartmann: „Das Christentum war wie jede echte Religion aus der pessimistischen Weltansicht erwachsen, und in der Fortdauer dieses Pessimismus hat die christliche Religiosität gewurzelt“ (Hartmann 1874, 88). Als pessimistische, weltverachtende Religion hatte bereits Schopenhauer das Christentum gedeutet und gerade dafür gewürdigt; hierzu NK FW 131. FW 130 bezieht freilich gegen die christliche Weltverachtung Stellung, insofern der Abschnitt mit vorwurfsvollem Ton zu verstehen gibt, ursprünglich – vor dem Christentum – sei die Welt keineswegs „hässlich und schlecht“ gewesen. Dass sie durch Abschaffung oder den Niedergang des Christentums wieder ‚schön und gut‘ werden könnte, sagt der Text zwar nicht ausdrücklich; er legt diesen Gedanken aber indirekt nahe. Zur Hoffnung, die Deutschen könnten sich als erstes europäisches Volk gänzlich des Christentums entledigen, vgl. FW 146. Auf der Folie der Schlusssätze von FW 290 aus dem Vierten Buch ließe sich der christliche Entschluss zur Weltverhässlichung übrigens auf die Selbstunzufriedenheit der Christen zurückführen (vgl. NK 531, 12–17).

Eine wichtige Informationsquelle in puncto Christentum, das in den folgenden Abschnitten (bis FW 150) in unterschiedlichen Hinsichten im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, war für N. Hans Lassen Martensens Werk *Die Christliche Ethik*, um dessen Zusendung er seine Mutter am 27. März 1880 gebeten

hatte (KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f.), vgl. NK KSA 3, 165, 12 und Orsucci 1996, 175. Vgl. zu Martensen in FW auch NK 533, 17–19. Dass die in FW 130 vertretene These von der Weltverhässlichung und Weltverschlechterung durch das Christentum speziell auf Luther gemünzt sei, meint Higgins 2000, 112. Hödl 2009, 437 hält die „Verhässlichung“ der Welt“ hingegen für allgemein bedingt „durch die christliche Zweiweltenlehre“, die „auf Kosten der vorliegenden Welt geht“. Als Vorklang auf das „Verdikt“ der „Lebensfeindlichkeit der christlichen Moralvorstellungen“ in späteren Werken N.s liest Niehaus 2010, 89 f. den vorliegenden Abschnitt. Sommer 2011b, 117 führt als „Losung“, die über FW 130 stehen könnte, „Augustins Anweisung“ an, „man solle die Weltdinge nicht genießen“, sondern „allein nach dem Genuss Gottes selbst streben“.

485, 3 *finden*] In der ‚Vorstufe‘ in M III 1, 32 hervorgehoben: „finden“.

485, 3 f. *hat die Welt hässlich und schlecht gemacht.*] In Cb1 und Cb2, 158 korrigiert aus: „macht die Welt hässlich und schlecht.“ So auch schon der Wortlaut in M III 1, 32. Vgl. die Schlussthese von FW 290, der zufolge „der Anblick des Hässlichen“ selbst „schlecht und düster“ macht (531, 16 f.).

131.

Christenthum und Selbstmord.] M III 1, 14 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Abschnitt: „Das Christenthum hat das zu seiner Zeit starke allgemeine Verlangen nach dem Selbstmord zu einem Hebel seiner Macht gemacht: es ließ zwei Formen desselben übrig, umkleidete sie mit der höchsten Würde und verbot alle anderen auf eine furchtbare Weise. Aber Martyrium und die langsame Selbstentleibung des Asketen –“ Das christliche Selbstmordverbot, dessen Wurzeln FW 131 in die antike Frühphase des Christentums zurückverfolgt, um Martyrium und Askese als die beiden einzig erlaubten Ausnahmen zu betrachten, war im späten 19. Jahrhundert noch fester Bestandteil der christlichen Ethik. Vgl. etwa die entsprechenden Ausführungen in Adolf Wuttkes zeitgenössischem *Handbuch der Christlichen Sittenlehre*: „Wo der Selbstmord nicht reine Sinnlosigkeit ist, wo er also mit Bewußtsein u. Absicht geschieht, da wird er bei einem bestimmten Glauben an Unsterblichkeit u. an die Vergeltung unmöglich, denn niemand kann ohne Sinnlosigkeit das irdische Leiden endigen wollen um den Preis der ewigen Verdammnis; wer aber an die Unsterblichkeit glaubt, dem kann über die Sträflichkeit des Selbstmordes kein Zweifel sein. [...] Das sittliche Urteil über den Selbstmord als die frevelhafte Frucht des Sündenlebens ist erst im Christentum möglich; die Heiden hielten ihn meist für sittlich erlaubt u. unter Umständen selbst für einen Beweis von Muth; [...] die römische Geschichte, bes. der spätern Zeit, ist seit Catos gerühm-

tem Selbstmord voll von solchen Sünden.“ (Wuttke 1865, 171) Ganz ähnlich konnte N. auch bei Martensen 1878, 455 lesen: „Nur auf christlichem Standpunkte, nur wo man die Wahrheiten des Christenthums, daß es einen lebendigen Gott, ein Reich Gottes, ein zukünftiges Leben giebt, als wahr und gewiß voraussetzt, kann der Selbstmord als verdamulich erkannt werden. Ueberall, wo diese Voraussetzungen fehlen, findet man durchaus keinen Grund, den Selbstmord für unbedingt verwerflich zu erklären. Vom Standpunkte der heidnischen Ethik hat man wohl gesagt: [...] Ist dieses Leben das einzige, und ist ein ungeheures Leiden, sei es ein leibliches oder ein Seelenleiden, sein Letztes, darnach aber eitel Nichts – warum sollte es alsdann nicht dem Menschen freistehen, ohne daß Jemand Klage dawider erheben dürfte, nach eigenem Gutdünken den letzten Act der Tragödie zu kürzen?“

Auf die positive Haltung zum Suizid in der römischen Antike spielt N.s Text an, wenn er hyperbolisch vom „ungeheure[n] Verlangen nach dem Selbstmorde“ (485, 7 f.) zur Zeit des frühen Christentums spricht. Der durch dieses in Gang gesetzte Umwertungsprozess, der die Selbsttötung als Sünde begriff, davon jedoch Martyrium und Askese ausnahm, erscheint in FW 131 als „Hebel seiner [des Christenthums] Macht“ (485, 8), um sich jenes „Verlangen“ nutzbar zu machen. Als mögliche Quelle hierfür macht Orsucci 1996, 290 f. eine Passage aus Leckys *Sittengeschichte Europas* geltend, wo N. lesen konnte, dass zwar nach christlicher Vorstellung „ein Mensch, der sein eigenes Leben vernichtet, ein /36/ eben so grosses Verbrechen begehe, wie ein gewöhnlicher Mörder“, wobei jedoch „[z]wei Arten von Selbstmord“ von der „erste[n] Kirche mit einer gewissen Nachsicht“ betrachtet wurden (Lecky 1879, 2, 35 f.): „In auffallendem, obgleich natürlichem Widerspruche rühmte man zu gleicher Zeit Niemanden mit mehr Begeisterung, als die Einsiedler, welche ihren Körpern gewöhnlich die zur Gesundheit unumgänglich nöthige Nahrung entzogen und ihr Leben offenbar verkürzten. [...] /38/ [...] Der unmittelbare und überlegte Selbstmord, welcher eine so hervorragende Stelle in der Sittengeschichte des Alterthumes einnimmt, verschwand nur allmählig unter dem Einflusse des Christenthumes. Die schwärmerischen Circumcellionen des vierten Jahrhunderts waren Apostel des Todes, sie hielten den Märtyrertod für das höchste Gut, suchten ihn auf alle mögliche Weise herauszufordern, und tödteten sich selbst in grossen Massen im Glauben, dass diese Art Märtyrerthum ihnen das ewige Heil sichern würde.“ (Ebd., 37 f.) Zur Differenzierung zwischen sündhaftem Selbstmord und – als Kampfmittel der *Militia Christi* geltendem – Martyrium und Asketen-tum, wie sie sich im 2./3. Jahrhundert etwa bei den Kirchenschriftstellern Clemens von Alexandria, Tertullian und Origenes findet, vgl. Hofmann 2007, bes. 45–49 u. 85–91.

Die Unterscheidung zwischen Selbstmord, Martyrium und Askese war N. auch und gerade durch Schopenhauers Philosophie geläufig, wo sie zwar nicht

im dogmatischen Horizont des Christentums entwickelt, aber historisch durchaus auch auf dieses bezogen wird. Während Schopenhauer den Selbstmord nicht als Verneinung des Willens zum Leben gelten lässt, führt er hingegen (christliche) Märtyrer und Asketen als Beispiele für eine solche Willensverneinung an, die er als Existenzideal des Menschen beschreibt, der den leidenden Willen als Wesen der Welt erkennt. „Der Selbstmörder“, so schreibt Schopenhauer im ersten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung*, „will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 471) Dagegen bemerkt Schopenhauer über das, was bei N. „die langsame Selbstentleerung des Asketen“ genannt wird: „Vom gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint eine besondere Art desselben zu seyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugsam konstatiert ist. Es ist der aus dem höchsten Grade der Askese freiwillig gewählte Hungertod, dessen Erscheinung jedoch immer von vieler religiöser Schwärmerei und sogar Superstition begleitet gewesen und dadurch undeutlich gemacht ist. Es scheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger ist hiebei nicht wohl denkbar [...]; weil die Absicht, die Quaal zu verkürzen, wirklich schon ein Grad der Bejahung des Willens wäre.“ (Ebd., 474) Dass wie der Asket auch der Märtyrer hinsichtlich der Willensverneinung vom Selbstmörder zu unterscheiden sei, belegt u. a. diese Stelle: „Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben sich aufgehoben hatte; dann aber war sogar die langsame Zerstörung seiner Erscheinung ihnen willkommen.“ (Ebd., 384)

Obwohl sich Schopenhauer ausdrücklich nicht zum Christentum bekennt, sondern die philosophische Wahrheit hinter dem Christentum wie hinter den anderen Religionen zu erkennen beansprucht, deren Zeit er für abgelaufen hält (vgl. NK 492, 10–15), wird er aufgrund derartiger Äußerungen in N.s Texten seit den späten 1870er Jahren wiederholt in kritischer Weise dem Christentum zugeordnet. So schreibt N. beispielsweise schon in MA I 26, dass die „christliche Weltbetrachtung und Mensch-Empfindung noch einmal in Schopenhauer's Lehre, trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen, eine Auferstehung feiern“ konnte (KSA 2, 47, 9–12). Und noch in Abschnitt 357 aus dem Fünften Buch, das FW mit der Neuausgabe von 1887 beigelegt wurde, heißt es in Bezug

auf die von Schopenhauer mit seinem Konzept der Willensverneinung negativ beantwortete Frage, ob das Dasein überhaupt einen Sinn habe: „Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war – man vergebe es mir – etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Abfindung, ein Stehen- und Steckenbleiben in eben den christlich-asketischen Moral-Perspektiven, welchen, mit dem Glauben an Gott, der Glaube gekündigt war ...“ (600, 34–601, 5).

485, 8 *Hebel*] In Cb1 und Cb2, 158 korrigiert aus: „Gebet“.

485, 11f. *das Martyrium und die langsame Selbstentlebung des Asketen*] Vgl. NK 385, 1–3.

132.

Gegen das Christenthum.] Bis auf den fehlenden Titel schon wortidentisch mit FW 132 ist ein Notat in M III 1, 29. Weshalb im „Jetzt“ der Sprechgegenwart „nicht mehr unsere Gründe“ eine Entscheidung „gegen das Christenthum“ fordern, sondern „unser Geschmack“ (485, 14f.), bleibt im Text selbst ohne Begründung. Dabei dürfte mit dem – im genannten Notat noch unterstrichenen – Geschmack wohl weniger „die intellektuelle Redlichkeit“, wie Hingst 1998, 110 vermutet, als vielmehr das ästhetische Urteilsvermögen gemeint sein: „der sinn oder das gefühl für das schöne“ (Grimm 1854–1971, 5, 3929). Hierzu passt jedenfalls die kurz zuvor in FW 130 aufgestellte These, das Christenthum habe die Welt verhässlicht, sowie der alsbald in FW 140 erhobene Befund, schon Jesus sei ‚geschmacklos‘ gewesen, habe „nicht fein genug“ empfunden (489, 15). Leiter 2015, 119 zieht überdies Parallelen zur ‚justiziablen‘ „Sache des Geschmackes“ (503, 4) in FW 184. Die ästhetische Dimension eines anti-christlichen Geschmacksurteils akzentuiert bereits vor FW eine nachgelassene Aufzeichnung vom Herbst 1880, in der „die Geschmacksentwicklung, welche den Anblick schöner freudiger Menschen nöthig hat“, zur Grundlage einer neuen Moral erhoben und mit der christlichen Mitleidsethik kontrastiert wird: „das Helfen gegen den Schlechten und Schwachen – im Ganzen ist es eine Ausnahme, und es würde die Menschheit dabei im Ganzen gemein werden (wie z. B. durch das Christenthum)“ (NL 1880, 6[203], KSA 9, 250, 22–24 u. 250, 30–251, 1). In AC Gesetz wider das Christenthum, KSA 6, 254, 7f. werden ebenfalls „Gründe“ verworfen, allerdings nicht zugunsten eines Geschmacksurteils, sondern einer Gefängnisstrafe für hauptamtliche Vertreter des Christentums: „Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus.“

Zum „Geschmack“ in FW bzw. bei N. vgl. die Übersicht und Literaturhinweise in NK FW Vorspiel 57. Zur Problematik einer Stellungnahme „gegen das Christenthum aus Geschmacksgründen“ insbesondere in N.s Spätwerk AC vgl.

Sommer 2011b. Gleichfalls mit Blick auf AC bemängelt Schacht 2015, 100 den Schluss von FW 132 („nicht mehr unsere Gründe“) als nicht ganz korrekt: „it would have been more accurate if he had said: ‚nicht *nur* unsere Gründe““. Hingegen verteidigt Saarinen 2019, 165 N.s Formulierung gegen den Verdacht, „merely an intellectual pose“ zu sein.

133.

Grundsatz.] Vgl. die Vorarbeit NL 1881, 11[248], KSA 9, 535, 27–29: „Hypothese auf die Dauer mächtiger als irgend ein Glaube – vorausgesetzt, daß sie viel länger stehen bleibt als ein religiöses Dogma.“ Die Druckfassung macht daraus eine „unvermeidliche Hypothese, auf welche die Menschheit immer wieder verfallen muss“ (485, 17 f.). Wie eine solche notwendige Hypothese inhaltlich zu denken ist, die mit Blick auf ihre angeblich größere Wirkungsmacht für „hunderttausend Jahre“ über den „christlichen Glauben“ gestellt wird (485, 20 f.), erschließt sich nicht ohne Weiteres. Man könnte sich dabei etwa an solche „arterhaltenden“ „Glaubenssätze“ (469, 11) erinnern fühlen, wie sie in FW 110 als langlebige Grundirrtümer des Menschen gekennzeichnet wurden: „dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe“ usw. (469, 13 f.). Zum Verhältnis von Hypothese und Glaube vgl. auch im Fünften Buch den Abschnitt FW 344, wo die grundlegende Differenz beider Begriffe allerdings hinterfragt wird. Betont wird sie hingegen noch in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1884, 25[515] mittels der in FW zentralen Seefahrermetaphorik: „In wie weit Einer auf Hypothesen hin leben, gleichsam auf unbegrenzte Meere hinausfahren kann, statt auf ‚Glauben‘ ist das höchste Maaß der Kraftfülle. Alle geringeren Geister gehen zu Grunde.“ (KSA 11, 148, 6–9) Dass N. in FW 133 „was referring to his own theory“, meint Sorgner 1999, 140, worunter er, allgemein genug, N.s „interpretation of the world“ versteht (ähnlich liest Del Caro 2004, 236 den Abschnitt als Methodenreflexion N.s „in pursuing the new opportunities for grounded existence“). Noch allgemeiner sieht freilich Hidalgo 2006, 414 in FW 133 „das Problem der Metaphysik im Ganzen“ berührt.

485, 19 *mächtiger, als*] Komma in Cb1, 159 eingefügt.

134.

Die Pessimisten als Opfer.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt in M III 1, 112. Ein ausführlicheres Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von FW schlägt – nachdem es sich zuvor mit der klimatischen (Nicht-)Anpassung

des Menschen beschäftigt hat – ebenfalls den Bogen von den Lebensumständen der Menschen zu ihrer kulturellen Mentalität und behauptet einen Zusammenhang, dem zufolge die künstliche Anpassung durch Technik mit körperlichem und geistigem Verfall einhergehe: „Fortwährend findet ein Fortschritt in der klimatischen Anpassung statt, und jetzt ist er ungeheuer beschleunigt, weil die Ausscheidung der ungeeigneten Personen so leicht ist: und ebenfalls weil jetzt die Anpassung durch die Wissenschaft unterstützt wird (z. B. Wärme, Grundwasser usw.). / Die thierischen Gattungen haben meistens, wie die Pflanzen, eine Anpassung an einen bestimmten Erdtheil erreicht, und haben nun darin etwas Festes und Festhaltendes für ihren Charakter, sie verändern sich im Wesentlichen nicht mehr. Anders der Mensch, der immer unstet ist und sich nicht Einem Klima endgültig anpassen will, die Menschheit drängt hin zur Erzeugung eines allen Klimaten gewachsenen Wesens (auch durch solche Phantasmen wie ‚Gleichheit der Menschen‘): ein allgemeiner Erdenmensch soll entstehen, deshalb verändert sich der Mensch noch (wo er sich angepaßt hat z. B. in China bleibt er durch Jahrtausende fast unverändert). Der überklimatische Kunstmensch, der die Nachtheile jedes Klima’s zu compensiren weiß und die Ersatzmittel für das, was dem Klima fehlt (z. B. Öfen), in jedes Klima schleppt – ein anspruchsvolles, schwer zu erhaltendes Wesen! Die ‚Arbeiternoth‘ herrscht dort, wo das Klima im Widerspruch zum Menschen steht! und nur Wenige die Ersatzmittel sich schaffen können (im Kampfe natürlich, und tyrannisch). / In den gebildeten Kreisen des Nordens herrscht das Winter-Siechtum. – Vielleicht daß die Öfen eine dauernde Vergiftung herbeiführen! Gegen Franzosen gesehen, erscheint der Deutsche, wie ein verkümmerter Ofenhocker.“ (NL 1881, 11[274], KSA 9, 546, 23–547, 18)

FW 145 führt analog zu FW 134 „Denk- und Gefühlsweisen“ (491, 23) auf – vegetarische – Ernährungsweisen zurück; beide Abschnitte lassen sich damit als Antworten auf die bereits in FW 7 aufgeworfene Frage nach den „moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel“ (379, 5 f.) lesen. Zur Verbindung von FW 134 und dieser Frage in FW 7 vgl. auch Leiter 2015, 55 f. und Moore 2004a, 88. Hödl 2009, 322 (Anm. 719) stellt überdies eine Beziehung zwischen FW 134 und FW 347 im Fünften Buch sowie AC 20 her, wo Buddhismus und Christentum parallelisiert werden; insbesondere dient Hödl FW 134 als Belegtext dafür, dass N. „[g]leich Schopenhauer“, allerdings mit negativer Wertung, „das Christentum wie auch den Buddhismus als pessimistische Religionen“ einstuft (vgl. hierzu auch NK 456, 7–9). Zwar findet das Christentum, anders als der Buddhismus, in FW 134 nicht ausdrücklich Erwähnung; „Mittelalter“ (486, 1) und „Unlust am Leben“ (486, 4) lassen es aber anklingen.

485, 26–29 *So ist die Verbreitung des Buddhismus (nicht seine Entstehung) zu einem guten Theile abhängig von der übermässigen und fast ausschliesslichen*

Reiskost der Inder und der dadurch bedingten allgemeinen Erschlaffung.] In Cb1, 159 korrigiert aus: „So ist die Erscheinung des Buddhismus zu einem guten Theile abhängig von der thörichten Abwendung der Inder von der Fleischnahrung und der dadurch bedingten Ueberbeschäftigung und ~~Erkrankung~~ 'Entartung' des Magens.“ Ursprünglich richtete sich der Passus also noch ausdrücklicher gegen die vegetarische Ernährungsweise, die auch in FW 7 sowie in FW 145 thematisiert wird. In Cb2, 159 hat N. „Erscheinung“ sowie den Passus ab „thörichten“ gestrichen und über FW 134 handschriftlich hinzugefügt: „Verbreitung des B. (nicht seine Entstehung!)“ Am unteren Seitenrand hat N. außerdem notiert: „von der übermäßigen und fast ausschließlichen Reisfresserei kost der Inder und der dadurch bedingten ~~Er-Unlust und~~ 'allgemeinen' Erschlaffung.“ In einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1883, die eine ethnographische Liste von Verhaltensweisen unterschiedlicher ‚exotischer‘ Völker enthält, notiert N. über den angeblich exzessiven Reiskonsum der Thailänder: „Unsinnige Massen Reis ißt z. B. der Siamese.“ (NL 1883, 8[1], KSA 10, 325, 19)

485, 29–486, 4 *Vielleicht ist die europäische Unzufriedenheit der neuen Zeit daraufhin anzusehen, dass unsere Vorwelt, das ganze Mittelalter, Dank den Einwirkungen der germanischen Neigungen auf Europa, dem Trunk ergeben war: Mittelalter, das heisst die Alkoholvergiftung Europa's.*] Auf den „Alkoholismus des Mittelalters“ – übrigens in einem Atemzug mit dem „Unsinn der Vegetarians“ – kommt in N.s später Schaffensperiode noch GM III 17 (KSA 5, 378, 23 f.) zu sprechen. In GM III 21 findet sich sogar ein Selbstzitat aus dem hier zu kommentierenden Passus: „die Alkohol-Vergiftung Europa's“, die auch dort mit dem „politischen und Rassen-Übergewicht der Germanen“ assoziiert wird (KSA 5, 392, 25 f.; vgl. NK 5/2, S. 551 f.). Über die dergestalt als Wurzel des alkoholischen Übels ausgemachte – rauflostige – Trunksucht der alten Germanen konnte N. in Tacitus' *Germania* lesen: „diem noctemque continuare potando nulli probrum. crebrae, ut inter vinolentos, rixae raro conviciis, saepius caede et vulneribus transiguntur; [...] /205/ [...] Potui humor ex hordeo aut frumento, in quandam similitudinem vini corruptus; proximi ripae et vinum mercantur.“ (Tacitus 1855, 2, 204 f.; in N.s Ausgabe sind handschriftlich Übersetzungen notiert.) – „Tag und Nacht fortzuzechen, ist keinem eine Schande. Häufige, unter Trunkenen natürliche Streithändel führen selten zu Scheltworten, öfter zum Todtschlage und zu Wunden. [...] /75/ [...] Ihr Trunk ist ein Gebräu aus Gerste und Korn, zu einer Art schlechten Weins verarbeitet. Die nächsten am Rheinufer erhandeln auch Wein.“ (Tacitus 1861, 74 f.) Tacitus zieht daraufhin sogar in Erwägung, die römischen Eroberer könnten sich den Alkoholismus der Germanen nutzbar machen, um deren Widerstand auszuschalten: „si indulseris ebrietati suggerendo quantum concupiscunt, haud minus facile vitiis quam armis vincentur.“ (Tacitus 1855, 2, 205) – „Wenn man ihrer Trinklust förderlich

ist, und ihnen so viel verschafft, als sie verlangen, werden sie eben so leicht durch die böse Lust, als durch Waffengewalt überwunden werden.“ (Tacitus 1861, 75)

Dass „[v]on den Christen“ im Mittelalter „die heidnische Gewohnheit“ ausufernder Trinkgelage „übernommen worden“ war, belegt Reinhold Kaiser in seinem Standardwerk über *Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter* auf breiter historischer Quellenbasis (Kaiser 2002, 95). Hinsichtlich der mit starkem sozialem Zwang verbundenen ubiquitären Praxis des Zutrinkens resümiert er, dass diese allerdings keinesfalls auf das (Hoch-)Mittelalter eingeschränkt war, sondern bis in das Jahrhundert der Aufklärung hineinreichte: „die Übernahme des deutschen Wortes ‚trinken‘ im Italienischen als ‚trincare‘, im Französischen als ‚triquer‘, jeweils mit der Bedeutung von ‚zutrinken‘, zeigt, daß die Sitte des Trinkzwangs nicht auszurotten war, ja, sich verbreitete. Die Zeit vom 13. bis zum 18. Jahrhundert gilt geradezu als die Hochphase des Zutrinkens, dem auch die Reichsgesetzgebung nicht zu steuern wußte. Kurz: der soziale Zwang des Trinkens ist eine während des ganzen Mittelalters präsente Form der *violentia vini* gewesen.“ (Kaiser 2002, 97) Die angeführten Lehnwortbildungen aus dem Deutschen scheinen zu bestätigen, dass es sich dabei tatsächlich um „Einwirkungen der germanischen Neigungen“ im Sinne von FW 134 handelte. Gegen eine solche Auffassung schrieben jedoch schon zu Beginn der Frühen Neuzeit Autoren wie etwa der (N. wohlbekannte) radikalprotestantische Theologe Sebastian Franck an, der sich über den grassierenden Alkoholismus in Europa bzw. im Heiligen Römischen Reich zwar in einer 1531 veröffentlichten Flugschrift ausgiebig beklagt, in der er aber, wie schon der Titel zeigt, weder das zurückliegende Mittelalter noch die Deutschen als Nachfahren der Germanen, sondern vielmehr die Franzosen verantwortlich machte: *Von dem grewlichen laster der trunckenheyt/ so in disen letsten zeiten/ erst schier mit den Frantzosen auffkommen*. Fakt ist jedenfalls, dass die Klagen über ausufernden Alkoholkonsum im deutschsprachigen Schrifttum des 16. Jahrhunderts um sich griffen, insbesondere in antialkoholischen Predigten des frühen Protestantismus. Auch und gerade Luther, der bezeichnenderweise den Ausdruck „Saufteüffel“ (Luther 1883–2009, 47, 759) prägte, wandte sich gegen das Laster des Rauschtrinkens. 1541 stellte er fest: „Es ist leider [...] gantz Deutsch land mit dem Sauffen laster geplagt“ (Luther 1883–2009, 51, 548).

Wilkerson 2006, 86, Anm. 37 führt GD Was den Deutschen abgeht 2 als späteren Paralleltext zu FW 134 an; dort ertönt der empörte Ausruf: „wie viel Bier ist in der deutschen Intelligenz!“ (KSA 6, 104, 20 f.) Hierzu NK 6/1, S. 377, wo „zur genaueren medizinischen Symptomatologie der ‚Alkoholvergiftung‘“ – die in FW 134 als historische Metapher Verwendung findet – auf Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin* verwiesen wird, dessen siebte

Auflage sich unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. Kunze 1881, 497–502). Vgl. auch die bald im Dritten Buch folgenden Alkohol-Abschnitte FW 145 und v. a. FW 147, der explizit noch das Christentum mit einbezieht.

485, 30 *daraufhin*] In Cb1, 159 korrigiert aus: „darauf hin“.

486, 4–6 *Die deutsche Unlust am Leben ist wesentlich Wintersiechthum, einge-rechnet die Wirkungen der Kellerluft und des Ofengiftes in deutschen Wohnräumen.*] Wurde im bisherigen Textverlauf der Pessimismus auf falsche Diäten (Reis bei den Indern, Alkohol bei den Europäern) zurückgeführt, so jetzt im konkreten Fall der Deutschen auf das ungünstige, kalte Klima und die damit verbundenen Lebensumstände. Bereits NL 1878, 34[16], KSA 8, 569, 13 hebt den „weltflüchtigen deutschen Pessimismus“ hervor, bei dem man vor allem an Schopenhauers Willensverneinungsphilosophie denken mag, der aber in anderen Texten N.s auch auf weitere Denker bezogen wird. Vgl. etwa M Vorrede 3, KSA 3, 14, 33 f. wo zu lesen ist, dass „Kant, wie jeder gute Deutsche von Alters her, Pessimist“ gewesen sei. Zum „deutschen Pessimismus“ vgl. ebenfalls NL 1883/84, 24[7], KSA 10, 646, 23; KGW IX 4, W I 4, 17, 32 (NL 1885, 36[46], KSA 11, 570, 3); KGW IX 4, W I 4, 15, 1–34 (NL 1885, 36[49], KSA 11, 571, 1–23); KGW IX 4, W I 7, 3, 6 (NL 1885, 40[70], KSA 11, 668, 11); M Vorrede 4, KSA 3, 15, 28 f. Vgl. auch FW 357, wo es allerdings heißt: „Nein! die Deutschen von heute sind keine Pessimisten! Und Schopenhauer war Pessimist [...] als guter Europäer und nicht als Deutscher.“ (602, 14–17)

Die Komposita „Kellerluft“ und „Ofengift[]“ sind laut eKGWB bei N. Hapax legomena. Vgl. aber – als Vorarbeit zu FW 134 – NL 1881, 11[274], KSA 9, 547, 15–18: „In den gebildeten Kreisen des Nordens herrscht das Winter-Siechthum. – Vielleicht daß die Öfen eine dauernde Vergiftung herbeiführen! Gegen Franzosen gesehn, erscheint der Deutsche, wie ein verkümmerter Ofenhocker.“ Bereits in FW 104 wurde das Deutsche mit „räucherigen Stuben“ (461, 17 f.) in Verbindung gebracht. Rupschus 2013, 44, Anm. 159 sieht überdies eine Parallele zur vorletzten Strophe von N.s berühmtem Krähen-Gedicht „Der Freigeist“: „Daß Gott erbarm’! / Der meint, ich sehnte mich zurück / In’s deutsche Warm, / In’s dumpfe deutsche Stuben-Glück!“ (NL 1884, 28[64], KSA 11, 329, 1 u. 330, 2–5)

486, 6 *in deutschen Wohnräumen*] In Cb1 und Cb2, 159 eingefügt.

135.

Herkunft der Sünde.] Titelgleiche „Reinschrift“ („Zur Herkunft der Sünde“) mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 266 f. und M III 6, 264. Der vorliegen-

de Text eröffnet eine Reihe von insgesamt sieben Abschnitten (FW 135–141), die das jüdische bzw. orientalische Erbe des Christentums thematisieren, und dies mit deutlich kritischer Stoßrichtung. FW 135 widmet sich dabei einer Gegenüberstellung von antiken Griechen und Juden, um zu zeigen, dass die Vorstellung von Sünde und Reue, die später auch für das Christentum und damit für Europa bestimmend wurde, auf einem spezifisch jüdischen Moral- und Gotteskonzept beruht, das aus altgriechischer Perspektive als ‚sklavisch‘ zu beurteilen wäre. Abschließend wird dem jüdisch-christlichen Begriff der Sünde der Gedanke eines ‚würdevollen Frevels‘ entgegengesetzt, wie er stattdessen bei den Griechen begegne. Als Beispiele hierfür dienen die mythischen Figuren Prometheus und Aias; der Abschnitt läuft damit auf eine tragödientheoretische Reflexion hinaus, der zufolge die Juden keinen Sinn für die tragische Dichtkunst hätten. Vergleiche bzw. Gegenüberstellungen zwischen antiken Griechen und Juden finden sich bei N. wiederholt, so gleich wieder hinsichtlich der verschiedenen Wertung der „Leidenschaften“ in FW 139; vgl. außerdem NL 1875, 5[150], KSA 8, 81, 10–15; MA I 114, KSA 2, 117, 22 f.; MA I 475, KSA 2, 310, 23–311, 5; NL 1880, 4[188], KSA 9, 147, 19–21; M 38, KSA 3, 45, 28–46, 22; M 72, KSA 3, 70, 21–32; NL 1881, 15[66], KSA 9, 656, 18 f.

Zwar distanzierte sich N. immer wieder vom zeitgenössischen Antisemitismus und insbesondere von demjenigen Eugen Dührings wie beispielsweise im Brief an Köselitz vom 10. Januar 1883, wo er über die vom gemeinsamen Verleger Ernst Schmeitzner herausgegebene *Internationale Monatsschrift* bemerkt, sie „stinkt [...] nach Dühring und Juden-Feindschaft“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 368, S. 317, Z. 41 f.). Nichtsdestoweniger reproduzieren die Abschnitte FW 135–141 ihrerseits antisemitische Stereotype, wie sie sich etwa auch in Dührings einschlägigem Pamphlet *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* von 1881 finden. Seine Lektüre durch N. ist zwar nicht eindeutig belegt, doch hatte Schmeitzner Heinrich Köselitz am 4. September 1881 brieflich nahegelegt, N. darauf aufmerksam zu machen: „Apropos; kennen Sie das Buch von Dühring über die Juden?! Es kostet nur 3 Mark und ist etwas Vorzügliches, etwas ganz Einziges. Sie könnten Nietzsche vielleicht mal etwas davon mit in die Hand spielen?“ (KGB III 7/1, 857; siehe hierzu auch NK KSA 5, 370, 20–25) Die Rückführung des Christentums auf jüdische Denk- und Empfindungsweise in der fraglichen Textreihe aus FW III zielt auf eine Diskreditierung der christlichen Religion und bedient sich dabei selbst aus dem Arsenal antisemitischer Gemeinplätze, in FW 135 z. B. des ‚knechtischen Nationalcharakters‘ der Juden, den auch Dühring hinter ihrer Religion ausmachen zu können meint (vgl. NK 486, 21 f.).

Zu einem Verteidigungsversuch N.s gegen den Antisemitismus-Verdacht fühlte sich deshalb Walter Kaufmann im Vorwort zu seiner Übersetzung von

FW (*Gay Science*) genötigt. Laut Kaufmann geht es in FW 135–141 nicht darum, das Judentum abzuwerten, sondern lediglich darum, den christlichen Antisemiten des späten 19. Jahrhunderts vor Augen zu führen, wie viel Judentum in ihrer eigenen Religion stecke: „some of Nietzsche’s comments /22/ on the Jews in sections 135 ff., and especially in 140, are bound to strike many of today’s readers very differently from the way they struck – and were meant to strike – Victorian readers. The modern reader is apt to find evidence of anti-Semitism where Victorian readers were shocked by the suggestion that Jesus was considered a Jew not only in name. This is a central motif not only in these sections but also, much later, in *The Antichrist*: Jesus and Christianity were ‚Jewish‘ precisely in the sense in which nineteenth-century Christians used to look down on what was ‚Jewish‘.“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 21 f.) Freilich war gerade dies auch schon eine ‚antichristliche‘ Argumentation von Antisemiten wie Eugen Dühring, der in seinem N. wohlbekannten *Cursus der Philosophie* ebenfalls das jüdische Erbe des Christentums herausstellte: „Von den Juden her ist uns eine Religion importirt worden, und wir sind überhaupt dem Asia-tismus für die Verworrenheiten mystischer /317/ und träumerischer Superstition verpflichtet. Die Israeliten speciell haben dem Christenthum und hiemit unserer Culturwelt die arge Mitgift einer Theokratie übermacht, die sich in die mittelalterlichen Staatseinrichtungen verwebt hat und sogar dem heutigen Leben noch unverdaulich genug gegenübersteht.“ (Dühring 1875a, 316 f.) Die Deuschtümelei, wie sie für Antisemiten vom Schlage Dührings charakteristisch ist, findet sich in N.s Texten der ‚mittleren‘ und ‚späten‘ Periode indes nicht, worauf auch schon Kaufmann in Nietzsche 1974, 22 zu Recht hinweist. Zu N.s Verhältnis zum Antisemitismus bzw. Antijudaismus vgl. Golomb 1997 und Holub 2016. Dass „GS 135–140 suggests that Nietzsche did harbour anti-Jewish prejudices“, hält Ure 2019, 141, Anm. 22 fest. Punktuell zu FW 135 siehe Willers 1988, 115, Gläßer 2000, 220, Higgins 2000, 117, Witzler 2001, 42 f., Del Caro 2004, 162, Ridley 2007, 86 und Franco 2011, 137.

486, 8 *Sünde*, so] Komma in Cb1, 159 eingefügt.

486, 8–11 *Sünde*, so wie sie jetzt überall empfunden wird, wo das Christenthum herrscht oder einmal geherrscht hat: *Sünde ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung*] In MA II WS 78 wird die Sünde noch ganz als Erfindung des Christentums betrachtet, ohne dass dessen später immer wieder betonte Wurzeln im Judentum in Erinnerung gerufen würden: „Erst das Christenthum hat den Teufel an die Wand der Welt gemalt; erst das Christenthum hat die Sünde in die Welt gebracht.“ (KSA 2, 587, 22–24) Auch hier wird freilich schon, wie in FW 135, die Empfindung der Sünde als dauerhafter denn das Christenthum selbst dargestellt: „Der Glaube an die Heilmittel, welche es dagegen anbot, ist

nun allmählich bis in die tiefsten Wurzeln hinein erschüttert: aber immer noch besteht der Glaube an die Krankheit, welchen es gelehrt und verbreitet hat“ (KSA 2, 587, 24–27). Dagegen hatte bereits M 68 den jüdischen Ursprung der Sünde betont: Die Juden seien ein „Volk, welches die Phantasie der sittlichen Erhabenheit höher als irgend ein anderes Volk getrieben hat und welchem allein die Schöpfung eines heiligen Gottes, nebst dem Gedanken der Sünde als eines Vergehens an dieser Heiligkeit, gelungen ist“ (KSA 3, 65, 25–29; vgl. NK KSA 3, 64, 21). Im Sinne der Rückführung des christlichen Sündenbegriffs auf „ein jüdisches Gefühl“ konnte N. etwa bei Lüdemann 1872, 191 lesen, dass auch der Apostel Paulus noch den jüdischen Sündenbegriff in Anschlag bringe; so sei die Sünde „im Galaterbrief [...] gemäss dem alttestamentlichen *οἰστρος*-Begriff, eine den Menschen dem erhabenen heiligen Gott gegenüber verschuldende Schwäche und verwerfliche Unvollkommenheit desselben“ (zu Paulus siehe NK FW 139). Den Zusammenhang von Judentum und Christentum im Hinblick auf Sünde und Sühne konnte N., bezogen auf Christus selbst, auch in Lippert 1882 finden: „für einen gebildeten Juden konnte doch nur feststehen, dass der Sühneanspruch der gesamten Menschheit gegenüber nur dem Einen Gotte zustehe; diesem Einen Gotte also musste sich Jesus als ablösendes Sühnopfer darbringen.“ (Lippert 1882, 96) In GM II 22, wird der Gehalt des jüdisch-christlichen Sündenbegriffs als ein selbstquälerisches Schuldgefühl gegenüber Gott präzisiert, das der „Mensch des schlechten Gewissens“ (KSA 5, 332, 6) sich selbst auferlegt: „Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug“ (KSA 5, 332, 9 f. u. NK 5/2 hierzu).

486, 10 Sünde] In Cb2, 160 Anführungszeichen hinzugefügt; so auch bei den weiteren Nennungen der „Sünde“ im vorliegenden Text.

486, 13 aus, die ganze Welt zu „verjüdeln“] In Cb1, 160 korrigiert aus: „aus die ganze Welt zu „verjüdeln““ (in Cb2, 160 mit Randstrich markiert). Das Verb „verjüdeln“ stammt aus dem antisemitischen Vokabular der Zeit (vgl. z. B. Bauer 1863, 8, 25 u. 49; Dühring 1881, 9, 82 u. 85 f.). N. gebraucht es im veröffentlichten Werk auch noch in GM I 9, KSA 5, 270, 2 f.: „Alles verjüdet oder verchristlicht oder verpöbelt sich zusehends (was liegt an Worten!)“ Auch hier wird es also mit einer Abwertung des Christentums verbunden (vgl. Schank 2000, 76). Wie Andreas Urs Sommer in NK KSA 5, 270, 2 f. bemerkt, „funktioniert diese Umprägung nur, weil der Ausdruck auch im antichristlichen Kontext von der zeitgenössischen, negativen Konnotation zehrt“. Dass das „Christentum [...] bekanntlich die jüdische Ueberlieferung fortgepflanzt“ hat (Dühring 1877, 273), wie auch FW 135 am Beispiel der Sünde ausführt, ist eine Feststellung, die sich in der zweiten Auflage von Eugen Dührings *Der Werth des Lebens* findet, allerdings in der Erstausgabe aus dem Jahr 1865, die N. be-

saß, noch nicht enthalten war. Vgl. aber auch die oben bereits zitierte Äußerung aus Dühring 1875a, 317, wo N. ähnlich von der jüdischen „arge[n] Mitgift“ im Christentum lesen konnte. Der Schluss von FW 139 wirft gar die Frage auf, ob die Christen im Hinblick auf die Ablehnung der „Leidenschaften“ schließlich selbst zu Juden geworden sind (vgl. 489, 8 f.). Zur These, die Christen seien als ‚Lügner‘ potenzierte Juden, siehe ferner AC 44, 219, 10–15: „Im Christenthum, als der Kunst, heilig zu lügen, kommt das ganze Judenthum, eine mehrhundertjährige jüdische allerernsthafte Vorübung und Technik zur letzten Meisterschaft. Der Christ, diese ultima ratio der Lüge, ist der Jude noch einmal – drei Mal selbst ...“ Vgl. auch ebd., 221, 4 f.: „Der Christ ist nur ein Jude ‚freieren‘ Bekenntnisses.“

486, 13–17 *Bis zu welchem Grade ihm diess in Europa gelungen ist, das spürt man am feinsten an dem Grade von Fremdheit, den das griechische Alterthum – eine Welt ohne Sündengefühle – immer noch für unsere Empfindung hat*] Vgl. den folgenden Beginn eines während der Arbeit an der Erstausgabe von FW entstandenen Nachlass-Notats, das ebenfalls ‚jüdische‘ und ‚griechische‘ Moral- und Gottesbegriffe miteinander kontrastiert: „Jüdisch ist im Ganzen die Moralität Europas – eine tiefe Fremdheit trennt uns immer noch von den Griechen.“ (NL 1881, 15[66], KSA 9, 656, 18 f.; Handschrift in M III 4, 132 f.) Die Schuld daran, dass „das Griechische in Europa unmöglich gemacht“ worden sei, weist schon NL 1880, 3[128], KSA 9, 89, 24 f. u. 15 f. dem „Christenthum“ mit „seine[n] jüdischen Eigenschaften“ zu (eKGWB: „seiner jüdischen Herkunft“). 1878 hatte dagegen MA I 475, KSA 2, 311, 2 u. 4 f. dem nach-antiken „Judenthum“ gerade attestiert, dabei geholfen zu haben, „Europa’s Aufgabe und Geschichte zu einer Fortsetzung der griechischen zu machen“.

486, 14 *diess*] In Cb1, 160 korrigiert aus: „dies“.

486, 15 *an*] In Cb1, 160 korrigiert aus: „in“.

486, 15 f. *das griechische Alterthum – eine Welt ohne Sündengefühle*] Dass die griechische Antike keine Sünde kannte, ist eine These, die vom Mainstream der zeitgenössischen Altertumswissenschaft abweicht. Vielmehr war es durchaus gängige Praxis, den jüdisch-christlichen Sündenbegriff einfach auf die Antike zu übertragen. In Eduard Munks *Geschichte der griechischen Prosa* ist beispielsweise mit Blick auf das Zeitalter-Mythologem zu lesen: „Zeus stürzte Kronos. Aber mit dem Siege ist die Sünde in die Welt gekommen“ (Munk 1863, 2, 194). Oder über die poetische Gerechtigkeit in den Werken der griechischen Dichtung: „Denn den Göttern bleibt der Gerechte gewiß nicht verborgen, und sie werden ihm, da er ihnen lieb ist, das Gute, das ihm als Gerechten zukommt, gewiß nicht entziehen; es müßte denn ihm aus früherer Sünde noch ein noth-

wendiges Uebel herkommen.“ (Ebd., 366) In Leopold Schmidts Werk *Die Ethik der alten Griechen*, das im Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW veröffentlicht wurde und das N. intensiv durchgearbeitet hat, erfährt der Sündenbegriff zwar keine derart unreflektierte Übertragung auf die griechische Antike; dafür konstatiert Schmidt aber, dass sich der griechische „Gedanke der Hybris [...] doch auch mit der Auffassung der Sünde [berührt], welche die christliche Theologie ausgebildet hat, denn zum Wesen der Hybris gehört es, dass sie das Ich zum Centrum zu machen und von den Bedingungen seines und alles Daseins loszureissen sucht“ (Schmidt 1882b, 1, 254).

Auf den Hybris-Gedanken verweist auch das am Ende des zu kommentierenden Abschnitts den Griechen attestierte Konzept des „Frevel[s]“ (487, 10; dass „*Hybrisma* [...] Frevel“ bedeutet, merkt Kaufmann 1980/81, 74 an) – mit dem essentiellen Unterschied freilich, dass der griechische Frevel im Gegensatz zur Sünde mit „Würde“ (487, 10) einhergehen konnte. Dieser Gedanke findet sich bereits in N.s früher Schrift *Sokrates und die griechische Tragödie* (1871), die kurz darauf in GT eingeflossen ist; allerdings wird hier zunächst noch anhand des – ebenfalls in 487, 10 f. erwähnten – ‚arischen‘ Prometheus-Mythos (ähnlich wie später von Leopold Schmidt allgemeiner anhand des Hybris-Gedankens) eine Verwandtschaft mit dem ‚semitischen‘ „Sündenfallmythus“ festgestellt: „Die Prometheussage ist ein ursprüngliches Eigenthum der gesamten arischen Völkergemeinde und ein Dokument für deren Begabung zum Tiefsinnig-Tragischen, ja es möchte nicht ohne Wahrscheinlichkeit sein, dass diesem Mythos für das arische Wesen eben dieselbe charakteristische Bedeutung innewohnt, die der Sündenfallmythus für das semitische hat, und dass zwischen beiden Mythen ein Verwandtschaftsgrad existirt, wie zwischen Bruder und Schwester.“ (SGT, KSA 1, 616, 19–27 = GT 9, KSA 1, 68, 34–69, 8) Vgl. NK 487, 9–14.

Eine andere Position, die der in FW 135 vertretenen Ansicht inhaltlich durchaus nahe kommt, wenngleich mit entgegengesetzter, anti-hellenistischer Wertung, vertrat der Rabbiner und frühe Vertreter des Reformjudentums Abraham Geiger, der in seinem Vorlesungszyklus *Das Judenthum und seine Geschichte* von 1864 den antiken Griechen das Sündenbewusstsein zumindest „fast ganz“ absprach: „Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, das heißt der Naturanlage, welche auch in Beziehung auf Reinheit an Endlichkeit und Beschränktheit leidet, das Bewußtsein, daß die Sinnlichkeit so an uns nagt, daß wir einen fortwährenden Kampf zu bestehen haben, um dem Guten, dem Drange nach Vollendung folgen zu können, dieser Kampf, der aber den Menschen auch veredelt und erhöht, der selbst durch die Reue zu edlem Siege hin führt, dieses Bewußtsein ist den Griechen fast ganz und gar verhüllt“ (Geiger 1864, 18). Für eine Geiger-Lektüre N.s gibt es freilich keine Belege; bei dem „Geiger“,

der in einem nachgelassenen Notat von 1878 erwähnt wird, handelt es sich, wie aus dem Kontext hervorgeht, um dessen Sohn Ludwig Geiger, der unter anderem ein Buch über Petrarca verfasst hat (vgl. NL 1878/79, 39[8], KSA 8, 577, 11).

486, 18 *Einverleibung*] Vgl. NK 370, 21.

486, 19 *haben*] In Cb1, 160 eingefügt.

486, 19–21 „Nur wenn du bereuest, ist Gott dir gnädig“ – das ist einem Griechen ein Gelächter und ein Aergermiss] Komma in Cb1, 160 eingefügt. Dieser Passus münzt eine biblische Wendung um, die Christus „den Juden ein Aergerniß, und den Griechen eine Thorheit“ nennt (1 Korinther 1, 23 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 198).

486, 21f. „so mögen Sklaven empfinden“] „Sklaven“ in Cb1, 160 korrigiert aus „Sklaven“. Die den Griechen hypothetisch in den Mund gelegte ‚vornehme‘ Ablehnung des jüdischen Gottesbegriffs bzw. des darauf beruhenden Verständnisses von Sünde und Reue antizipiert das in N.s späteren Texten begegnende Konzept einer ‚Sklaven-Moral‘, die dann in binärer Opposition einer ‚Herren-Moral‘ gegenübergestellt wird. Vgl. JGB 195, KSA 5, 116, 29 f. u. 117, 5–9, wo im Ausgang von der antik-römischen Perspektive die Juden als sklavische Nation erscheinen: „Die Juden – ein Volk ‚geboren zur Sklaverei‘, wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt [...]. In dieser Umkehrung der Werthe (zu der es gehört, das Wort für ‚Arm‘ als synonym mit ‚Heilig‘ und ‚Freund‘ zu brauchen) liegt die Bedeutung des jüdischen Volks: mit ihm beginnt der Sklaven-Aufstand in der Moral.“ Zu N.s möglichen Quellen für den antisemitischen *locus classicus* der Juden als Sklaven vgl. NK 5/1, S. 526–528; von jüdischer „Sklaven-Moral“ ist dann im Gegensatz zu einer „Herren-Moral“ zum ersten Mal in JGB 260, KSA 5, 208, 25 f. die Rede. Explizit aufgegriffen und weitergeführt wird dies in der Ersten Abhandlung von GM; vgl. besonders GM I 7.

Das ‚vornehme‘ Verhältnis der Griechen zu ihren Göttern stellt bereits die nachgelassene Aufzeichnung NL 1875, 5[150] dem ‚knechtischen‘ Verhältnis der Juden zu ihrem Gott gegenüber: „Sie [die Griechen] sehen über sich die Götter nicht als Herren, sich nicht als Knechte, wie die Juden. Es ist die Conception von einer glücklicheren und mächtigeren Kaste, ein Spiegelbild der gelungensten Exemplare der eignen Kaste, also ein Ideal, kein Gegensatz des eignen Wesens. Man fühlt sich durchaus verwandt. Es besteht gegenseitiges Interesse, eine Art Symmachie. Man denkt vornehm von sich, wenn man sich solche Götter dichtet.“ (KSA 8, 81, 14–21; es handelt sich bei diesem Auszug um eine Vorversion der Eingangspartie des 1878 publizierten Textes MA I 114, der unter der Überschrift „Das Ungriechische im Christenthum“ steht.) Mit

dem angeblich knechtischen oder sklavischen Verhältnis der Juden zu ihrem Gott wird hier wie in FW 135 ein antisemitischer Topos evoziert, der sich auch in Dührings *Judenfrage* mehrfach findet; vgl. Dühring 1881, 31: „Ein Volk von lauter Creaturen, welches nie eine Faser von echtem Freiheitsgefühl an sich gehabt hat, muss diese Rolle auch in seinen einzelnen geschichtlichen Schicksalen zeigen. Wo es aber eine Religion creirt, muss dies eine Knechtsreligion werden.“ Oder ebd., 47: „Sie [die Juden] haben nichts vermocht, als sich nach dem Bilde des Verhältnisses von Herr und Knecht, in welchem ihr Leben aufging, auch einen Herrgott zu erdenken. Sie haben, wie ich es schon in meinem ‚Cursus der Philosophie‘ (1875) nannte, die Knechtsgestalt der Religion erfunden.“ Vgl. Dühring 1875a, 391: „Das Einzige, worin die Juden in der Weltgeschichte Epoche gemacht haben, ist die Knechtsform der Religion gewesen.“ Dührings *Cursus* wurde von N. direkt nach Erscheinen als zweites Buch auf eine „Der Reihe nach“ abzuarbeitende Leseliste gesetzt (NL 1875, 8[3], KSA 8, 129, 1 u. 3) und ausweislich vieler Lesespuren auch intensiv durchgearbeitet (vgl. NPB 201f.).

486, 24 f. *kann, ausser*] Komma in Cb1, 160 eingefügt.

486, 25–27 *Jede Sünde ist eine Respects-Verletzung, ein crimen laesae majestatis divinae – und Nichts weiter!*] Die lateinische Rechtsformel, die sich mit „Verbrechen der Verletzung der göttlichen Majestät“ bzw. schlicht „Beleidigung der göttlichen Majestät“ übersetzen lässt, wurde in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen (Kirchen-)Rechtsgeschichte unterschieden vom „crimen laesae majestatis humanae“ als dem Verbrechen gegen die menschliche Obrigkeit. Während jedoch unter jenem Vergehen gegen Gott nur spezielle ‚Delikte‘ wie „Häresie, Blasphemie, Meineid, Zauberei, Hexerei“ begriffen wurden (Schmidt 1995, 163), vertritt FW 135 die These, dass es in der jüdisch-christlichen Sündenmoral außer der Majestätsbeleidigung gegenüber Gott letztlich gar kein anderes Vergehen gibt, wie der wenig später fallende Satz ausdrücklich festhält: „Sünde ist ein Vergehen an ihm [Gott], nicht an der Menschheit!“ (486, 33–487, 1)

486, 26 *Nichts*] In Cb1, 160 korrigiert aus: „nichts“.

486, 32 f. *diesen ehrsüchtigen Orientalen im Himmel*] Der jüdische Gott als ehrsüchtiger Orientale, der sich überdies durch die zuvor genannten Eigenschaften unumschränkter Macht und unstillbaren Rachedurstes auszeichnet (vgl. 486, 23) – in diesem Bild wirkt der schon im 18. Jahrhundert verbreitete Topos vom orientalischen Despotismus nach, wie ihn besonders prominent Nicolas-Antoine Boulanger in seinen *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* gestaltet hat, in denen ausdrücklich von der „Théocratie des Hébreux“ (Boulanger 1761, 369) die Rede ist. Auch in Vinzent Darnauts *Religions-Geschichte*

des alten Bundes werden die „gottesfürchtigen Juden“ noch über ein halbes Jahrhundert später mit dem „orientalischen Despotismus“ assoziiert (Darnaut 1816, 258). Auf das in diesem Sinn orientalische Erbe des Christentums, dessen ‚liebender‘ Gott „nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist“ (489, 21–23), kommt FW 141 unter dem Titel „Zu orientalisches“ zu sprechen.

Als „Beschneidung und Eingrenzung menschlicher Möglichkeiten“ versteht Willers 1988, 115 den „ehrsüchtigen Orientalen im Himmel“, während Gläßer 2000, 218 hervorhebt, dass diesem Gott das menschliche „Sündenbewußtsein“ selbst gleichgültig sei.

487, 3 f. *Gott und Menschheit sind hier so getrennt, so entgegengesetzt gedacht* [Vgl. die ‚Vorstufe‘ hierzu in N V 7, 125: „Jüdisch – Kluft Gott Mensch“. Die strikte Trennung zwischen dem jüdischen bzw. jüdisch-christlichen Gott und dem Menschen betont auch die in NK 486, 13–17 bereits auszugsweise zitierte nachgelassene Aufzeichnung NL 1881, 15[66], in der es weiter heißt, „die Juden haben [...] ihren Gott reiner und ferner als irgend ein Volk gestaltet: sie nährten ihn mit all dem Guten und Hohen, was in der Brust des Menschen wächst – und diese seltsamste aller Aufopferungen hat allmählich eine Kluft zwischen Gott und Mensch entstehen lassen, die furchtbar empfunden wurde.“ (KSA 9, 656, 20–657, 2) Die projektive ‚Ernährung‘ dieses Gottesbildes durch das menschliche Ideal des „Guten und Hohen“ ist allerdings ein Gedanke, der von der Darstellung in FW 135 nicht unerheblich abweicht: Hier erscheint der jüdische Gott ausschließlich als rachgieriger Despot, dem seine „Ehre“ (486, 25) über alles geht. Zur Verbindung von FW 135 und NL 1881, 15[66] vgl. auch Vivarelli 1998, 122, die in der von beiden Texten thematisierten Trennung zwischen Mensch und Gott einen versteckten Bezug auf die Rede vom „unendliche[n] Abgrund“ in Blaise Pascals *Pensées* (Pascal 1865, 2, 102) vermutet.

487, 8 f. *das jüdische Gefühl, dem alles Natürliche das Unwürdige an sich ist* [Vgl. NL 1880, 4[158], KSA 9, 141, 4–6: „Die Juden haben das Irdische als das Schwache Vergängliche gegenüber dem Erhabenen im Himmel Thronenden empfunden – in ‚demüthigster Unterordnung‘“.

487, 9–14 *Den Griechen dagegen lag der Gedanke näher, dass auch der Frevel Würde haben könne – selbst der Diebstahl, wie bei Prometheus, selbst die Abschachtung von Vieh als Aeusserung eines wahnsinnigen Neides, wie bei Ajax: sie haben in ihrem Bedürfniss, dem Frevel Würde anzudichten und einzuverleiben, die Tragödie erfunden* [Die hier formulierte literatur- und mentalitätsgeschichtliche These zur Geburt der Tragödie aus dem Geist des (der Sünde entgegengesetzten) würdigen Frevels beruft sich auf zwei mythische Figuren der

griechischen Antike, die beide wiederholt in N.s Texten erwähnt werden: den Titanen Prometheus, der den Göttern das Feuer raubte, um es den Menschen zu bringen, und den Helden Aias (bei N. stets in der Schreibung: „Ajax“) den Telamonier, der im Trojanischen Krieg kämpfte. Zu Prometheus vgl. NK 469, 2–4. Bereits in N.s früher Schrift SGT von 1871 findet sich der Gedanke eines würdevollen Frevels, wie er durch den Lichtraub des Prometheus repräsentiert werde und gegen den jüdischen Sündenbegriff (mit dem er kurz zuvor im Text noch verglichen wurde; vgl. NK 486, 15 f.) absteche: „dass aber der Mensch frei über das Feuer waltet und es nicht nur durch ein Geschenk vom Himmel, als zündenden Blitzstrahl oder wärmenden Sonnenbrand empfängt, erschien jenen beschaulichen Urmenschen als ein Frevel, als ein Raub an der göttlichen Natur. [...] Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muss nun wieder seine Folgen dahinneehmen, nämlich die ganze Fluth von Leiden und von Kümernissen, mit denen die beleidigten Himmlischen das edel emporstrebende Menschengeschlecht heimsuchen – müssen: ein herber Gedanke, der durch die Würde, die er dem Frevel ertheilt, seltsam gegen den semitischen Sündenfallmythus absticht; in welchem die Neugierde, die lügnerische Vorspiegelung, die Verführbarkeit, die Lüsterheit, kurz eine Reihe vornehmlich weiblicher Affektionen als der Ursprung des Uebels angesehen werden.“ (KSA 1, 616, 30–617, 13 = GT 9, KSA 1, 69, 11–28) Indes überträgt SGT den – obzwar um- bzw. aufgewerteten – Ausdruck Sünde noch selbst auf den griechischen Frevel, wenn kurz darauf „von der aktiven Sünde als der eigentlich prometheischen Tugend“ gesprochen wird (KSA 1, 617, 14 f. = GT 9, KSA 1, 69, 29 f.).

Der im vorliegenden Abschnitt erwähnte wahnsinnige Neid des telamonischen Aias, der sich in der „Abschlachtung von Vieh“ äußert, geht auf dessen Streit mit Odysseus um die Rüstung des im Kampf gefallenen Achilleus zurück. Nachdem der ‚vielgewandte‘ Odysseus (vgl. NK 576, 26 f.) seine Ansprüche darauf gegen Aias durchsetzen konnte, wollte dieser in rasendem Zorn des Nachts Odysseus und die anderen Griechen töten; die Odysseus schirmende Göttin Athene aber vernebelte seine Sinne, so dass er stattdessen Rinder und Schafe niedermetzte und einige von ihnen – darunter vermeintlich Odysseus selbst – ‚gefangen nahm‘, um sie in seinem Zelt auszupeitschen. Als er seinen Wahn erkannte, stürzte er sich aus Scham über die begangene Tat in sein Schwert. (Hierzu schreibt N. in NL 1877, 22[60], KSA 8, 389, 12 f.: „Selbstmord, bei Ajax um das überreizte Ehrgefühl zu befriedigen.“) Der Neid auf Odysseus ließ Aias aber selbst nach seinem Tod nicht los; im XI. Gesang der *Odyssee*, in dem Odysseus die Seele der Toten heraufbeschwört, wird berichtet, wie Aias immer noch nicht „den Unmut, wegen der Rüstung“ vergessen habe (V. 554; Homer 1819, 1, 157). Die „Würde“ des neidischen Aias streicht bereits das frühe

Notat NL 1871/72, 16[3], KSA 7, 394, 5 f. heraus, wo es in anerkennendem Ausruf heißt: „Ajax – das große Individuum – was ließen sich die Griechen von ihm gefallen!“ Zum hohen Ansehen des Neids im Sinne von *ἄγών* oder *ἐπίς* bei den alten Griechen vgl. – im kontrastiven Bezug auf den ‚heiligen Zorn‘ der Juden (dazu siehe NK 488, 7 f.) – NL 1880, 7[55], KSA 9, 328, 18 f. und M 38, KSA 3, 45, 28–46, 22. Die gattungspoetologische Erwähnung der Tragödie in 487, 14 spielt vor dem Hintergrund der beiden genannten mythischen Figuren insbesondere auf Aischylos’ *Gefesselten Prometheus* an, der bereits in FW 1 zitiert wurde (vgl. NK 372, 12–14), sowie auf Sophokles’ *Rasenden Aias*.

487, 9 *Griechen*] In Cb, 161 rot unterstrichen: „Griechen“.

487, 15 f. *trotz aller seiner dichterischen Begabung und Neigung zum Erhabenen*] Zur „altjüdischen Litteratur“ vgl. das Notat NL 1880, 1[73], KSA 9, 22, 29–31, das ihr den – freilich fragwürdigen „Vorzug [...] vor allen anderen alten Litteraturen“ – zuschreibt, „mehr Moral“ zu enthalten. Dass ‚die‘ Juden „als Dichter und Künstler die glänzendsten Nachmacher und Nachfühler“ seien, behauptet wiederum mit einem leicht vergiftet klingenden Kompliment die spätere Aufzeichnung NL 1884, 25[221], KSA 11, 72, 7 f. Im Jahr darauf notiert N. über den (allerdings 1825 zum Christentum konvertierten) ‚jüdischen‘ Dichter Heine, den er außerordentlich schätzte: „Deutschland hat nur Einen Dichter hervorgebracht, / außer Goethe: das ist Heinrich Heine – u / der ist noch dazu ein Jude.“ (KGW IX 1, N VII 1, 90, 2–6 = NL 1885, 34[154], KSA 11, 472, 18–20) Wiederholt wird in N.-Texten im Vorfeld der Erstausgabe von FW den Juden eine ausgeprägte Tendenz zum (sittlich) Erhabenen zugeschrieben; vgl. NL 1880, 4[158], KSA 9, 141, 4–6; NL 1880/81, 8[97], KSA 9, 403, 9–14 und M 68, KSA 3, 65, 23–29. Zur traditionellen (bei „dem Juden“ laut der zu kommentierenden Stelle allerdings gerade nicht zu beobachtenden) Verbindung zwischen dem Erhabenen und dem Tragischen vgl. NK 372, 29 f.

136.

Das auserwählte Volk.] Eine ‚Vorstufe‘ findet sich in N V 5, 17, die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit diversen Korrekturen und Varianten in M III 6, 228 f. Ging FW 135 vom jüdischen Erbe des Sündenbegriffs im Christentum aus, so wird nun das Judentum unabhängig von seiner christlichen Fortsetzung betrachtet. Von den Juden als dem in der Überschrift genannten ‚auserwählten Volk‘ (vgl. NL 487, 19 f.) handelt aber eigentlich nur das erste Viertel des vorliegenden Abschnitts. Der Rest des Textes bietet eine machtpsychologische Reflexion auf das Verhältnis des französischen Adels zum Sonnenkönig Ludwig XIV., das ein

Analogon der Beziehung der Juden zu ihrem Gott bieten soll. Die uneingeschränkte Übertragung von Macht auf einen „göttlichen Monarchen“ (487, 24) durch den französischen Adel bzw. die gläubigen Juden erfährt dabei eine Deutung als kompensatorische Strategie im Umgang mit einem eigenen Machtmangel. Punktuelle Bezugnahmen auf FW 136 bei Grau 1984, 108, Willers 1988, 115, Mandel 1998, 155, Golomb 2004, 14, Golan 2007, 148 und Zimmermann 2017, 271.

487, 19 f. *Die Juden, die sich als das auserwählte Volk unter den Völkern fühlen*] Die Auserwähltheit meint die durch Gott. Im Fünften Buch Mose wird das jüdische Volk mit den Worten angesprochen: „Du bist ein heiliges Volk GOTT, deinem Herrn. Dich hat GOTT, dein HERR, erwählet zum Volk des Eigenthums aus allen Völkern, die auf Erden sind. / [...] Nicht hat euch der HERR angenommen, und euch erwählet, daß eurer mehr wäre, denn alle Völker; denn du bist das wenigste unter allen Völkern: / [...] Sondern, daß er euch geliebet hat, und daß er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat“ (5. Mose 7, 6–8 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 195). In N.s Text schwingt in der distanzierten Außenperspektive auf das Sich-auserwählt-Fühlen des jüdischen Volks schon mit, das andere Völker dieses Selbstverständnis der ‚Auserwählten‘ nicht teilen. JGB 195, KSA 5, 116, 29–31 formuliert dies explizit-exemplarisch: „Die Juden – ein Volk ‚geboren zur Sklaverei‘, wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt, ‚das auserwählte Volk unter den Völkern‘, wie sie selbst sagen und glauben“ (hierzu NK 5/1, S. 525–528). Der Machtmangel der Juden, der im Fortgang von FW 136 indirekt, nämlich über den Vergleich mit dem machtlosen Adel zur Zeit des französischen Absolutismus thematisiert wird, deutet sich bereits zu Beginn von FW 136 an.

Über die Folgen dieser Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, die sich historisch konkret in der vom jüdischen Volk erlittenen „Gewalt“ durch mächtigere Völker manifestierte, hätte N. in Ernest Renans *Vie de Jésus* (1863) lesen können: „Un gigantesque rêve poursuivait depuis des siècles le peuple juif, et le rajeunissait sans cesse dans sa décrépitude. Étrangère à la théorie des récompenses individuelles, que la Grèce a répandue sous le nom d’immortalité de l’âme, la Judée avait concentré sur son avenir national toute sa puissance d’amour et de désir. Elle crut avoir les promesses divines d’un avenir sans bornes, et comme l’amère réalité qui, à /50/ partir du IX^e siècle avant notre ère, donnait de plus en plus le royaume du monde à la force, refoulait brutalement ces aspirations, elle se rejeta sur les alliances d’idées les plus impossibles, essaya les volte-faces les plus étranges.“ (Renan 1863, 49 f.) – „Ein gigantischer Traum verfolgte seit Jahrhunderten das jüdische Volk und verjüngte es stets in seinem Verfall. Der Theorie individueller Belohnungen fremd, welche Griechenland unter dem Namen Unsterblichkeit der Seele verbreitet

hat, hatte Judäa seine ganze Kraft zu lieben und zu wünschen an seine nationale Zukunft gesetzt. Es glaubte ein göttliches Versprechen einer schrankenlosen Zukunft zu besitzen, und da die herbe Wirklichkeit vom neunten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung immer mehr /93/ und mehr die Herrschaft der Welt der Gewalt zuertheilte und die Sehnsucht der Juden auf rauhe Weise zurückdrängte, so warf sich die Nation auf die unmöglichsten Gedankenverbindungen, versuchte die seltsamsten Umschläge.“ (Renan 1864, 92f.) Als eine von diesen „unmöglichsten Gedankenverbindungen“ ließe sich von FW 136 her der unterwürfige „Genuss“ der Juden „an ihrem göttlichen Monarchen“ lesen (487, 23 f.). Vom „auserwählt selbstsüchtige[n] Volk“ spricht Dühring 1881, 5.

487, 20–23 *weil sie das moralische Genie unter den Völkern sind (vermöge der Fähigkeit, dass sie den Menschen in sich tiefer verachtet haben, als irgend ein Volk)* Den Zusammenhang von ‚ausschweifender‘ Moral und menschlicher (Selbst-)Verachtung bei den Juden akzentuiert auch schon NL 1880, 3[128], KSA 9, 89, 2–15, wo damit noch ihr bedingungsloser Gehorsam gegenüber Gott verbunden wird (auf den ebenfalls FW 136 abhebt): „Man wird nicht das glücklichste und besonnenste Volk sein, wenn man derart im Moralischen ausschweift und es in's Göttliche, Menschen-Unmögliche hineinverlegt. Sie sind viel gefangen und unterworfen gewesen, sie haben die orientalische Verachtung kennen gelernt dafür, daß sie in ihrem Glauben hartnäckig waren; sie haben sich gegen diesen Glauben so benommen wie asiatische Völker gegen ihre Fürsten, kriechend ergeben und voller Angst, auch nicht frei vom Gelüst der Unabhängigkeit: so bekamen sie eine unruhige, begehrlische, im Heimlichen sich schadlos haltende Phantasie, die Brutstätte jener sublimen anklägerischen Moralität und jenes wilden Heroismus, der sich ebenso in der Hingebung an ihren Heerführer Gott als in der Verachtung gegen sich selbst kund giebt.“ Zur jüdischen Selbst- bzw. Menschenverachtung vgl. auch NL 1880, 7[256], KSA 9, 371, 2f.: „Die Juden hatten diese Verachtung von sich und vom Menschen überhaupt!“ Dass „die Juden [...] den Menschen verachteten und als böse und verächtlich zugleich empfanden“, vermerkt auch NL 1881, 15[66], KSA 9, 656, 20 f.

487, 23–27 *die Juden haben an ihrem göttlichen Monarchen und Heiligen einen ähnlichen Genuss wie der war, welchen der französische Adel an Ludwig dem Vierzehnten hatte. Dieser Adel hatte sich alle seine Macht und Selbstherrlichkeit nehmen lassen* In Hermann Hettners *Französischer Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts* konnte N. im ersten Kapitel („Ludwig XIV., seine Größe, und sein Verfall“) nicht nur über das Verhältnis des entmachteten Adels zum ermächtigten Königtum lesen: „Ueberall baute sich auf die rauchenden Trümmer des alten Feudalwesens die unumschränkte Machtvollkommenheit des siegen-

den Königthums.“ (Hettner 1860, 6) Vielmehr ist hier auch schon der Vergleich zwischen dem absolutistischen König Frankreichs und dem Gott des ‚auserwählten‘ jüdischen Volkes anzutreffen, wenn Hettner Jacques-Bénigne Bossuets *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* für den Dauphin (Erstdruck 1709; zum Dauphin vgl. NK 459, 7 f.) mit folgenden Worten referiert: „Gott selbst, heißt es, habe über sein auserwähltes Volk als König geherrscht mit sichtbaren Zeichen, bis er Saul und David durch Samuel salbte und die Herrschaft im Hause Davids befestigte. Das Königthum sei daher geheiligt, denn der König sei der Statthalter Gottes; es sei unumschränkt, denn der König schulde Niemand Rechenschaft als Gott selbst. Die Majestät des Königthums sei die Nachbildung und der Abglanz der Majestät Gottes. Der König sei der Staat.“ (Hettner 1860, 6) Zum Zeitalter Ludwigs XIV. vgl. schon FW 47 (412, 20–27, wo die aus dem höfischen Absolutismus folgende Unterdrückung der Leidenschaft thematisiert wird, was wiederum auf die jüdische ‚Leidenschaftsvernichtung‘ in FW 139 verweist) sowie FW 188 (503, 24 f.).

487, 25 *welchen*] In Cb, 161 mit rotem Randstrich markiert: „welche“.

488, 1–3 *So thürmte man absichtlich den Thurm der königlichen Macht immer mehr in die Wolken hinein und setzte die letzten Bausteine der eigenen Macht daran.*] Die Figura etymologica erinnert an den alttestamentarischen Turmbau zu Babel (vgl. Genesis 11, 1 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 10) – mit dem wesentlichen Unterschied jedoch, dass die Bauenden (der französische Adel bzw. die mit ihm verglichenen Juden) bei N. damit nicht ihre eigene Macht demonstrieren wollen, sondern umgekehrt noch ihr letztes bisschen Macht einsetzen, um die Macht ihres Herrschers (Ludwigs XIV. bzw. Gottes) zu mehren.

137.

Im Gleichniss gesprochen.] Vgl. folgende Aufzeichnung aus dem Winter 1880/81: „Nie hat sich der Zorn zu so düsterer Majestät und solchem Reichthum erhabener Nuancen entfaltet als bei den Juden. Was ist ein zürnender Zeus gegen einen zürnenden Jehova! Sie haben es von ihren Propheten auf ihn übertragen. Der Zorn wurde heilig und gut dadurch. Und mitunter brach durch diese Gewitterwolken ein Strahl väterlicher Güte – in einer solchen Landschaft hat Christus seinen Regenbogen, seine Himmelsleiter des Gottes zum Menschen geträumt: nirgends wo anders hätte man dies gekonnt als unter dem Volk der Propheten!“ (NL 1880/81, 8[97], KSA 9, 403; Handschrift in N V 5, 34.) Das meteorologische „Gleichniss“ der Druckfassung ist hier bereits in seinen Kernelementen („Gewitterwolken“, „Strahl“, „Regenbogen“) angelegt.

Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 26 f. und die schon wie die Druckfassung betitelte, geringfügig überarbeitete ‚Reinschrift‘ in M III 6, 152 f. Interpretationsansätze zu FW 137 bieten u. a. Willers 1988, 114, Düsing 2006, 169, Williams 2006, 188, Golan 2007, 161, Franco 2011, 137 und Ure 2019, 141.

488, 5 f. *Ein Jesus Christus war nur in einer jüdischen Landschaft möglich*] Was bereits in FW 99 konstatiert wurde: „die Juden sind ja die Erfinder des Christenthums“ (456, 6 f.), und was dann in FW 135 hinsichtlich der christlichen Übernahme des jüdischen Sündenbegriffs an einem zentralen Glaubensgrundsatz exemplifiziert wurde, erhält nun eine andere Akzentuierung durch den Hinweis auf die kulturgeographische bzw. kulturmeteorologische Bedingung der Existenzmöglichkeit des „Stifter[s] des Christenthums“ (488, 17 f. u. 489, 14 f.), wie Jesus in FW 138 und erneut in FW 140 genannt wird. Die jüdische Landschaft, in der ‚ein Christus‘ allein möglich war, erweist sich im Folgenden als grausige Gewitterlandschaft, in der ein zorniger Gott regiert – laut FW 137 paradoxerweise die notwendige atmosphärische Entstehungsbedingung für eine Religion der „Liebe“ und „Gnade“ (488, 11 f.).

488, 7 f. *die düstere und erhabene Gewitterwolke des zürnenden Jehovah*] Schon in M 38 ist – ausgehend von der These, die antiken Juden hätten „den Zorn anders empfunden, als wir, und ihn heilig gesprochen“ (KSA 3, 46, 15 f.) – die Rede vom „zornigen heiligen Jehovah“, den die Juden „nach ihren zornigen heiligen Propheten gebildet“ haben (KSA 3, 46, 19 f.). Zu den biblischen Quellen für den ‚Zorn Gottes‘ vgl. NK 3/1, S. 131 f. Abgesehen von den beiden Stellen aus M und FW sowie dem oben zitierten Nachlass-Notat NL 1880/81, 8[97] kommt „Jehova(h)“ bei N. übrigens nur noch im Brief an Erwin Rohde vom 20. 10. 1871 vor (KSB 3/KGB II 1, Nr. 162, S. 233, Z. 27). Zum ‚Jüdisch-Erhabenen‘ vgl. NK 487, 15 f.

488, 11 *ein Wunder der „Liebe“*] Das christliche Konzept der „Liebe“ problematisieren aus verschiedenen Blickrichtungen die Abschnitte FW 140 und FW 141, denen zufolge der jüdisch-christliche Gott weder von den Menschen geliebt werden kann (da er ihnen als Richter gegenübersteht) noch selbst die Menschen wahrhaft liebt (da er seine Liebe an Bedingungen knüpft). Umso mehr muss das „seltene plötzliche Hindurchleuchten eines einzelnen Sonnenstrahls“ der „Liebe“ durch die „Gewitterwolke des zürnenden Jehovah“ (488, 8–10) als ein „Wunder“ erscheinen.

488, 11 f. *der Strahl der unverdientesten „Gnade“*] Zur göttlichen Gnade, die im Neuen Testament „durch JEsu[m] Christum geworden“ ist, vgl. Johannes 1, 14 u. 16–17: „Und das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller

Gnade und Wahrheit. / [...] Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben: die Gnade und Wahrheit ist durch JEsu[m] Christu[m] geworden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 108)

488, 12–14 *Hier allein konnte Christus seinen Regenbogen und seine Himmelsleiter träumen, auf der Gott zu den Menschen hinabstieg*] Der „Himmelsleiter“ bedient sich N. nur hier, in der oben zitierten Vorarbeit NL 1880/81, 8[97] sowie im 1887 hinzugekommenen Anhang-Gedicht „An den Mistral“; vgl. NK 651, 29. Bereits im Alten Testament träumt der Patriarch Jakob von einer Himmelsleiter. Vgl. 1. Mose 28, 12, wo über Jakob berichtet wird: „Und ihm träumete, und siehe, eine Leiter stand auf Erden, die rührete mit der Spitze an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 30). Pollich 2020, 140 verweist außerdem auf Johannes 1, 51, wo die „Vorstellung der ‚Himmelsleiter‘ als die durch Christus erwirkte Verbindung zwischen Mensch und Gott“ aufgerufen werde. Christus spricht dort: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf des Menschen Sohn.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 109) Auf dieser Bibelstelle basiert nach Pollich auch die ‚Leiter Zarathustras‘ in EH Za 6, KSA 6, 343, 21 f. u. 344, 5.

138.

Der Irrthum Christi.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in N V 7, 98. Der Titel der geringfügig überarbeiteten bzw. abweichenden ‚Reinschrift‘ in M III 6, 244 f. kommt noch ohne Artikel aus. FW 138 wendet sich einem Unterschied zwischen Judentum und Christentum im Hinblick auf das Konzept der Sünde zu. Während in den Abschnitten FW 135 und FW 137 die jüdischen Wurzeln des Christentums im Fokus standen, wird nun eine religiöse Differenz benannt, die auf den ‚Juden‘ Jesus Christus selbst zurückgeht. Zwar wird nicht in Abrede gestellt, was in FW 135 behauptet wurde, dass nämlich die Sünde wesentlich zur jüdischen Erbmasse des Christentums gehöre. Dennoch habe Jesus den in der Überschrift genannten „Irrthum“ begangen zu meinen, die Juden hätten unter dem Gefühl der Sünde schwer gelitten. Das Leiden an der Sünde, so die Schlusspointe des Abschnitts, die die Überführung dieses ‚Irrtums‘ in eine ‚Wahrheit‘ nachzeichnet, gelte erst für die Christen. Vgl. aber NL 1880, 6[6], KSA 9, 195, 7 f., wo es selbst noch ganz assertorisch über „die Juden“ heißt, sie „litten am meisten [...] bei der Sünde“. Zu FW 138 vgl. neben den in NK 488, 17 f. angeführten Titeln auch Williams 2006, 188 und Hödl 2009, 387 f.

488, 17 f. *Der Stifter des Christenthums*] Mit Bezug auf Jesus und den Apostel Paulus, der im folgenden Abschnitt FW 139 thematisiert wird, bemerkt Havemann 2002, 147, dass „Nietzsche in dieser Zeit beide als ‚Stifter des Christenthums‘ bezeichnen“ kann; damit gibt Havemann Salasquarda 1974, 100 f. gegen Willers 1988, 131 recht. Dass in FW 138 ausweislich des Titels „nur von Jesus“ unter dieser Bezeichnung die Rede ist, gesteht Havemann ebd., Anm. 114 freilich zu. Erst in FW 353 wird tatsächlich von „Jesus (oder Paulus)“ (589, 20 f.) in einem – wenn auch durch die Einklammerung hierarchisierenden – Atemzug gesprochen.

488, 19 f. *der Irrthum Dessen, der sich ohne Sünde fühlte, dem es hierin an Erfahrung gebrach!*] Dagegen wird später in NL 1884, 25[441], KSA 11, 130, 4–8 konstatiert, dass Jesus sich keineswegs „ohne Sünde fühlte“, obwohl ihm niemand eine solche nachzuweisen vermocht habe: „Selbst Jesus wehrte sich dagegen, gut genannt zu werden. ‚Keiner ist gut, als Gott‘, sagte er. Daß ihn Niemand einer Sünde zeihen konnte, ist etwas anderes: dies beweist nichts gegen die Kritik vor seinem Gewissen. Ein Mensch, der sich absolut gut fühlt, müßte geistig ein Idiot sein.“ 1888 schreibt N. dann aber mehrfach gegen Ernest Renans Stilisierung Jesu zum „Genie“, er sei doch ein „Idiot“ gewesen; vgl. KGW IX 8, W II 5, 168, 4 u. 169, 18 (NL 1888, 14[38], KSA 13, 237, 2 f. u. 25 f.); KGW IX 9, W II 6, 124, 44–46 (NL 1888, 15[9], KSA 13, 409, 17 f.) und AC 29, KSA 6, 200, 15.

488, 20 *gebrach*] M III 6, 244: „fehlte“.

488, 22 *welche*] In M III 6, 244 korrigiert aus: „die“.

488, 24–26 *ihrem Meister nachträglich Recht zu schaffen und seinen Irrthum zur „Wahrheit“ zu heiligen*] M III 6, 244 f.: „ihrem Meister nachträglich ein Recht zu auf sein Erbarmen zu schaffen und jenen ‚seinen‘ Irrthum zur Wahrheit zu heiligen“. Während also die antiken Juden als die „Erfinder der Sünde“ (488, 23) selbst gar nicht nennenswert unter dieser gelitten hätten, seien erst die Christen zu notleidenden Sündern geworden, die auf göttliches „Erbarmen“ (488, 22) angewiesen sind.

139.

Farbe der Leidenschaften.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ des Textes, der die in FW 130 allgemein aufs Korn genommene christliche Weltverhässlichung konkret auf die Beurteilung der Leidenschaften durch Paulus bezieht, weist einige Korrekturen und Varianten auf (vgl. M III 6, 254 f.). KSA 14,

258 verzeichnet diese zwar nicht, präsentiert jedoch folgende ‚Vorstufe‘: „Solche Naturen wie Paulus haben nur das Schmutzige von allen Leidenschaften kennen gelernt: die Juden haben ihren Idealismus nicht wie die Griechen auf die Leidenschaft gewendet, sondern auf die göttliche Reinheit davon: weshalb sie im Zustand der Leidenschaftlichen immer das Häßlichste dabei empfanden und sich fern von ihrer Idealität fühlten – ganz umgekehrt wie wir! Die Christen haben sich bemüht, hierin Juden zu werden – und alle Welt zu Juden zu machen.“ Neben der größeren Ausführlichkeit von FW 139 fällt auch die Umformulierung des Aussagesatzes in (rhetorische) Fragesätze am Schluss des Abschnitts auf. Auf Paulus kommen N.s Texte immer wieder zu sprechen; die eKGWB enthält über hundert namentliche Nennungen zwischen 1873 und 1888, mit Häufungen im Nachlass des Sommers 1880 und des Herbstes 1887 sowie in AC. In FW taucht der Apostel explizit aber nur noch in einer Klammerbemerkung als Jesus-Anhängsel im Fünften Buch (FW 353; vgl. 589, 20 f.) auf. Monographisch behandelt wurden die Paulus-Bezüge bei N. von Havemann 2002, allerdings ohne Berücksichtigung von FW 139. Vgl. aber die Interpretationsansätze zu diesem Abschnitt bei Salaquarda 1974, 98, Conway 1997, 195, Higgins 2000, 117 f., Strobel 2000, 56, Franco 2011, 137, Clark 2015, 108 f. u. 241, Rynhold/Harris 2018, 125 und Ure 2019, 141 f.

488, 28–30 *Solche Naturen, wie die des Apostel Paulus, haben für die Leidenschaften einen bösen Blick*] Formal ähnlich, aber inhaltlich anders setzt das nachgelassene Notat NL 1880, 4[254], KSA 9, 162, 26 f. an: „Solche Naturen wie Paulus legen sich alle Erlebnisse nach der Logik ihrer Leidenschaft zurecht.“ Vor diesem Hintergrund ließe sich Paulus’ ‚böse[r] Blick“ für die Leidenschaften, der im Fortgang des Textes noch weiter ausbuchstabiert wird, auf eine Abwehrreaktion gegen seine eigene affektive Disposition zurückführen. Genau dies tut jedenfalls NL 1880, 4[170], KSA 9, 144, 10–13: „Der Fanatismus ein Mittel gegen den Ekel an sich. Was hat Paulus auf dem Gewissen? Die σάρξ [Fleischlichkeit] hat ihn verleitet zu Unreinheit Bilderdienst und Zauberei (φαρμακεία) Feindschaft und Mord, Trunkenheit und Gelage (κῶμοι)“. Zum leidenschaftlichen „Auflodern der ewigen Flamme, die semitisch / ist“, bei Paulus vgl. noch KGW IX 6, W II 2, 18, 8–10 (NL 1887, 10[181], KSA 12, 564, 30 f.)

Der „böse Blick“ bezeichnet nach Pierer 1875–1879, 3, 709 eigentlich „die vom Aberglauben von Alters her gewissen Personen zugeschriebene Zauberkraft, mit ihrem Blicke Menschen, besonders Kindern, Glückbegabten, dem Vieh, Garten und Feldfrüchten schaden zu können“. Richard Andree bemerkt dazu in seinen *Ethnographischen Parallelen und Vergleichen*: „**Bei den Semiten** findet sich dieser Aberglaube bereits im neuen Testament angedeutet. Christus selbst glaubte an das ‚Schalksaug‘, /36/ wie Luther übersetzt.“ (Andree 1878, 35 f.)

488, 30–489, 2 *sie lernen von ihnen nur das Schmutzige, Entstellende und Herzbrechende kennen, – ihr idealer Drang geht daher auf Vernichtung der Leidenschaften aus]* Über das „Herzbrechende“ bzw. „Herzverfinsternde“ der Leidenschaften konnte sich N. in einer seiner Hauptquellen zu Paulus informieren: in Hermann Lüdemanns Studie *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, die er im Brief an Overbeck vom 19. Juli 1880 als „Meisterstück auf einem sehr schwierigen Felde“ bezeichnete (KSB 6/KGB III 1, Nr. 41, S. 31, Z. 10 f.). So ist in Lüdemann 1872, 17 zu lesen, dass „das Herz“, welches doch „in den Briefen Pauli [...] als Organ für die Aufnahme einer Offenbarung“ erscheint, „unempfänglich [...] und verfinstert“ werde, wenn „das Gefühl im eigentlichen Sinn, der Affect, mitbetheiligt ist.“ (Ebd., 18) Hinsichtlich des bei Paulus mit Sünde konnotierten Begriffs des Fleisches bzw. des Fleischlichen (σάρξ) resümiert Lüdemann 1872, 19: „Dem alttestamentarischen Charakter unseres Begriffs entspricht es ferner ganz, dass das Herz trotz seiner Geistigkeit auch zur σάρξ in greifbarer Beziehung steht. Dies erhellt theils schon aus der in den Affecten sich kundgebenden Leidensfähigkeit, theils geht der Apostel ausdrücklich auf das fleischerne Herz zurück (2. Cor. 3, 3).“ Im Römerbrief 7, 5 bezieht Paulus ausdrücklich Fleisch, Leidenschaft (Lust) und Sünde aufeinander, indem er diese unheilvolle Verbindung durch den Sühnetod Christi für überwunden erklärt: „Denn da wir im Fleisch waren; da waren die sündlichen Lüste, welche durch das Gesetz sich erregten, kräftig in unsern Gliedern, dem Tode Frucht zu bringen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 186) Im Zuge seiner Lüdemann-Lektüre fertigte N. im Sommer 1880 eine Reihe von – teils exzerptartigen – Aufzeichnungen an, die sich diesem Zusammenhang und insbesondere der ‚Vernichtung‘ der fleischlichen Sündengelüste widmen (vgl. z. B. NL 1880, 4[162], KSA 9, 141, 21–142, 2 u. NL 1880, 4[164], KSA 9, 142, 13–143, 16).

Die „Unterdrückung der Leidenschaften“ wurde unter diesem Titel schon in Abschnitt FW 47 im Ersten Buch zum Thema erhoben, dort allerdings nicht hinsichtlich des Juden- oder Christentums, sondern hinsichtlich des französischen Absolutismus, der in FW 136 wiederum einen Vergleichsrahmen für das Gottesverhältnis des jüdischen Volkes abgab; vgl. die entsprechenden Stellenkommentare. Von der „Vernichtung der Leidenschaft“ (554, 26) ist – allerdings im unspezifischen Bezug auf alle Morallehrer – auch in FW 326 die Rede.

489, 3–6 *Ganz anders, als Paulus und die Juden, haben die Griechen ihren idealen Drang gerade auf die Leidenschaften gewendet und diese geliebt, gehoben, vergoldet und vergöttlicht]* Vgl. die Gegenüberstellung von antiken Griechen und Juden in FW 135, insbesondere die These von der griechischen Würdigung der ‚frevelnden‘ Leidenschaft wie etwa des rasenden Neides bei Aias (siehe NK 487, 9–14). Bemerkenswert ist im vorliegenden Passus aber nicht nur der

Unterschied, sondern auch die Gemeinsamkeit zwischen Juden und Griechen: Beide haben demnach einen „idealen Drang“ (vgl. schon 489, 1), d. h. ein Idealisierungsbedürfnis, das nur in entgegengesetzter Weise ausgelebt wird: der jüdischen Idealisierung der Leidenschaftslosigkeit steht die griechische Idealisierung der Leidenschaften selbst gegenüber (zur Leidenschaftslosigkeit als Ideal der Stoiker vgl. jedoch NK 383, 25–28 u. NK 544, 2–10). Eine konträre Position vertritt der bereits in NK 486, 15 f. zitierte jüdische Gelehrte Abraham Geiger in seinem Buch *Das Judenthum und seine Geschichte*, dem zufolge die antiken Griechen gerade nur „eine Bändigung der Leidenschaften, aber nicht eine Erhebung“ derselben – wie seines Erachtens die Juden – geleistet hätten: „das innere Streben nach höherer Reinigung, das Verlangen, die menschlichen, sittlichen Gebrechen abzulegen und sich anzulehnen an das Göttliche als den Quell aller Reinheit, war in den Griechen nicht mit voller Klarheit erwacht.“ (Geiger 1864, 18)

Die Rede vom ‚Vergolden‘ in FW 139 deutet Clark 2015, 108 als Anspielung auf Hume 1875, 205 („gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation“).

489, 4 *idealen Drang*] In Cb, 163 rot unterstrichen und am Seitenrand markiert: „Idealismus“.

489, 8 f. *Und nun die Christen? Wollten sie hierin zu Juden werden? Sind sie es vielleicht geworden?*] Vgl. Dühring 1875a, 317, wo in ähnlicher Wortwahl wie in FW 135 (siehe NK 486, 13) „die angejüdelten Vorstellungsmanieren“ des „christlichen Irrthums“ moniert werden. Die drei (rhetorischen) Fragen am Ende von FW 139 beziehen die jüdische Erbschaft des Christentums im Unterschied zu Dühring, der eher allgemein von fälschlich übernommenen „Abwege[n] der jüdischen Denkweise“ spricht (ebd.), allerdings spezifisch auf den – als ungrisch herausgestellten – Willen zur Vernichtung der sündigen Leidenschaften. Mit Blick auf Paulus vermerkt NL 1880, 4[258], KSA 9, 163, 26–164, 3: „Daß man Christ werden könne, ohne vorher Jude zu werden – war seine Erfindung. – Übrigens war es ein Irrthum: die Christen sind doch Juden geworden.“

140.

Zu jüdisch.] Titelgleiche, geringfügig überarbeitete ‚Reinschrift‘ in M III 6, 226 f. Etwas ausführlicher entfaltet die zentrale These des vorliegenden Abschnitts, dass ein richtender Gott kein geliebter Gott sein könne, dieses nachgelassene Notat: „Welche Gemeinheit! Gott will Liebe von den Menschen – und hat für die, welche sie versagen, die Hölle in Bereitschaft! Wie Tiberius und

Nero! Ist es nicht achtbar, einem solchen Tyrannen sich zu weigern? / Gott als der Gerechte und der Richter ist kein Gegenstand der Liebe! Es ist undelikat! Er hätte sich des Richtens **begeben müssen**! Christus empfand nicht fein genug! In diesen Dingen sind wir reifer! Wenn Gott der Gegenstand der Liebe sein wollte, so – – –“ (NL 1880/81, 8[27], KSA 9, 388; Handschrift in N V 5, 11). Die Zurückführung dieses Nicht-fein-genug-Empfindens auf Jesu jüdische Herkunft (die in FW 137 im Vordergrund stand), die die – im Titel schon angezeigte – Pointe der Druckfassung bildet, kommt in der Aufzeichnung also noch nicht zum Tragen.

Thematisch bilden FW 140 und der nachfolgende Abschnitt FW 141 ein Textpaar, wie schon Piazzesi 2010a, 370–372 gezeigt hat, die darin zu Recht eine Problematisierung der gedoppelten „Vorstellung des christlichen Gottes als Gott der Liebe und der Gerechtigkeit“ erblickt (ebd., 370). Zu dieser Textpaarung siehe noch Saarinen 2019, 162, Anm. 71; zu FW 140 vgl. auch Higgins 2000, 113, Golan 2007, 149 und Hödl 2009, 387.

489, 11–14 *Wenn Gott ein Gegenstand der Liebe werden wollte, so hätte er sich zuerst des Richtens und der Gerechtigkeit begeben müssen: – ein Richter, und selbst ein gnädiger Richter, ist kein Gegenstand der Liebe.*] In M III 6, 226 nachträglich eingefügt: „zuerst“ und „und selbst ein gnädiger Richter“. Gott als „Richter“ ist – neben Gott als „Vater“ oder als „Belohner“ – in der jüdisch-christlichen Religion eine topische Attribuierung; vgl. JGB 53, KSA 5, 72, 26–73, 3 u. NK 5/1 hierzu. Auf die gerechte Gnade (vgl. NK 488, 11 f.) dieses Richters darf freilich nur hoffen, wer seine Autorität anerkennt und sich ihr gehorsam unterwirft. Vgl. Psalm 103, 11: „Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, läßt er seine Gnade walten über die, so ihn fürchten.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 606) Das zeigt die Sinnrichtung der Argumentation im vorliegenden Abschnitt an: Ein Objekt der Furcht kann demzufolge nicht zugleich eines der Liebe sein.

489, 14 f. *Der Stifter des Christenthums empfand hierin nicht fein genug, – als Jude.*] Das fehlende Feinheitsempfinden, das Jesus als einem Juden hier attestiert wird, verweist auf das Christentum als ‚Geschmacksfrage‘ in FW 132. Vom Schlusssatz her erhellt der Titel: „Zu jüdisch“ war demnach Christus, um das feine Empfinden aufzubringen, das nötig gewesen wäre, um – wie die Sprechinstanz von FW 140 – zu erkennen, dass ein Richter zwar gefürchtet, aber nicht geliebt werden kann.

141.

Zu orientalisch.] Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 226 f. enthält noch Korrekturen und typographisch relevante Varianten. KSA 14, 258 präsentiert

zwar nicht diese, dafür aber eine knappe ‚Vorstufe‘: „Wie wohl es thut, daß an uns geglaubt wird, erkennt man daraus: niemand hat es anstößig gefunden, daß Gott seine Liebe zu dem Menschen von dessen Glauben an ihn abhängig machte. Wie kleinlich! ‚Wenn ich dich liebe, was geht’s dich an?‘ ist höher.“ Nicht nur die Überschrift von FW 141 verhält sich komplementär zu der des vorangehenden Abschnitts, sondern auch der Gehalt: Ging es in FW 140 um die (unmögliche) menschliche Liebe zum jüdisch-christlichen Gott, so wird jetzt umgekehrt die Liebe Gottes zum Menschen betrachtet – und (als nicht bedingungslose) in Frage gestellt. Zum Vergleich zwischen FW 140 und FW 141 vgl. Piazzesi 2010a, 370–372; zu FW 141 siehe auch Willers 1988, 114 f., Vivarelli 1998, 98 und Rupschus 2013, 178, Anm. 508.

489, 17–20 *Ein Gott, der die Menschen liebt, vorausgesetzt, dass sie an ihn glauben, und der fürchterliche Blicke und Drohungen gegen Den schleudert, der nicht an diese Liebe glaubt!*] Über den christlichen Gott heißt es in Johannes 3, 16: „Also hat GOTT die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 111) An dieser Stelle wird die Liebe Gottes zu den Menschen, die er belohnen will, in der Tat ausdrücklich an die Bedingung des Glaubens an ihn gebunden. Das enthält schon indirekt die Drohung: Die Ungläubigen sind demnach „verloren“ gegeben und vom ewigen Leben ausgeschlossen. Ein nachgelassenes Notat aus dem Umkreis von FW erwägt demgegenüber sogar, dass ein wahrhaft liebender Gott selbst gerade nicht geliebt werden will (weil dies nur ein Zeichen von Eitelkeit und damit von fehlender Würde wäre): „Ein Gott, der liebt, ist es nicht würdig, sich lieben zu lassen: lieber will er noch gehaßt werden.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 100, 10 f.) Ein solchermaßen liebender Gott dürfte insofern freilich aus der Perspektive des vorangegangenen Abschnitts FW 140 keine Probleme damit haben, zu richten und zu strafen – weil er es gar nicht auf Gegenliebe von menschlicher Seite anlegt.

Zwar nicht im Rekurs auf FW 140 oder 141, sondern in einer eigentümlichen Kontamination von JGB 53 und FW 125 bezweifelt auch der N.-Interpret Heidegger, dass der richtende, rechtende Gott die Menschen liebt: „der ‚Richter‘, mit dem man rechnet, der ‚Belohner‘, durch den man sich für seine Tugenden bezahlen läßt, jener Gott, mit dem man seine ‚Geschäfte‘ macht – wo aber läßt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen? Der ‚moralisch‘ gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: ‚Gott ist tot.‘“ (HGA 6/1, 286)

489, 18 *vorausgesetzt*] In M III 6, 226 unterstrichen.

489, 19 f. *schleudert, Der nicht an diese Liebe glaubt! Wie? eine*] In M III 6, 226 korrigiert aus: „Ungläubigen schleudert? – ‚und‘ eine dermaßen“.

489, 20f. *verclausulirte Liebe als die Empfindung eines allmächtigen Gottes* | M III 6, 226: „verclausulirte Liebe als die Empfindung eines ‚allmächtigen heiligen‘ Gottes“.

489, 21–23 *Eine Liebe, die nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist! Wie orientalisches ist das Alles!* | Aufgegriffen werden hier Formulierungen aus FW 135; vgl. NK 486, 32f. Stand dort – wenn gleich im Ausgang von der christlichen Sündenempfindung – noch primär das ‚orientalische‘ Gottesbild der antiken Juden im Zentrum, so trifft nunmehr der titelgebende Vorwurf des Orientalischen direkt das Christentum. Aus der Perspektive nicht des „allmächtigen Gottes“ (489, 21), sondern der von ihm beherrschten Gläubigen heißt es noch in NL 1884, 25[441], KSA 11, 130, 9f.: „dieses Auf-Gnade-und-Ungnade-sich-niederwerfen ist im Christenthum orientalisches: nicht vornehm!“ Zum Christenthum als in Europa ‚wucherndem‘ „Exceß von orientalischer Moralität [...], wie die Juden ihn ausgedacht und ausempfunden haben“, vgl. schon NL 1880, 3[128], KSA 9, 88, 28–89, 2. Dass das Christenthum jedoch viel orientalischer als das (europäische) Judentum sei, bemerkt mit Blick auf ‚jüdische Aufklärer‘ des Mittelalters MA I 475, KSA 2, 310, 34–311, 3: „Wenn das Christenthum Alles gethan hat, um den Occident zu orientalisieren, so hat das Judenthum wesentlich mit dabei geholfen, ihn immer wieder zu occidentalisieren“.

489, 23–25 *„Wenn ich dich liebe, was geht’s dich an?“ ist schon eine ausreichende Kritik des ganzen Christenthums.* | Das in Anführungszeichen gesetzte Zitat geht auf Goethes Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* IV 9 zurück, wo es von der Schauspielerin Philine gegenüber dem Titelhelden ausgesprochen wird: „Auf den Dank der Männer habe ich niemals gerechnet, also auch auf deinen nicht; und wenn ich dich lieb habe, was geht’s dich an?“ (Goethe 1855b, 16, 281) Der etwas andere Wortlaut („liebe“ statt „lieb habe“) sowie der thematische Kontext (Gottesliebe) deuten jedoch darauf hin, dass N. das Zitat nicht direkt aus dem *Wilhelm Meister* entnommen hat, sondern aus Goethes autobiographischem Werk *Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung* III 14, wo Goethe rückblickend über seine Begeisterung für den substanzfrommen Philosophen Baruch de Spinoza berichtet: „Was mich aber besonders an ihn [Spinoza] fesselte, war die gränzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: ‚Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe,‘ mit allen den Vordersätzen worauf es ruht, mit allen den Folgen die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu seyn in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung, so daß jenes freche spätere Wort ‚Wenn ich dich liebe, was geht’s dich an?‘ mir

recht aus dem Herzen gesprochen ist. Uebrigens möge auch hier nicht verkannt werden, daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen.“ (Goethe 1853–1858, 22, 219)

Während Goethe demzufolge aus Spinozas *amor dei intellectualis* (vgl. hierzu NK 624, 18–21) für sich den säkularisierenden Schluss gezogen haben will, in jeder Liebes- und Freundschaftsbeziehung uneigennützig zu sein, dreht FW 141 den Sinn des zitierten Satzes gegenüber Spinoza um: Nicht bedingungslose Liebe des Menschen zu Gott, die auf Gegenliebe verzichtet, sondern die Liebe Gottes zum Menschen, die gerade Gegenliebe zur notwendigen Bedingung macht, ist hier gemeint, so dass der jüdisch-christliche Gott selbst den spinozistischen Grundsatz Goethes nicht erfülle, der mithin gegen jenen Gott spreche (vgl. hierzu auch Piazzesi 2010a, 371 f.). In WA 2 wird dieser Gedanke einschließlich des – hier freier wiedergegebenen – Goethe-Zitats im Ausgang von dem vermeintlichen Missverständnis der Liebe durch die Künstler wiederholt: „Sie [die Künstler] glauben in ihr [der Liebe] selbstlos zu sein, weil sie den Vorthail eines andren Wesens wollen, oft wider ihren eigenen Vorthail. Aber dafür wollen sie jenes andre Wesen besitzen ... Sogar Gott macht hier keine Ausnahme. Er ist ferne davon zu denken ‚was geht dich’s an, wenn ich dich liebe?‘ – er wird schrecklich, wenn man ihn nicht wieder liebt.“ (KSA 6, 16, 2–8; vgl. NK 6/1, S. 51 f.)

142.

Räucherwerk.] Titelgleiche, wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 220 f. Wie bereits in FW 108, dem ersten Abschnitt des Dritten Buchs, wird auch hier ein Zusammenhang zwischen Buddhismus und Christentum hergestellt. Wurde dort allerdings die Legende vom zurückbleibenden Höhlen-Schatten Buddhas auf den ‚toten‘ christlichen Gott übertragen, so geht es hier um einen kontrastiven Vergleich: Während Buddha die Schmeichelei gegenüber Wohltätern abgelehnt habe, empfehle das Christentum diese gerade. Hiermit ist auf die Praxis des christlichen Gebets angespielt, also auf das ‚schmeichlerische‘ Verhältnis der Christen zu ihrem ‚wohlthätigen‘ Gott, das auf der Voraussetzung beruht, dass „denen, die GOTT lieben, alle Dinge zum Besten dienen“ (Römer 8, 28 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 188). Zur Gottes-Schmeichelei vgl. auch folgende Passage aus dem zeitnah entstandenen nachgelassenen Notat NL 1882, 3[1], KSA 10, 63, 17–19: „Was macht es, ob ihr einem Gotte oder Teufel schmeichelt, ob ihr vor einem Gotte oder Teufel winselt? Ihr seid nur Schmeichler und Winsler!“ Die Verbindung von Schmeichelei und Christentum wird in späteren Texten N.s zwar ebenfalls hergestellt, aber anders akzentuiert. So beschreibt etwa AC 43 umgekehrt ein schmeichlerisches Verhältnis der christlichen Religion

zu den einzelnen Gläubigen: „Und doch verdankt das Christenthum dieser erbarmungswürdigen Schmeichelei vor der Personal-Eitelkeit seinen Sieg, – gerade alles Missrathene, Aufständisch-Gesinnte, Schlechtweggekommene, den ganzen Auswurf und Abhub der Menschheit hat es damit zu sich überredet. Das ‚Heil der Seele‘ – auf deutsch: ‚die Welt dreht sich um mich‘ ...“ (KSA 6, 217, 25–30). Zu FW 142 vgl. außer den in NK 489, 27 f. erwähnten Autoren/Titeln noch Sprung 1991, 79, Brömsel in NH 206, Mabilie 2009, 185 und Zavatta 2019, 231, Anm. 5.

489, 27 f. *Buddha sagt: „schmeichle Deinem Wohlthäter nicht!“*] Wie bereits Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 191, Anm. 29 gezeigt hat, handelt es sich um eine Übernahme aus Ralph Waldo Emersons *Versuchen* (Kaufmann zitiert ohne Nachweis den englischsprachigen Text der *Essays*): „Es ist ein großes Glück, wenn man ohne Injurie und ohne Groll von Einem los kommt, der das Unglück hatte, unsere Hülfe /389/ entgegennehmen zu müssen. Es ist eine sehr drückende Sache, von Andern Dienste zu empfangen, und der Schuldner wünscht natürlich euch eine Schlappe zu geben. Ein goldener Text für diese Herren ist der, den ich so beim Buddhaisten bewundere, welcher niemals dankt, und welcher sagt: ‚Schmeichle nicht deinen Wohlthätern.‘“ Auf diese Stelle hatte zwar bereits Hubbard 1958 hingewiesen, allerdings nur als mögliche Quelle für M 334 und Za Von den Mitleidigen, nicht hingegen für FW 142. Vgl. auch Orsucci 1996, 204 und Morillas Esteban 2008.

143.

Grösster Nutzen des Polytheismus.] Als den ‚größten Nutzen des Polytheismus‘ stellt der so überschriebene Text eine durch die ‚Vielgötterei‘ vollzogene frühgeschichtliche Vorbereitung der „Freigeisterei“ dar (491, 4), mit der die Sprechinstanz ganz offenkundig sympathisiert. Begründet wird diese These über einen dreistufigen Gedankengang, der einem dreistufigen, aber diskontinierlich verlaufenden menscheitsgeschichtlichen Entwicklungsgang entspricht, der vom Polytheismus über den Monotheismus zur „Freigeisterei“ führt. Zunächst (490, 2–29) wird die Erfindung von Gottheiten als Verschleierrungsstrategie für die – angeblich seit jeher verpönte – Aufstellung neuer, eigener Ideale und Gesetze durch frühgeschichtliche Ausnahme-Individuen gedeutet. Diese hätten sich auf den Willen eines Gottes berufen, um ihren Individualwillen dahinter zu verbergen bzw. um ihn darin zu sublimieren. Auf der frühen Entwicklungsstufe des Polytheismus habe für jedes Volk zwar nur eine einheitliche sittliche Norm gegolten: die des Allgemein-Menschlichen. Allerdings habe „man“ sich auf polytheistischer Grundlage, vermittelt über das Individua-

tions- und Pluralitätsprinzip auf der ‚übermenschlichen‘ Ebene der verschiedenen Gottheiten, „zuletzt“ als menschliches Individuum ähnliche Freiheiten genommen, wie man sie den Göttern zugestand (490, 28). Deshalb erblickt die historisch zurückschauende Sprechinstanz in polytheistischen Kulturen eine „unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (490, 25 f.), in welcher ihr eigenes, ‚freigeistiges‘ Ideal zu bestehen scheint.

Anders verhalte es sich dagegen im Monotheismus, den der zweite Teil des Abschnitts (490, 29–491, 3) entsprechend kritisch charakterisiert, nämlich als erhebliche Gefährdung der Weiterentwicklung der Menschheit hin zur „Freigeisterei“, die offensichtlich das Telos der hier zugrunde liegenden Geschichtsauffassung und Anthropologie bildet. Zwar teile der Monotheismus mit dem frühen Polytheismus die Norm des Allgemeinmenschlichen, des „Eine[n] Normalmenschen“ (490, 30), doch ohne dabei zugleich die – inkonsequente – Pluralisierung dieses Konzepts zuzulassen, da der Monotheismus eben nur einen einzigen Gott voraussetzt, der über alle Menschen und Völker gleichermaßen herrscht. Als das eigentliche Kennzeichen des Monotheismus erscheint damit die „starre Konsequenz“ (490, 29), mit der er an jener Norm festhält, und die dadurch zum „vorzeitige[n] Stillstand“ der Menschheitsentwicklung zu führen „drohte“ (490, 33). Dass der Mensch so buchstäblich zu einem normalen Tier hätte ‚festgestellt‘ werden können, illustriert der parodistische Schluss des zweiten Gedankenschritts, der sich auf vermeintlich empirische Fakten der ‚Tiergeschichte‘ beruft.

Im dritten und letzten Schritt (491, 3–8) kommt der Text auf dasjenige zurück, wofür der Polytheismus schon im zweiten Teil als „Vorübung“ bezeichnet wurde, und adressiert die dort genannte „Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (490, 25 f.) nunmehr mit der Paarformel „Freigeisterei und Vielgeisterei“ (491, 4). Augenscheinlich ist der Sprecher damit in seiner eigenen Sprechgegenwart bzw. Sprechsituation angekommen, in der die Gefahr des Stillstands durch den Monotheismus gebannt sei und sich der Horizont für das exzeptionelle Tier ‚Mensch‘ geöffnet habe, was allerdings nicht weiter erläutert und ausgeführt wird (seit wann, durch welche Personen oder Ereignisse besteht und wie weit verbreitet ist diese Freigeisterei?). Damit enthält der Abschnitt zwar nicht etwa ein persönliches Bekenntnis zum Polytheismus, über den er vielmehr aus einer entwicklungsgeschichtlich überlegenen Perspektive spricht. Fraglos erscheint der Polytheismus als ‚Vorspiel der Freigeisterei‘ aber gegenüber dem ‚unfreien‘ Monotheismus in deutlich positiverem Licht. Vgl. hingegen im Vierten Buch FW 300, wo in Erwägung gezogen wird, dass in „irgend einem fernen Zeitalter die gesamte Religion als Uebung und Vorspiel“ einer „Selbsterlösung“ des Menschen erscheinen könnte (539, 10–14), was offenbar auch den Monotheismus einschließt.

Passend dazu stellt die von KSA 14, 258 als Vorarbeit zu FW 143 angeführte Aufzeichnung NL 1881, 12[7], KSA 9, 577, 6–17 noch nicht den Polytheismus in puncto „Freigeisterei“ über den Monotheismus, sondern hebt generell den Nutzen, aber auch den Nachteil von fiktiven ‚übermenschlichen‘ Wesen für die Entwicklung der Menschheit hervor – inklusive der (christlichen) „Heiligen“: „Ohne die Vorstellung anderer Wesen als Menschen sind bleibt alles Kleinstädtereie, Klein-Menschelei. Die Erfindung der Götter und Heroen war unschätzbar. Wir brauchen Wesen zur Vergleichung, selbst die falsch ausgelegten Menschen, die Heiligen und Heroen sind ein mächtiges Mittel gewesen. Freilich: dieser Trieb verbraucht einen Theil der Kraft, welche auf die Findung des eigenen Ideals verwendet werden konnte. – Aber eigene-Ideale-suchen war nichts für frühere Zeiten, das Wichtigste war den Menschen nicht mehr unter ein Mittelmaaß hinabsinken zu lassen und dazu diente, daß er wie angeschmiedet wurde an ein allgemeines Menschenbild, daß Selbstlosigkeit ihm gepredigt wurde.“ Vgl. die Handschrift in N V 7, 199.

Ausführlicher thematisiert wird das – kritisch gesehene – Menschenbild der Selbstlosigkeit in folgender ‚Vorstufe‘, die offenbar eine Weiterentwicklung des eben zitierten Textes darstellt: „Ohne die Vorstellung anderer Wesen als Menschen sind bleibt alles Kleinstädtereie, Klein-Menschelei: die Erfindung von Göttern Heroen und Übermenschen aller Art, so wie von Neben- und Untermenschen, Zwergen, Feen, Centauren war unschätzbar. Wir haben Wesen zur Vergleichung nöthig, ja wir können kaum die falsch ausgelegten Menschen, die Heroen- und Heiligendichtung entbehren. Freilich: dieser Trieb hat den größten Theil jener Kraft verbraucht, welche hätte auf die Erfindung und Ausdichtung eines eignen neuen Ideals verwandt werden können. Aber das Suchen eigner Ideale war kaum Aufgabe der früheren Menschen, ihre Aufgabe war vielmehr, den Menschen überhaupt nicht mehr unter ein Mittelmaaß, das erreicht war, herabsinken zu lassen. Die Götter und Heiligen waren gleichsam der Kork, der die Menschheit oben auf dem Meere erhielt. ‚Selbstlosigkeit‘ war eine gute Predigt – damals: wozu eben auch das Verzichten auf ein persönliches Ideal gehört. ‚Haltet mit mir das allgemeine Menschenbild aufrecht, wehrt jedem, der etwas anderes will, wendet alle Kräfte hierher‘ – so empfanden die guten Menschen.“ (M III 5, 68) Diese Aufzeichnung weist zwar schon mehr wörtliche Übereinstimmung mit FW 143 auf als die zuerst zitierte. Einen Unterschied hinsichtlich des ‚allgemeinen Menschenbildes‘ zwischen ‚inkonsequentem‘ Polytheismus und ‚konsequentem‘ Monotheismus macht dagegen erst die Druckfassung geltend. Von den Korrekturen und Textvarianten in der titelgleichen ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 130 f.) teilt KSA 14 nur eine mit (vgl. NK 490, 13–16).

Zu FW 143 liegen unterschiedliche Interpretationsansätze vor: Kaufmann 1982, 360 f. bezieht den Abschnitt auf einen „Zusammenhang“ zwischen einem

„idealen Selbst über uns und dem Übermenschen“. Hödl 2000, 210 f. charakterisiert den Text zwar als „eine kleine Lobrede auf den Polytheismus“, schärft aber zugleich ein, dass „Nietzsche keinen Rückgang in den Polytheismus“ wolle, den er vielmehr nur „als eine Art von ‚Ventil‘ gegenüber den normierenden Tendenzen der Gesellschaft“ betrachte. Higgins 2000, 155 sieht in FW 143 „[c]ertain Elements of Zoroastrian thought“ am Werke, während Witzler 2001, 71 f. sogar eine ganze Entwicklungs- bzw. Verfallsgeschichte des Polytheismus aus dem Text rekonstruieren will. Gerhardt 2006, 145 liest ihn hingegen als Beschreibung der „Eigenschaften jener überlegenen Naturen, die stark genug sind, sich vom Zwang der Überlieferung zu lösen.“ Von „Nietzsches Eulogie auf den Polytheismus“ spricht wiederum Frey 2007, 185, dem zufolge FW 143 N.s „Wertschätzung der griechischen Religion aus neuzeitlicher Perspektive formuliert“. Siehe auch die vergleichsweise ausführliche Erörterung von Schacht 2015, 98–100, der festhält, N. zeige sich hier „as *positively* disposed to one sort of (commonly ridiculed) religiousness as he is *negatively* disposed to its more familiar and generally highly regarded (Christian) counterpart“ (ebd., 99). Nach dem ‚Geschmacksmaßstab‘, wie er von FW 132 vorgegeben wird, charakterisiert Franco 2011, 137 f. den Text als „aesthetic critique of Christianity (and Judaism) by celebrating the advantages of polytheism over monotheism“ und zieht von hier aus motivische Parallelen zu FW 144 und FW 149. Auf das Problem des moralischen Göttermordes in FW 153 bezieht hingegen Ure 2019, 145–151 den vorliegenden Abschnitt (vgl. NK FW 153).

Bemerkenswert erscheint, dass FW 143 sogar Eingang in religionsgeschichtliches Handbuchwissen zum „Monotheismus“ gefunden hat; vgl. Lang 1998, 159, der FW 143 zur „klassische[n]“ Formulierung einer monotheismuskritischen und polytheismusaaffinen Denktradition erklärt, die bei David Hume beginne und in N. ihren Höhepunkt erreiche: „Die von HUME vorbereitete Kritik am Monotheismus, verbunden mit einem Lob des Polytheismus, findet sich auch bei SCHOPENHAUER, um dann ihre klassische Gestalt bei F. NIETZSCHE zu erhalten. Dieser hält den Monotheismus [...] für die Menschheit insgesamt für schädlich, weil er eine Projektion des unschöpferischen Durchschnittsmenschen darstelle.“ Siehe hierzu NK 490, 17–33. Die bislang ausführlichste Interpretation zu FW 143 hat Argy 2010 vorgelegt, die den Abschnitt, „qui célébrait le polythéisme“ (ebd., 198), insbesondere zur Religionsthematik im Fünften Buch der Neuausgabe von FW (in FW 343, FW 344, FW 347 und FW 353) ins Verhältnis setzt.

490, 2–6 *Dass der Einzelne sich sein eigenes Ideal aufstelle und aus ihm sein Gesetz, seine Freuden und seine Rechte ableite – das galt wohl bisher als die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen und als die Abgötterei an sich]*

Dass „man ehemdem den Egoismus als eine peinliche Sache“ empfunden und das „Selbst sein“ verdammt habe (475, 25 f.), stellt ähnlich schon FW 117 dar, wo zugleich behauptet wird, „heut zu Tage“ (475, 14) herrschten dagegen die „Selbst- und Lustgefühle des Einzelnen“ (475, 16 f.). Das Temporaladverb „bisher“ verweist im vorliegenden Passus ebenfalls auf eine Vergangenheit, von der die Gegenwart im weiteren Textverlauf abgesetzt wird: Die Sprechinstanz blickt aus einer ‚freigeistigen‘ Situation, in der sich „der Einzelne“ eigene Ideale und Gesetze aufstellen könne, auf eine lange Zeitspanne zurück, in der dies nicht oder nur eingeschränkt bzw. mittelbar möglich gewesen sei.

490, 3 *eigenes*] Sperrdruckanweisung in Cb, 164.

490, 11 *dieser Trieb*] Erst in 490, 14 f. erfährt der so unvermittelt eingeführte „Trieb“ eine nähere Bestimmung: als der „Trieb[] zum eigenen Ideale“.

490, 13–16 *verwandt dem Eigensinn, dem Ungehorsame und dem Neide. Diesem Triebe zum eigenen Ideale feind sein: das war ehemals das Gesetz jeder Sittlichkeit. Da gab es nur Eine Norm*] M III 6, 130: „verwandt dem Eigensinn, der Eifersucht und der Lüge. Man mußte so sein, wie das Gesetz und die allwaltende allgegenwärtige Sitte gebot: da gab es nur Eine Norm“. Im Korrekturbogen gestrichen: „der Eifersucht und der Lüge. Man musste ehemals so sein, wie das Gesetz und die allwaltende allgegenwärtige Sitte gebot“; stattdessen notierte N. am linken Seitenrand die von der Druckfassung noch leicht abweichende Version: „dem Ungehorsam und dem Neide Diesem Trieb zum eignen Ideal fremd zu sein: Das wollte ^{war} ~~ehemals~~ das {forderte} ein jedes Gesetz das Gesetz und jede jeder Sittlichkeit: sie ~~kennen~~ nur“ (Cb, 164).

490, 17–33 *Aber über sich und ausser sich, in einer fernen Ueberwelt, durfte man eine Mehrzahl von Normen sehen: der eine Gott war nicht die Leugnung oder Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen. Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen: die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn. Der Monotheismus dagegen, diese starre Consequenz der Lehre von einem Normalmenschen – also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter giebt – war vielleicht die grösste Gefahr der bisherigen Menschheit: da drohte ihr jener vorzeitige Stillstand*] Diese Ausführungen zum polytheistischen Normenpluralismus stehen, wie Lang 1998, 159 zu Recht anmerkt, in einer religionsphilosophischen Tradition der Entgegensetzung von tolerantem Poly-

theisms und intolerantem Monotheismus, die ins Aufklärungszeitalter zurückreicht. David Hume hatte bereits 1757 in seiner *Natural History of Religion* den Polytheismus nicht nur als menscheitsgeschichtliche Frühform der Religion charakterisiert, sondern überdies seine Vorzüge gegenüber dem später sich entwickelnden Monotheismus herausgestrichen: „idolatry is attended with this evident advantage, that, by limiting the powers and functions of its deities, it naturally admits the gods of other sects and nations to a share of divinity, and renders all the various deities, as well as rites, ceremonies, or traditions, compatible with each other.“ (Hume 1757, 58) Während laut Hume polytheistische Völker aufgrund ihrer toleranten Haltung die religiösen Vorstellungen anderer Völker akzeptieren und mit den eigenen vermitteln können, neigen monotheistische Kulturen seines Erachtens wegen ihres Allgemeinheitsanspruches zu Gewalt gegen Andersgläubige: „While one sole object of devotion is acknowledged, the worship of other deities is regarded as absurd and impious. Nay, this unity of object seems naturally to require the unity of faith and ceremonies, and furnishes designing men with a pretext for representing their adversaries as prophane, and the subjects of divine as well as human vengeance.“ (Ebd., 59) Humes Fazit lautet: „The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of god, is as remarkable as the contrary principle in polytheists.“ (Ebd., 61)

Auch Schopenhauer hebt in seinen *Parerga und Paralipomena* ganz ähnlich wie Hume die friedliche Toleranz des Polytheismus gegen die aggressive Intoleranz des Monotheismus ab: „In der That ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist, seiner Natur nach, /384/ ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter, ihrer Natur nach, tolerant: sie leben und lassen leben: zunächst dulden sie gern ihre Kollegen, die Götter derselben Religion, und nachher erstreckt diese Toleranz sich auch auf fremde Götter, die demnach gastfrei aufgenommen werden und später bisweilen sogar das Bürgerrecht erlangen; wie uns zunächst das Beispiel der Römer zeigt, welche Phrygische, Aegyptische und andere fremde Götter willig aufnahmen und ehrten. Daher sind es die monotheistischen Religionen allein, welche uns das Schauspiel der Religionskriege, Religionsverfolgungen und Ketzergerichte liefern, wie auch das der Bilderstürmerei und der Vertilgung fremder Götterbilder, Umstürzung Indischer Tempel und Aegyptischer Kolosse, die drei Jahrtausende hindurch in die Sonne gesehen hatten.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 383 f.)

N.s Text argumentiert freilich signifikant anders als Hume oder Schopenhauer. Zwar hebt auch FW 143 das den Polytheismus auszeichnende Geltenlassen verschiedener Gottheiten hervor, leitet daraus allerdings keine Friedlichkeit polytheistischer Völker ab, sondern betont vielmehr eine hochgradig

individualisierende Wirkung des Polytheismus auf den „Einzelnen“, der sich „zuletzt“ gegen „Gesetze und Sitten und Nachbarn“ dieselbe „Freiheit“ nimmt, die er den Göttern untereinander zugesteht. Offen bleibt jedoch, wann genau dieses „zuletzt“ zu datieren sei und ob das alle „Einzelnen“ betreffen soll – was schließlich die Entstehung einer hochgradig konfliktuösen, weil anarchischen Gesellschaft von lauter Outlaws zur Folge hätte (vgl. auch den „Schwebezustand“ sittlich ungebundener Individuen in FW 149, 493, 22). Auch die vom Monotheismus ausgehende „Gefahr“ für die Menschheit bestimmt der Abschnitt anders als Hume und Schopenhauer. Nicht religiöse Gewalt, Religionskriege etwa (wie sie im folgenden Abschnitt FW 144 ausdrücklich gewürdigt werden), hält die Sprechinstanz für das Problem, sondern einen „vorzeitige[n] Stillstand“ auf dem teleologisch vorausgesetzten Entwicklungsweg des Menschen zum ‚Freigeist‘. Diese Stagnation beruht, so die Implikation, darauf, dass der Monotheismus keine „Einzelnen“ mit selbstgesetzten, eigenen Idealen zulässt, sondern nur „Eine[n] Normalmenschen“. Die Gefahr, die vom Monotheismus ausgehe, bestimmt N.s Text mithin als eine Normierung und Normalisierung des „Einzelnen“, die dem ‚freigeistigen‘ Ideal diametral entgegengesetzt ist.

Kaufmann 1982, 361 hält dies für „ein fragwürdiges Argument“, dem er den Anfang von JGB 52 gegenüberstellt: „Im jüdischen ‚alten Testament‘, dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, giebt es Menschen, Dinge und Reden in einem so grossen Stile, dass das griechische und indische Schriftenthum ihm nichts zur Seite zu stellen hat.“ (KSA 5, 72, 2–5) Daraus zieht Kaufmann 1982, 361 seinerseits auf fragwürdige Weise den Schluss: „Für Nietzsches Verständnis des Monotheismus“ sei FW 143 „offenbar nicht repräsentativ“.

490, 18 *fernen*] In Cb, 164 korrigiert aus: „ungeheuren“.

490, 23 *Uebermenschen aller Art*] Das Adjektiv „übermenschlich“ sowie das substantivierte „Übermenschliche“ tauchen bei N. schon in den 1870er Jahren in unterschiedlichen Verwendungsweisen auf; das nachmals berühmt gewordene Substantiv „Übermensch“ ist in seinen Texten ab 1882, dem Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW, belegt. N. konnte es bei der Lektüre von Goethes *Faust* (vgl. Grätz/Wenner 2018), aber auch im Rekurs auf Descartes in Alfred Espinas' *Die thierischen Gesellschaften* finden: „Aber welcher Geist hat nicht seinen eigenen Standpunkt? Und wie sollte man, falls man nicht Uebermensch ist (*plus qu'homme*), wie Descartes sagt, von den in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Welt herrschenden Neigungen sich emanzipieren?“ (Espinas 1879, 510) An der hier zu kommentierenden Stelle, wo die „Uebermenschen aller Art“ neben „Götter, Heroen“ sowie „Neben- und Untermenschen“ gestellt werden, sind Figuren aus polytheistischen Mythologien ge-

meint, etwa Halbgötter der griechischen Antike wie Herakles oder Achill. Der Wortgebrauch ähnelt damit noch mehr demjenigen, der sich bereits in GT 1 findet, wo über das apollinische Schaffen eines griechischen Bildkünstlers gesagt wird: „im Traume sah der grosse Bildner den entzückenden Gliederbau übermenschlicher Wesen“ (KSA 1, 26, 9 f.). Angespielt ist damit auf den athenischen Maler Parrhasios (ca. 440–390 v. Chr.), der für seine trauminspirierte Herakles-Darstellung bekannt war (vgl. NK 1/1, S. 104). Der „Übermensch“, wie ihn kurz nach FW dann Zarathustra als Ideal menschlicher Höherentwicklung ‚lehrt‘, scheint dagegen bereits in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Umkreis von FW auf, in der es heißt: „Die Liebe zum Übermenschen ist das Heilmittel gegen das Mitleid mit den Menschen“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 100, 12 f.) Für Kaufmann 1982, 361 ergibt sich die Relevanz von FW 143 insbesondere dadurch, dass „Nietzsche vor dem *Zarathustra* nur an sehr wenigen Stellen vom Übermenschen spricht“. Vgl. auch – allerdings nach Za – die Rede vom „Uebermenschliche[n] im Menschen“ (604, 5) in FW 358 im Fünften Buch.

490, 33–491, 3 *jener vorzeitige Stillstand, welchen, soweit wir sehen können, die meisten anderen Thiergattungen schon längst erreicht haben; als welche alle an Ein Normalthier und Ideal in ihrer Gattung glauben und die Sittlichkeit der Sitte sich endgültig in Fleisch und Blut übersetzt haben.*] Parodistisch greift N. hier zeitgenössische Vorstellungen über die tierische Sittlichkeit auf, wie er sie gut aus Alfred Espinas' sozio-zoologischer Abhandlung *Die thierischen Gesellschaften* kannte, dessen letztes Kapitel unter der Überschrift „Die Moral der Thiere“ steht. Espinas gesteht den Tieren nicht nur Ansätze zu moralischem Handeln zu, sondern geht sogar so weit, einigen Tiergattungen Handlungen aus reiner Selbstlosigkeit zuzuschreiben: „Es scheint deshalb, dass, wenn auch nicht in allen Handlungen der geselligen Thiere, so doch in gewissen Handlungen der Hingebung bei den höheren Wirbelthieren die Sympathie um ihrer selbst willen ausgeübt wird, und dass sie sich zu dem erhebt, was wir reine Güte oder Entsagung nennen.“ (Espinas 1879, 536; gesperrter Passus von N. mit drei Randstrichen markiert.) Dass die Tiere „alle an Ein Normalthier“ als Gattungsideal glauben, wie es bei N. heißt, behauptet Espinas indes nicht.

491, 2 *Sittlichkeit der Sitte*] vgl. NK 410, 1.

491, 4 *Freigeisterei und Vielgeisterei*] Zum Begriffskomplex des ‚freien Geistes‘ bzw. des ‚Freigeistes‘ im Kontext von FW vgl. ÜK 5. Die in FW 143 vertretene Auffassung vom Polytheismus als Vorspiel der „Freigeisterei“ ähnelt der Bemerkung, „der Aberglaube“ sei „die Freigeisterei zweiten Ranges“ (395, 14 f.) in FW 23. Der Neologismus „Vielgeisterei“, der bei N. ein Hapax legomenon ist,

spielt auf die deutsche Übersetzung von ‚Polytheismus‘ an: „Vielgötterei“ (vgl. Petri 1861, 617).

491, 6–8 *sodass es für den Menschen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven giebt.*] Als Ausnahme-Tier erscheint der Mensch hier, insofern er die Gefahr des Stillstandes durch den Monotheismus gebannt und sich zum ‚freien Geist‘ entwickelt habe. Während sich angeblich alle anderen Tiere auf das Ideal eines Normaltieres festgelegt hätten (siehe NK 490, 33–491, 3), gebe es für den radikal individualisierten Menschen der Sprechgegenwart kein entsprechendes Normalmenschen-Ideal. Frey 2007, 186 vernimmt an dieser Stelle einen Vorklang auf die „berühmte Formulierung, dass der Mensch das ‚noch nicht festgestellte Thier‘ (KSA, JGB, 5, 81) sei“ (wobei das „noch“ hier eine zukünftige ‚Feststellung‘ nicht ausschließt, von der in FW 143 aber keine Rede ist). So sehr der Mensch im vorliegenden Passus auch von den anderen Tieren abgesetzt wird, so steht seine Zugehörigkeit zu ihnen damit dennoch nicht zur Debatte: Die Formulierung „den Menschen allein unter allen Thieren“ setzt den Menschen von den Tieren ab und reiht ihn doch zugleich unter sie ein. Zum tierischen (Sonder-)Status des Menschen vgl. auch NK 372, 14–25 u. NK FW 224.

Das Fehlen „ewige[r] Horizonte und Perspektiven“ als Zeichen des Nicht-Stillstehens, des Sich-immer-wieder-neu-Erfindens und -Entwerfens eines zu sich selbst befreiten Menschen weist innerhalb von FW zum einen auf den ‚Tod Gottes‘ in FW 125 zurück, wo der ‚tolle Mensch‘ die metaphorisch auf den kollektiven ‚Gottesmord‘ zielende Frage aufwirft: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?“ (481, 3f.) Anders als der tolle Mensch sieht die Sprechinstanz von FW 143 im Verschwinden des ewigen Horizonts keinerlei Probleme. Zum anderen ergibt sich auch ein Bezug zu FW 374 aus dem Fünften Buch, wo es unter dem Titel „Unser neues ‚Unendliches‘“ über den „perspektivische[n] Charakter des Daseins“ heißt (626, 19f.), dass sich gerade mit dem Wegfall Gottes – des ‚alten Unendlichen‘ – eine neue Unendlichkeit eröffnet, nämlich eine Unendlichkeit möglicher Weltinterpretationen, unterschiedlicher „Perspektiven“ (627, 5f.).

144.

Religionskriege.] Vgl. die bereits mit diesem Titel versehene, nahezu wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 84 f. Eine 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 1, 104. Nachdem in FW 143 der Monotheismus kritisch als Gefahr des menschheitsgeschichtlichen „Stillstand[s]“ (490, 33) betrachtet wurde, ge-

raten nunmehr Religionskriege als Motoren des „Fortschritt[s] (491, 10) in den Blick, was angesichts der Assoziation von Religionskriegen und Monotheismus (vgl. NK 490, 17–33) durchaus als Widerrede gegen den vorangehenden Abschnitt gelesen werden kann. Die zentrale These des vorliegenden Textes, dass der Kampf um immaterielle Güter wie Glaube und Weltanschauung ein Zeichen höherer Kultur sei, findet sich schon in folgendem Notat: „Wenn man um Meinungen uneins ist und Blut vergießt und opfert, so ist die Cultur hoch: da sind Meinungen zu Gütern geworden.“ (NL 1881, 11[298], KSA 9, 556; Handschrift in M III 1, 106.) Bereits in FW 1 wurden „Religionskriege“ (370, 31) erwähnt, als deren „Urheber“ (370, 29 f.) dort die titelgebenden „Lehrer vom Zwecke des Daseins“ (369, 3) auftraten – allerdings unter kritischen Vorzeichen. In deutlich weniger positivem Licht als in FW 144 erscheinen „Religionskriege“ auch in MA II VM 226, wo sie mit einem „Verhängniss der neueren deutschen Geschichte“ assoziiert werden (KSA 2, 481, 2 u. 4 f.), desgleichen in NL 1880, 3[31], wo sie „ein zweites nachgeborenes Mittelalter“ (KSA 9, 55, 7 f.) bedeuten – gemeint ist der Dreißigjährige Krieg. In NL 1883, 7[62] hinwiederum wird ein „den Religionskriegen“ entsprechender neuartiger „Moral-Krieg“ offenbar begrüßt: „je mehr die Religionen aussterben, um so blutiger und sichtbarer wird dies Ringen werden. Wir sind im Anfange!“ (KSA 10, 263, 31 f. u. 263, 33–264, 2) Vgl. zu FW 144 Weiss 1989, 196, Allison 2001, 272, Anm. 63, Stegmaier 2018, 510 f. und Franco 2011, 138.

491, 13 f. *die feineren Streitigkeiten der Secten*] M III 6, 84: „die feinen Streitigkeiten der Sekten“.

491, 14 *sodass*] M III 6, 84: „so daß“.

491, 16 *das „ewige Heil der Seele“*] Vgl. NK 479, 29 f. Im Korrekturbogen fehlten die Anführungszeichen noch; nachgetragen wurden sie in Cb, 166.

145.

Gefahr der Vegetarianer.] Vgl. folgende, mit Bleistift verfasste ‚Vorstufe‘ in M III 1, 108: „Der vorwiegende ungeheure Reisgenuß treibt zu Opium-Narcotika, der Kartoffelgenuß zu Branntwein. Aber auch zu Denk- und Gefühlsweisen, die narkotisch wirken! Umgekehrt: die Förderer narkotischer Denkweisen bevorzugen den Reis- und Kartoffelgenuß (angeblich als nicht-thierisch) u. sind Gegner der Spirituosen, um allein das entstehende Bedürfnis zu befriedigen!! Anpreisung der Ascese!“ Zum historischen Hintergrund des Vegetarismus und den verschiedenen Stellungnahmen dazu in N.s Schaffen vgl. NK 379, 7–9.

Mit der nun vorgetragenen These, dass vegetarische Ernährungsweisen (Diäten) zum Gebrauch von Narkotika führen, worunter Rauschdrogen, aber im übertragenen Sinn auch Religionen (die sich diesen Zusammenhang wiederum für ihre Zwecke nutzbar zu machen suchen) verstanden werden, traktiert der Text einen Themenkreis, zu dem sich auch andere Abschnitte des Dritten Buchs äußern: FW 134 und FW 147. Ein Vergleich zwischen asiatischen „Narcotica“ (409, 24) und europäischem Alkohol findet sich bereits im Ersten Buch, namentlich im Schlusssatz von FW 42, der allerdings eine gewisse Präferenz für erstere erkennen lässt; vgl. NK 409, 22–26. Zur Verbindung von FW 145 und FW 134 siehe Brown 1989, 143, Anm. 9, zur Verbindung von FW 145 und FW 147 Schacht 2015, 98; zu FW 145 vgl. auch Sprung 1991, 80 und Nasser 2020, 287 f.

491, 19–24 *Der vorwiegende ungeheure Reisgenuss treibt zur Anwendung von Opium und narkotischen Dingen, in gleicher Weise wie der vorwiegende ungeheure Kartoffelgenuss zu Branntwein treibt –: er treibt aber, in feinerer Nachwirkung, auch zu Denk- und Gefühlsweisen, die narkotisch wirken.*] Modifiziert kehren hier Überlegungen wieder, die dem Leser bereits aus FW 134 bekannt sind. Waren es dort aber „Reiskost der Inder“ (485, 28) und „Trunk“-Sucht (486, 3) der Europäer, insbesondere der Deutschen, die dahingehend miteinander verglichen wurden, dass sie angeblich jeweils eine pessimistisch-unzufriedene Weltanschauung begünstigen – im Fall der Inder den Buddhismus –, so wird nun auch dem Reis eine Droge („Opium“) und umgekehrt dem Alkohol ein Nahrungsmittel („Kartoffel[]“) zugeordnet. Während allerdings im Fortgang des Textes „jene indischen Lehrer“ (491, 25 f.) Aufmerksamkeit erhalten, die den Reiskonsum empfehlen und auf den „Buddhismus“ (485, 26) aus FW 134 zurückweisen, bleiben entsprechende europäische Religionslehrer ausgespart, die „Kartoffelgenuss zu Branntwein“ anpreisen würden. Zumal vor dem Hintergrund des übernächsten Abschnitts FW 147 liegt es indes nahe, diese Leerstelle durch Vertreter des Christentums zu füllen.

Auch wenn N. selbst keineswegs eine vegetarische Ernährungsweise pflegte (obwohl er kurzzeitige vegetarische Experimente unternahm; vgl. hierzu NK 379, 7–9 u. Lemke 2017), sondern zu seinen vielfältigen Diäten ein durchaus erheblicher Konsum von Fleisch- und Wurstwaren gehörte – zu Beginn der Arbeit an FW verordnete er sich zum Mittag „jedes Mal ein Fleisch“ (an Franziska Nietzsche, 24. 08. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 142, S. 121, Z. 12) –, trieb es ihn doch mehrfach seinerseits „zur Anwendung von Opium und narkotischen Dingen“ (vgl. hierzu Volz 1990, 168–170 sowie NK 3/1, S. 526). Zwar schreibt N. in EH Warum ich so klug bin 1: „Alkoholika sind mir nachtheilig“ (KSA 6, 280, 12); doch aus seinen Briefen geht hervor, dass er zumindest zeitweise täglich Wein und/oder Bier trank. Ausweislich der Briefe scheint N. übrigens wieder-

um eine größere Präferenz für Reis denn für Kartoffeln als Sättigungsbeilage gehabt zu haben. Im Sommer 1885 versuchte er es sogar mit einer eigenen „Reis-Diät“ (an Elisabeth Förster, 21.08.1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 625, S. 88, Z. 39), die er aber offenbar nicht lange durchhielt. Zur wiederholt beim ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. vorkommenden Assoziation von Vegetarismus und Narkotismus/Alkoholismus vgl. ebenfalls NK 379, 7–9.

491, 22 f. *er treibt aber, in feinerer Nachwirkung, auch zu*] In Cb, 166 handschriftlich am Seitenrand als Alternative erwogen: „er *erregt* ‚weckt‘ aber zuletzt auch das Bedürfnis nach“.

491, 24–29 *Damit stimmt zusammen, dass die Förderer narkotischer Denk- und Gefühlsweisen, wie jene indischen Lehrer, gerade eine Diät preisen und zum Gesetz der Masse machen möchten, welche rein vegetabilisch ist: sie wollen so das Bedürfnis hervorrufen und mehren, welches sie zu befriedigen im Stande sind.*] Die in der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ in M III 1, 108 formulierte Behauptung, dass „Förderer narkotischer Denkweisen [...] Gegner der Spirituosen“ seien, wird in der Druckfassung in ihr Gegenteil verkehrt. Zum engen Zusammenhang von „Branntwein und Christenthum“ vgl. FW 147, wo beide zusammen „die europäischen Narcotica“ genannt werden (492, 20 f.).

491, 25 f. *jene indischen Lehrer*] In Cb, 166 korrigiert aus: „die buddhistischen Priester“.

146.

Deutsche Hoffnungen.] Folgende ‚Vorstufe‘ zur ersten Texthälfte (492, 2–10) findet sich in M III 1, 106: „Die Völkernamen sind oft Schimpfnamen; so sind die Tataren ‚die Hunde‘ – so nannten sie die Chinesen. So sind die Deutschen ‚die Heiden‘ – so nannten die Gothen nach ihrer Bekehrung die große Masse ihrer Stammverwandten, nach Anleitung ihrer Übersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen ‚die Völker‘ bedeutet. v. Ulfilas.“ Die Druckfassung geht deutlich darüber hinaus: Im Ausgang von der sprachgeschichtlichen These, der zufolge der Volksname der Deutschen einst abschätzig ihr Heidentum bezeichnete, entwickelt die zweite Texthälfte nach dem gliedernden Gedankenstrich (492, 10–17) die hoffnungsvolle Aussicht auf eine Zukunft, in der die Deutschen sich selbstbewusst als erstes europäisches Volk völlig vom Christenthum freimachen (Rupschus 2013, 142 spricht deshalb von den „Deutschen als Schicksalsvolk des Christentums“). Im übernächsten Abschnitt FW 148 heißt es freilich über die Zwischenzeit der Reformation, die am Ende von FW 146 bereits angespro-

chen wird, dass sie gerade nur deshalb von Deutschland ausgehen konnte, weil die Deutschen das christlichste Volk der damaligen Welt gewesen seien. Zur angeblichen Zerstörung des Christentums durch Luthers Reformation siehe wiederum im Fünften Buch FW 358. Laut FW 357 haben die „Deutschen“ jedoch später – in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – den „Sieg des Atheismus“ aufgehalten (599, 26–28). Zu FW 146 (sowie den genannten Kotexten) vgl. auch Scheiffele 1991, 35, Zittel 1995, 89 und Moore 2004b, 228.

492, 2–5 *Vergessen wir doch nicht, dass die Völkernamen gewöhnlich Schimpfnamen sind. Die Tartaren sind zum Beispiel ihrem Namen nach „die Hunde“: so wurden sie von den Chinesen getauft.*] Dass zumindest etliche exonyme Völkernamen auf Schimpfnamen zurückgehen, war in der anthropogeographischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts Standardwissen. So führt dies etwa der Ethnologe Carl Friedrich Neumann in seinem *Grundriß zu Vorlesungen über Länder- und Völkerkunde* von 1840 an Beispielen wie „Barbar“, „Gojim“, „Kaffern“, „Walachen“ und „Wälsche“ auf die „Eitelkeit und Vorurtheile der Völker“ zurück (Neumann 1840, 19), die fremde Völker mit derart pejorativen Bezeichnungen versehen. Das konkrete Beispiel in N.s Text stammt, wie Orsucci 1996, 201 nachgewiesen hat, aus der N. wohlvertrauten *Culturgeschichte* Friedrich von Hellwalds, in der er lesen konnte: „Diese Turkvölker erhielten von den im Schimpfen so virtuosenden Chinesen den Namen *Tha-tse*, *Tatal* (Hunde, nördliche Barbaren), woraus der Name Tataren entstanden.“ (Hellwald 1875, 520)

492, 5–10 *Die „Deutschen“: das bedeutet ursprünglich „die Heiden“: so nannten die Gothen nach ihrer Bekehrung die grosse Masse ihrer ungetauften Stammverwandten, nach Anleitung ihrer Uebersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen „die Völker“ bedeutet: man sehe Ulfilas.*] Auf einer Postkarte an Heinrich Köselitz vom 30. Juli 1882 thematisiert N. die Bibelübersetzung ins Gotische durch den Bischof Wulfila (lat. Ulfilas, ca. 311–383) und ihre Folgen für den gotischen Sprachgebrauch im Einzelnen: „Die Septuaginta ist die griechische Übersetzung des alten Testaments. Darin kommen ja unzählig oft die ‚Heiden‘ vor (‚warum toben die Heiden usw.‘); Da steht immer griechisch ἔθνη (‚Völker‘) – und Ulfilas übersetzt dies ‚Völker‘ wörtlich in thiut-, (ich weiß die richtige Endung nicht mehr). Nämlich ‚thiuta‘ bedeutete damals ‚Volk‘ (die Frage der Etymologie des Wortes ist davon ganz unabhängig!) Ich behaupte: die Gothen haben sich daran gewöhnt, bei ihrem Worte für Völker den Sinn ‚Heiden‘ zu empfinden: wie die griechisch redenden Christen bei ihrem ἔθνη.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 275, S. 233, Z. 2–11) Anders als in FW 146 wird hier also nicht behauptet, dass die „Deutschen“ ursprünglich die „Heiden“, sondern das „Volk“ bezeichnen, während sich die erstgenannte Bedeutung erst durch Gewöhnung infolge Wulfilas

Bibelübersetzung im Gotischen durchgesetzt habe. Über diese Zusammenhänge hätte sich N. etwa in August Ludwig von Rochaus *Geschichte des Deutschen Landes und Volkes* informieren können; siehe Rochau 1870, 3 f. Vgl. auch Grimm 1854–1971, 2, 1043, wo es über das Adjektiv „deutsch“ heißt: „da es von diet, goth. þiuda, ahd. diot diota abstammt [...], so bedeutet es ursprünglich gentilis, popularis, vulgaris; im gothischen heiszt þiudiskô heidnisch, ἑθνικῶς.“

Der gotische Bischof und Bibelübersetzer Wulfila/Ulfilas tauchte bereits als Beleg für frühe deutsche Prosa in MA II WS 90 auf (KSA 2, 594, 1 f.); ansonsten erwähnt N. ihn nur in wenigen Briefen aus seiner ‚mittleren‘ Phase (vgl. außer der zitierten Postkarte noch die Briefe an Overbeck vom 22.10.1879 und an Heinrich Köselitz vom 20.05.1883). Köselitz selbst hatte sich in seinem Brief an N. vom 27.07.1882 ausdrücklich auf FW 146 bezogen; vgl. KGB III 2, Nr. 131, S. 269, Z. 3–10 u. KGB III 7/1, 668.

492, 10–15 *Es wäre immer noch möglich, dass die Deutschen aus ihrem alten Schimpfnamen sich nachträglich einen Ehrennamen machten, indem sie das erste unchristliche Volk Europa's würden: wozu in hohem Maasse angelegt zu sein Schopenhauer ihnen zur Ehre anrechnete.*] Insofern der Sprecher in der von ihm utopisch entworfenen kollektiven Ablehnung des Christentums durch die Deutschen eine Umwertungsoption ihres vermeintlich ursprünglichen Schimpfnamens (gemäß seiner sprachgeschichtlichen Gleichung „Deutsche“ = „Heiden“) zu einem Ehrennamen erblickt, trägt er nicht nur selbst seine unchristliche Gesinnung zur Schau. Vielmehr scheint er den Deutschen damit auch eine potentielle Vorreiterrolle in Europa zuzuschreiben, deren Beispiel andere europäische Völker folgen könnten, so dass Europa schließlich insgesamt unchristlich würde. Dass Schopenhauer bereits den Deutschen die ehrenvolle Anlage dazu attestiert habe, bezieht sich vermutlich auf dessen Abhandlung *Ueber Religion* im zweiten Band der *Parerga und Paralipomena*, wo dies zwar nicht wörtlich zu lesen ist, aber immerhin ein gewisser Zusammenhang zwischen dem von Schopenhauer vorausgesagten Niedergang des Christentums durch die moderne Wissenschaft und der besonderen Situation in Deutschland hergestellt wird: Zwar sähen wir noch „heut zu Tage in Deutschland zwischen den Philosophen, Naturforschern, Historikern, Kritikern und Rationalisten, Tartüffes herum-schwärmen, im Gewande einer schon Jahrhunderte zurückliegenden Zeit“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 418). Doch diejenigen, so fährt er fort, „welche wähnen, daß die Wissenschaften immer weiter /419/ fortschreiten und immer mehr sich verbreiten können, ohne daß Dies die Religion hindere, immerfort zu bestehn und zu floriren, – sind in einem großen Irrthum befangen. Physik und Metaphysik sind die natürlichen Feinde der Religion [...]. Die Menschheit wächst die Religion aus, wie ein Kinderkleid; und da ist kein Halten: es platzt.“ (Ebd., 418 f.)

Vgl. aber die Charakterisierung Schopenhauers als ‚christlicher‘ Philosoph in MA I 26, KSA 2, 47, 6–15, wo es in Analogisierung mit Luther als dem Repräsentanten des noch ‚unwissenschaftlichen‘ 16. Jahrhunderts heißt: „Aber auch in unserem Jahrhundert bewies Schopenhauer’s Metaphysik, dass auch jetzt der wissenschaftliche Geist noch nicht kräftig genug ist: so konnte die ganze mittelalterliche christliche Weltbetrachtung und Mensch-Empfindung noch einmal in Schopenhauer’s Lehre, trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen, eine Auferstehung feiern. Viel Wissenschaft klingt in seine Lehre hinein, aber sie beherrscht dieselbe nicht, sondern das alte, wohlbekannte ‚metaphysische Bedürfniss‘.“ Zum ‚metaphysischen Bedürfnis‘ vgl. NK 494, 22–24.

492, 15–17 *So käme das Werk Luther’s zur Vollendung, der sie gelehrt hat, unrömisch zu sein und zu sprechen: „hier stehe ich! Ich kann nicht anders!“* –] Die provokante Behauptung, mit der in Erwägung gezogenen Unchristlichkeit des künftigen deutschen Volks würde sich Luthers Reformation erst vollenden, korrespondiert zumindest der Schlussthese des übernächsten Abschnitts FW 148, die Reformation habe die kurz vor ihrer Blüte stehende „christliche Cultur“ (492, 31) der Deutschen vernichtet. Vgl. dagegen aber etwa GM I 16, KSA 5, 287, 18–21, wonach die „Reformation“ nicht nur zur „Wiederherstellung der Kirche“, sondern auch zur „Wiederherstellung [...] des klassischen Rom“ führte. Hierzu NK 5/2, S. 216 f.

Das in Anführungszeichen gesetzte Schlusszitat gibt die angeblichen Worte Luthers auf dem Wormser Reichstag vom 18. April 1521 wieder, mit denen dieser auf die Frage reagiert habe, ob er bereit sei, seine Lehren zu widerrufen. Vollständig lautet das vermeintliche Zitat, dessen Echtheit schon von Büchmann 1882, 372 bezweifelt wird: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ Das berühmte (Pseudo-)Zitat kommt in verschiedenen Variationen bei N. häufiger vor; vgl. auch Za IV Unter Töchtern der Wüste 2, KSA 4, 385, 10 f.; GM III 22, KSA 5, 393, 22 f.; DD Unter Töchtern der Wüste 3, KSA 6, 387, 4–7 u. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 5. Im vorliegenden Passus handelt es sich nicht nur insofern um eine Variation des geflügelten Luther-Worts, als etwas ausgelassen wird, sondern vor allem insofern das doppelte Ich Hervorhebung durch Sperrdruck erfährt. Diese typographische Änderung hat semantische Relevanz: Luthers Lehre erscheint dadurch als eine dezidiert individualistische. Dass Luther allerdings den Deutschen Individualismus beigebracht habe, ist eine These, die sich durchaus bezweifeln ließe – auch und gerade aus der Perspektive des benachbarten Abschnitts FW 149: Dort wird Luther zwar als ‚großes Individuum‘ porträtiert, das seinerseits aber gar nicht auf selbstbewusste Individuen, sondern nur auf eine unterwerfungswille Masse gewirkt habe.

147.

Frage und Antwort.] Der als dialogartige Wechselrede, genauer: als doppeltes Frage-Antwort-Spiel zwischen namen- und sogar buchstabenlos bleibenden Gesprächspartnern gestaltete Abschnitt inszeniert eine Reflexion auf das Verhältnis von außereuropäischen ‚Natur-‘ und europäischen ‚Kulturvölkern‘. In tendenziell kolonialismuskritischer Stoßrichtung stellt er dabei die verheerenden Konsequenzen heraus, die sich aus diesem Kulturkontakt für die ‚Wilden‘ ergeben. Darin unterscheidet sich die Druckfassung von einer ‚Vorstufe‘ dieses Textes, von der KSA 14, 259 nur die letzten beiden Sätze mitteilt und die im Ganzen lautet: „Was nehmen rohe Völkerschaften zuerst von uns an? Branntwein und Christenthum – unsere Narcotica! So war es immer. Die Religionen sind darauf hin anzusehen.“ (M III 1, 112)

Der zu kommentierende Abschnitt (wortidentisch inklusive Titel schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 14 f.) greift variierend einen Gedanken wieder auf, der bereits zu Beginn von FW 99 im Zweiten Buch entwickelt wurde, wo es ebenfalls um die „Berührung von Cultur-Völkern und Barbaren“ ging (453, 13). Während dort jedoch ein langfristig veredelnder Einfluss der ‚höheren‘ auf die ‚niedere‘ Kultur nach anfänglich vorwiegender Laster-Übernahme vorausgesetzt wird (vgl. NK 453, 12–26), zielt FW 147 ausschließlich auf den Niedergang der ‚wilden Völkerschaften‘ durch den Kontakt mit der europäischen Kultur ab. Vgl. ähnlich schon M 50, KSA 3, 55, 18–24: „Wie die Wilden jetzt schnell durch das ‚Feuerwasser‘ verdorben werden und zu Grunde gehen, so ist die Menschheit im Ganzen und Grossen langsam und gründlich durch die geistigen Feuerwässer trunken machender Gefühle und durch Die, welche die Begierde darnach lebendig erhielten, verdorben worden: vielleicht geht sie noch daran zu Grunde.“ Im Unterschied hierzu wird die Gefahr des Zugrundegehens der ganzen Menschheit in FW 147 nicht erwogen; freilich wäre innerhalb des Textrahmens immerhin denkbar, dass es bei den in dieser Hinsicht robusteren Europäern einfach nur länger dauert, bis sie sich durch ihre „Narcotica“ schließlich selbst zugrunde richten. Ob sich für die Sprechinstanz(en) mit dem über die ‚Wilden‘ und die Europäer Gesagten ein Bedauern oder gar eine Anklage verbindet, bleibt überdies offen. Die – um im Bildfeld des Textes zu bleiben – ‚nüchterne‘, in sentenziöser Kürze zielsicher auf die Pointe zusteuernde Feststellung wirkt einigermaßen zynisch.

Die Informationen über „wilde Völkerschaften“, die von den Europäern zuerst „Branntwein und Christenthum“ annehmen, hatte N. wohl aus Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, die er sich im Juli 1881 von Franz Overbeck nach Sils-Maria schicken ließ (vgl. die Postkarten an Overbeck vom 08.07.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 123,

S. 100 f., Z. 6–10; und vom 23. 07. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 133, S. 110, Z. 17 f.). Im zweiten Band von Hellwalds *Culturgeschichte* heißt es: „Die Welthandel treibenden Europäer bekümmern sich hauptsächlich um den guten Absatz von Kattun, Branntwein, schlechten Waffen und sonstigen Waaren und Dingen, deren Absatz nutzbringend und anderswo nicht viel werth ist. Hierbei spielen die Missionäre wohl in grosser Mehrzahl eine wichtige, dem Europäerthume und seiner Gesittung, nicht aber jener der Eingeborenen, was sehr zweierlei, nützliche Rolle, in der sie sehr oft mit Bibel und Branntwein kräftig und ausdrucksvoll agiren, und um so effectvoller und wirksamer auftreten, je mehr sie es verstehen, die Formeln der Bibel von der Kraft des Branntweins durchgeistigen zu lassen. Nebst dem Branntweine, dem unwiderstehlichen ‚Feuerwasser‘, sind es die syphilitischen Krankheiten und die Pocken, welche die Europäer vielen Wilden, die davon, wie z. B. auf den Südseeinseln, rasch hinweggerafft werden, zuführen. [...] Die englischen und americanischen Missionäre behandeln überdies den Eingebornen von oben herab wie ein niederes Wesen, und Alles, was sie ihm an Religion beibringen, besteht in einer strengen Beobachtung der Sonntagsfeier und dem Verbote aller Spiele, Tänze und Musik, welche früher das Leben der armen Leute erheiterte. Um dieses freudenlose Dasein zu vergessen, ergeben sich natürlich die Eingebornen, namentlich am Sonntage, dem Branntweintrinken, welches sie aufreibt.“ (Hellwald 1876–1877, 2, 689)

Hellwald aktualisiert damit einen älteren Topos, der in die völkerkundliche Anthropologie des Zweiten Entdeckungszeitalters, also ins letzte Drittel des 18. Jahrhunderts zurückreicht. Ironisch stellt etwa schon Herder in seiner Abhandlung *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* von 1774 die Auswirkungen der europäischen Expansion auf die ‚wilden Völkerschaften‘ heraus: „**Wo kommen nicht** europäische Kolonien hin, **und werden** hinkommen! Ueberall werden die Wilden, je mehr sie unsern Brandtwein und Ueppigkeit lieb gewinnen, auch unsrer **Bekehrung reif!** Nähern sich, zumal durch Brandtwein und Ueppigkeit, überall **unsrer Kultur** – werden bald, hilf Gott! alle Menschen **wie wir** seyn! **Gute, starke, glückliche Menschen!**“ (Herder 1774, 119) Ganz unironisch, aber in der Stoßrichtung ähnlich kolonialismuskritisch schreibt fast ein Jahrhundert später der dänische Theologe Christian Bastholm im ersten Teil der *Historischen Nachrichten zur Kenntniß des Menschen in seinem wilden und rohen Zustande* von 1818 über die Grönländer: „Trunkenheit kannten sie nicht, ehe sie dieselbe von den Christen lernten, die ihnen Religion und Branntwein auf einmal brachten.“ (Bastholm 1818, 192)

Andere Anthropologen um 1800 suchten die Ursachen für den Alkoholismus eher im Wesen der „Barbaren“ und „Wilden“. So bemerkt Isaak Iselin im ersten Band seiner *Geschichte der Menschheit* – die der Gymnasiast N. besessen

hatte (vgl. Sommer 2019c, 39) – mithilfe historischer und ethnographischer Beispiele eine besondere Neigung zum Alkoholismus bei allen Völkern, die auf ‚niederen‘ Zivilisationsstufen stehen: „Daher sind der Wein und die starken Getränke für die Begierden der Barbaren so verführerische Gegenstände. Daher sind sie die liebsten Waaren, welche man ihnen bringen kann. Es ist kaum ein Kennzeichen der Barbarey so allgemein als dieses. Alle ungesitteten Völker, die Celten, [...] die Skythen, [...] die Allemannier, [...] die afrikanischen Wilden, [...] wie die amerika-/310/nischen [...] wurden dem Weine und den starken Getränken in dem höchsten Grade ergeben, so bald sie mit denselben bekannt wurden.“ (Iselin 1784, 309 f.) Zur Veranschaulichung verweist Iselin, ebd., 310 auf einen Artikel der *Gazette Litteraire de l'Europe* aus dem Jahr 1764, der wiederum die Verbindung zur christlichen Mission herstellt: Die „Einwohner[] der Küste von Guinea [...] seyn sehr schwer zu bekehren; sie hören den Missionarien nur zu, in Hoffnung eines Trunkes von Brandtenwein. Ein Dänischer Prediger hatte dieses Mittel, als überflüssig, weggelassen. Er sah aber gleich alle seine Zuhörer verschwinden. Sie sagten dem Dollmetsch: Wenn der Priester uns kein Gebranntes zu geben hat, so lasse er es uns vorher wissen, damit wir nicht die Zeit verlieren, im Zuhören durstig zu werden.“ Iselins Bezugstext lautet im französischen Original: „Il est très difficile de convertir les Negres; s'ils prêtent l'oreille aux discours des Missionnaires Européens, l'espérance d'avoir de l'eau-de-vie est ordinairement le principal motif de leur attention apparenté. Un Missionnaire Danois à qui ce moyen ne parut point nécessaire, vit tout-à-coup disparaître tous les Auditeurs. ‚Quand le Prêtre n'aura pas d'eau-de-vie à nous donner,‘ dirent-ils à l'Interprete, ‚il faut nous en instruire, afin que nous ne perdions pas le temps à nous altérer en l'écoutant‘.“ (Römer 1764, 352 f.)

In FW 147 stehen „Branntwein und Christenthum“ – was *mutatis mutandis* an Karl Marx' berühmte Formulierung erinnert, Religion sei „das *Opium* des Volks“ (Marx 1844, 72) – von vornherein auf einer Ebene, insofern sie als „die europäischen Narcotica“ (492, 21) apostrophiert werden, die die ‚Wilden‘ als erstes „von den Europäern“ annehmen. Mit dieser expliziten Gleichsetzung von Alkohol und christlicher Religion als Rauschmittel geht FW 147 jedenfalls nicht nur über den oben zitierten Abschnitt M 50 hinaus, sondern auch über alle anderen vorgestellten Texte, in denen der „Branntwein und Christenthum“-Topos schon früher vorkam. Besonders markant ist die Abweichung gegenüber Äußerungen aus Carl Gottfried Vollmers *Malerischer Länder- und Völkerkunde* von 1862, auch wenn nicht belegt ist, dass N. diese populäre Darstellung zur physischen Geographie kannte. Bei Vollmer heißt es: „Ueberall wo die Portugiesen hingedrungen sind, haben ihre Geistlichen versucht, die wilden Stämme zu civilisiren, und haben immer damit angefangen, sie zur christlichen Religi-

on zu bringen. An sehr vielen Orten ist das Letztere gelungen [...], aber sie verlangen bei jedem Besuch, daß ihr Pater ihnen Feuerwasser gebe, und nur die Zusicherung, daß sie beim nächsten Kirchenbesuch wieder einen Schluck Branntwein erhalten sollen, kann sie bewegen, Christen zu bleiben, denn Christ sein und Branntwein bekommen ist ganz gleichbedeutend. [...] Auf diese Art könnte das gefährliche Gift doch ein Civilisationsmittel werden“ (Zimmermann [Vollmer] 1862, 696). Vollmers optimistische Einschätzung, das alkoholische Rauschgift könne, als Lockstoff zur Christianisierung eingesetzt, vielleicht doch dabei helfen, die ‚Wilden‘ zu zivilisieren, steht in denkbar scharfem Kontrast zur Pointe von FW 147, die eben darin beruht, dass das Christentum ein genauso verderbliches Narkotikum ist wie der Branntwein – jedenfalls für die ‚Wilden‘, die daran „am schnellsten zu Grunde“ gehen (492, 22). Dass „das Christentum für junge frische Barbarenvölker Gift“ sei (KSA 2, 479, 11), hatte bereits MA II VM 224 vermerkt. Zur toxikologischen Parallelisierung von Christentum und Alkohol vgl. auch noch – wenngleich ohne ethnologischen Bezugsrahmen – im Spätwerk GD Was den Deutschen abgeht 2, KSA 6, 104, 14 f. („die zwei grossen europäischen Narcotica, Alkohol und Christentum“) und AC 60 KSA 6, 250, 3 f. („Christentum, Alkohol – die beiden grossen Mittel der Corruption ...“). Zu FW 147 vgl. auch Orsucci 1996, 173 f., Anm. 54 (der Hellwald 1876–1877, 2, 685–690 als Quelle für M 50 und FW 147 anführt), Nasser 2020, 282, der bei N. „Christentum und Alkoholismus [...] oft als die deutlichsten Ausprägungen der kulturellen Dekadenz Europas dargestellt“ findet, und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020b, 129.

492, 19 *jetzt*] Nachträglich in M III 6, 14 eingefügt.

492, 21–23 *Und woran gehen sie am schnellsten zu Grunde? – An den europäischen Narcoticis.*] Nachträglich in M III 6, 14 f. eingefügt.

148.

Wo die Reformationen entstehen.] Eine kürzere ‚Vorstufe‘ hierzu ist in M III 1, 114 enthalten: „Die Kirche war in Deutschland am wenigsten verdorben: Deshalb wurde ihre Verderbniß am tiefsten noch empfunden. Reformation.“ Die ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 14 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. Entgegen dem pluralischen Titelfwort „Reformationen“ geht der Text ausschließlich von der Frage aus, weshalb die lutherische Reformation ausgerechnet im Deutschland des 16. Jahrhunderts ausbrechen konnte (vgl. hierzu auch schon FW 146). Die darauf gegebene Antwort geht freilich über eine bloße Angabe von Gründen hinaus: Paradoxerweise habe gerade die vom Sprecher be-

hauptete damalige Höhe der „christliche[n] Cultur“ (492, 31) der Deutschen, die sich mittels der Reformation gegen die römische „Kirchen-Verderbniss“ (492, 26) wehrten, selbst zum Niedergang jener „Cultur“ geführt. Der folgende Abschnitt FW 149 beschäftigt sich ebenfalls mit der Frage nach den Entstehungsbedingungen der Reformation, führt diese jedoch unter Zuhilfenahme des Barbaren-Begriffs sowie im Blick auf das Verhältnis von Herrscher-Individuum und Masse umgekehrt auf die ‚niedere‘ Kultur der frühneuzeitlichen Deutschen zurück (siehe 493, 25–494, 2). Vgl. die punktuellen Bezugnahmen auf FW 148 bei Zittel 1995, 89, Large 2003, 123, Rupschus 2013, 142 und Shapiro 2015, 315.

492, 29 unerträglich] In M III 6, 14 korrigiert aus: „als unerträglich“.

492, 29 f. nämlich] Nachträglich in M III 6, 14 eingefügt.

492, 31–493, 3 ihre christliche Cultur war eben bereit, zu einer hundertfältigen Pracht der Blüthe auszuschlagen, – es fehlte nur noch Eine Nacht; aber diese brachte den Sturm, der Allem ein Ende machte.] In M III 6, 14 hatte N. zunächst anders angesetzt: „ihre christliche Cultur ~~fieng eben an in Blüthe zu stehen~~“. Dass die Reformation kein Neubeginn, sondern ein Ende der christlichen Kultur gewesen sei, ist ein Gedanke, der sich sehr ähnlich bereits bei Schopenhauer findet. Dieser schreibt in seiner Abhandlung *Ueber Religion*: „Denn der Protestantismus ist dadurch, daß er das Cölibat und überhaupt die eigentliche Askese, wie auch deren Repräsentanten, die Heiligen, verwarf, zu einem abgestumpften, oder vielmehr abgebrochenen Christenthum geworden, als welchem die Spitze fehlt: es läuft in nichts aus.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 415)

493, 1 auszuschlagen] Nachträglich in M III 6, 14 eingefügt.

149.

Misslingen der Reformationen.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ hierzu in M III 1, 66, von der KSA 14, 259 nur die zweite Hälfte anführt: „Es spricht für die höhere Cultur der Griechen dh. für die Menge gleichzeitig vorhandener Individuen, daß Phythagoras und Plato, ächte Religionsstifter-seelen, daran verhindert wurden und es zur Bildung von Sekten brachten. Das Mißlingen von Religionen, Reformationen des ganzen Volkes ist ein Zeichen, daß es in sich schon sehr vielartig ist (Sittenverfall das äußere Merkmal) – Luthers Reformation und noch mehr die Christianisirung des barbarischen Europas sind Zeichen der tieferen Cultur: und überhaupt beweist die Ermöglichung des Christenthums, daß die alte Welt durch übermäßige Blutmischung mit Barbaren ihr Cultur-Übergewicht verloren hatte – die Cultur war in {Jener} zuletzt stehen geblieben,

an einzelnen Orten (Universität Athen) oder in philosophischen Schulen (Epik[uräer] Stoiker). – Je allgemeiner und unbedingter ein Einzelner wirken kann, um so gleichartiger muß die Masse sein, auf die gewirkt wird; der verhältnißmäßig geringe Einfluß einer so herrschlustigen Natur wie R[ichard] W[agner] beweist die Höhe der musikal[ischen] Cultur. – Gegenbestrebungen sind nämlich Gegenbedürfnisse anderer Wesen, welche auch leben wollen.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 76 und M III 6, 74 f. weist noch einige Korrekturen und Varianten auf.

FW 149 verbindet das Motiv der Kulturdifferenz zwischen ‚barbarischen‘ und ‚zivilisierten‘ Völkern, die bereits im Zweiten Buch zu Beginn von FW 99 und im Dritten Buch erst kurz zuvor wieder in FW 147 thematisiert wurde, nunmehr mit dem Thema „Luther’s Reformation“ (493, 25) und wechselt dabei von der ethnographischen auf die historiographische Bedeutungsebene des Barbaren-Begriffs. Jetzt geht es nicht mehr um die außereuropäischen ‚Barbaren-Völker‘, um die „wilde[n] Völkerschaften“ (492, 19 f.) der Gegenwart des 19. Jahrhunderts, sondern um europäische Barbaren der Vergangenheit. Der Begriff war seit der frühen Neuzeit in beiden Verwendungsweisen gleichermaßen geläufig (vgl. Kaufmann 2020a, 32–37). Friedrich Schiller, der besonders auf den Barbarenbegriff des frühen N. großen Einfluss ausübt, hatte im ausgehenden 18. Jahrhundert in seiner Jenaer Antrittsvorlesung über Universalhistorie mit Blick auf die außereuropäischen ‚Wilden‘ seiner Zeit dekretiert: „So waren wir [die Europäer].“ (Schiller 1789, 13) Die zu Schillers Zeit auf den Pazifikfahrten James Cooks und Louis-Antoine de Bougainvilles ‚entdeckten‘ Südseeinsulaner stehen für ihn auf derselben Entwicklungsstufe wie unsere eigenen „rauen Vorfahren in den thüringischen Wäldern“ (Schiller 1789, 19), bei denen man an Tacitus’ Barbaren-Beschreibungen in der *Germania* (um 100 n. Chr.) denken mag, auch wenn diese weniger abschätzig ausfallen, als es Schiller hier im Sinn hat, der seine Verachtung für derart ‚primitive‘ Zustände nicht verhehlt (vgl. Kaufmann 2013, bes. 46 f.). N.s doppeldeutige – ethno- und historiographische – Rede von Wilden bzw. Barbaren in FW bewegt sich noch auf der Linie dieser Denkfigur, die das exotische Fremde mit dem vergangenen Eigenen parallelisiert, um beides gegen ‚höhere‘ Kulturen wie die griechische Antike oder die europäische Moderne abzugrenzen.

Ähnlich wie bei Schiller sind es die Germanen der Spätantike, die in FW 149 als Barbaren bezeichnet werden; ihnen schreibt der Text einen entscheidenden Anteil an der „Verchristlichung Europa’s“ zu (493, 28 f.) – was auch schon eine wesentliche Parallele zur Aufnahmebereitschaft des Christentums durch die exotischen Wilden in FW 147 darstellt. Damit verbunden impliziert der Text überdies, dass das spätere Gelingen von Luthers Reformation „im Norden“ (493, 25) ebenfalls auf dem noch im 16. Jahrhundert in den Adern der

„Nordeuropäer“ fließenden „germanische[n] Barbarenblut“ (493, 31) zurückzuführen sei. Hierbei adaptiert N.s Text mehrere stereotype Elemente der historischen Semantik des Barbarischen (Barbarei als Gegenbegriff zur Kultur, Barbaren als natürliche Sklaven ohne Individualität). Auch wenn die „Nordeuropäer“ der Reformationszeit nicht direkt als Barbaren bezeichnet werden, geraten sie dabei doch in eine merkliche Nähe zu solchen, insofern sie zum einen allgemein als Angehörige einer (im Vergleich zum „Süden Europa's“, 493, 26) niederen Kultur und zum anderen als Nachfahren germanischer Barbaren erscheinen. Als „Reformation vor der Reformation“ wird nämlich in noch größerer historischer Tiefe die Christianisierung Europas betrachtet, die ohne die zunehmende Integration germanischer Barbaren-Stämme in das spätrömische Reich seit dem 4. Jahrhundert gar nicht möglich gewesen sei.

Der Vergleichsmaßstab reicht aber bis in die griechische Antike zurück, bis zu „Pythagoras und Plato“ (493, 12). Insbesondere unterscheiden sich demnach die nordischen Barbaren der Spätantike sowie ihre Nachfahren in der Frühen Neuzeit von der „höhere[n] Cultur der Griechen“ (493, 6) im 6.–4. Jh. v. Chr. durch den Mangel an Individualität, wie der Text am Beispiel der Religion festmachen will: Da die Griechen keine homogene Volksmasse, sondern „eine Menge verschiedenartiger Individuen“ (493, 9) gewesen seien, hätten große religiöse Bewegungen (im Unterschied zu kleinen philosophischen „Sekten“) bei ihnen von vornherein keine Chance gehabt, während sich umgekehrt eine „gleichartige[] [...] Masse“ (494, 1 f.) „niederer Barbaren“ willig einem religiösen Herrschaftsanspruch wie zunächst dem des römischen Christentums, sodann der lutherischen Reformation unterwerfe. Zu letzterer vgl. besonders auch NK FW 358. Zu FW 149 siehe Mandel 1998, 156, Witzler 2001, 67, Kang 2003, 89, Shapiro 2015, 314 f. und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020b, 129–137.

493, 12–17 *Pythagoras und Plato, vielleicht auch Empedokles, und bereits viel früher die orphischen Schwarmgeister, waren darauf aus, neue Religionen zu gründen; und die beiden Erstgenannten hatten so ächte Religionsstifter-Seelen und -Talente, dass man sich über ihr Misslingen nicht genug verwundern kann: sie brachten es aber nur zu Sekten.* Unter der Überschrift „Philosophie und Volk“ reflektiert bereits das nachgelassene Notat NL 1872/73, 23[14] auf die Sektenbildungen griechischer Philosophen, bezieht diese allerdings nicht, wie FW 149, auf den hohen Individualisierungsgrad der antiken griechischen Kultur, sondern auf eine „Unpopularität“ der Philosophie, die als universales Faktum angesetzt wird: „Keiner der großen griechischen Philosophen zieht das Volk hinter sich drein: am meisten versucht von Empedokles (nach Pythagoras), doch auch nicht mit der reinen Philosophie, sondern mit einem mythischen Vehikel derselben. Andre lehnen das Volk von vornherein ab (Heraklit).

Andre haben einen ganz vornehmen Kreis von Gebildeten als Publikum (Anaxagoras). Am meisten hat demokratisch-demagogische Tendenz Sokrates: der Erfolg sind Sektenstiftungen, also ein Gegenbeweis. Was solchen Philosophen nicht gelungen ist, wie sollte das den geringeren gelingen? Es ist nicht möglich, eine Volkskultur auf Philosophie zu gründen. Also kann die Philosophie im Verhältniß zu einer Kultur nie fundamentale und immer nur eine Nebenbedeutung haben.“ (KSA 7, 544, 1–14) Zu „Pythagoras und Plato“, die in dieser Paarung erneut im 1887 hinzugekommenen Fünften Buch (FW 351) auftauchen, wo sie als Philosophen in einem ähnlichen Gegensatzverhältnis zu ‚volksnahen‘ „Priester-Naturen“ (587, 12) stehen, vgl. NK 588, 2–6.

493, 19–25 *dass das Volk schon sehr vielartig in sich ist und sich von den groben Heerdeninstincten und der Sittlichkeit der Sitte loszulösen beginnt: ein bedeutungsvoller Schwebezustand, den man als Sittenverfall und Corruption zu verunglimpfen gewohnt ist: während er das Reifwerden des Eies und das nahe Zerbrechen der Eierschaale ankündigt.*] Eine noch differenziertere Apologie der „Corruption“ als Prozess der Individualisierung und Kulturverfeinerung (wobei der „Sittenverfall“ als eigene – vierte – Stufe des Korruptionsprozesses erscheint) unternimmt schon im Ersten Buch der Abschnitt FW 23; dort wird allerdings noch nicht das Bild der Ei-, sondern der Apfelreifung bemüht (vgl. NK 398, 10 f.). Vgl. auch die sich „gegen Gesetze und Sitten“ (490, 28) frei verhaltenden Individuen in FW 143.

493, 20 f. *Heerdeninstincten*] Vgl. NK FW 116.

493, 21 *Sittlichkeit der Sitte*] Vgl. NK 410, 1.

493, 24 *Eies*] In Cb, 168 korrigiert aus: „Eis“.

493, 28–32 *und es hätte überhaupt keine Verchristlichung Europa's gegeben, wenn nicht die Cultur der alten Welt des Südens allmählich durch eine übermäßige Hinzumischung von germanischem Barbarenblut barbarisirt und ihres Cultur-Uebergewichtes verlustig gegangen wäre.*] Historischer Bezugspunkt dieser These ist die zunehmende Integration germanischer Stämme in das spätrömische Reich, wie sie schon von Edward Gibbon in seinem wirkmächtigen Hauptwerk *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire* in Zusammenhang mit der Auflösung des Imperium Romanum gebracht wurde: „The first of these periods [of the Decline and Fall of Rome] may be traced from the age of Trajan and the Antonines, when the Roman monarchy having attained its full strength and maturity, began to verge towards its decline; and will extend to the subversion of the western empire, by the barbarians of Germany and Scythia, the rude ancestors of the most polished nations of modern Europe. This extraordinary revolution, which subjected Rome to the power of a Gothic conqueror, was

completed about the beginning of the sixth century.“ (Gibbon 1776, VI) Allerdings vertrat und etablierte Gibbon, dessen Autobiographie N. besaß und den er in anderen Zusammenhängen mehrfach erwähnt (vgl. Sommer 2015c, 359–362 u. 370 f.), eine Dekadenztheorie, wonach das Römische Reich schon vor dem Vormarsch der Barbaren einen internen, durch das römische Christentum selbst mitverursachten Verfallsprozess durchlaufen hatte – eine bereits im früheren 19. Jahrhundert geläufige These.

Inhaltlich ähnlich, nur in der Wortwahl etwas martialischer fällt etwa die Schilderung in Johann Georg August Gallettis *Allgemeiner Weltkunde oder Encyclopædie für Geographie, Statistik und Staatengeschichte* (1807; 10. Auflage 1847) aus, wo es über die Geschichte Deutschlands heißt: „Zur Zeit, als die alten Deutschen (Germanen) durch ihr Zusammentreffen mit den Römern bekannter wurden, fand man den Landstrich, den sie – ungefähr in der Mitte unseres Welttheiles – bewohnten, unter mehre [sic] von einander unabhängige Völkerschaften getheilt. Diese mußten, einzeln und getrennt, wie sie anfangs waren, leicht eine Beute der auch außerhalb Italien Eroberungen suchenden Römer werden. Doch lernten sie in dieser Unterjochung die Schreibekunst und das Christenthum von den Römern kennen. Als aber die germanischen Völkerschaften sich später mit einander verbanden, drangen sie, unterstützt von der überhand nehmenden Weichlichkeit und Demoralisation des römischen Volkes, immer weiter in die römischen Provinzen vor, und stürzten, die siechende Schwäche eines schwelgerischen Volkes mit Barbarenblut ersäufend (476 nach Christus), einen Thron, der noch ein Jahrhundert früher dem halben Erdkreise Gesetze diktirt hatte.“ (Galletti 1847, 269)

Hier ist zwar – wie bei N. – ausdrücklich von „Barbarenblut“ die Rede, aber etwas ganz anderes gemeint: Während Galletti wie Gibbon davon ausgeht, dass die spätrömische Dekadenz (einschließlich des Christentums) eine Ursache für die unaufhaltsame Erstarkung der germanischen Barbaren war, stellt FW 149, wo kurz zuvor erst die verunglimpfende Konnotation des Verfallsbegriffs bemängelt wurde (493, 21–23), die Gegenthese auf, dass umgekehrt die allmähliche „Hinzumischung von Barbarenblut“ allererst verantwortlich gewesen sei für den Verlust des „Cultur-Uebergewichts“ der Römer und die Ausbreitung des Christentums in Europa. (Gegen diese These polemisiert in kirchenhistorischer Hinsicht noch – wenngleich ohne Dekadenztheorie in der Hinterhand – Hultsch 1940, 62: „Die katholische Reichskirche, die unter Theodosius und später unter Justinian alles Heidnische systematisch erledigt hatte, bestand ja schon etwas früher und war lange Zeit eine rein griechisch-römische Angelegenheit. Die Verchristlichung war also längst geschehen, ehe überhaupt ‚germanische Barbaren‘ ins damalige Europa [gemeint ist das Imperium Romanum] drangen.“)

Von der kulturellen Vermischung von Römern und Barbaren konnte N. darüber hinaus in mehreren Büchern lesen, die er in seiner privaten Bibliothek besaß, beispielsweise im *Ursprung der Nationen* von Walter Bagehot, der den Einfluss der Barbaren auf die Römer allerdings nicht, wie FW 149, mit kritischem Unterton, sondern deutlich wohlwollender als kulturellen Integrations- und (aus Barbarenperspektive als) Aufwertungsprozess beschreibt: „Es ist wahr, dass die alte Civilisation lange Zeit den ‚Barbaren‘ Widerstand geleistet hat und dann von diesen zerstört wurde. Aber die Barbaren hatten sich vervollkommenet. ‚Allmählich [...] war es dahin gekommen, dass barbarische Söldner den grössten oder wenigstens bedeutendsten Theil des römischen Heeres ausmachten. Die Leibgarde des Augustus war aus ihnen gebildet; die Prätorien wurden gewöhnlich aus den tapfersten Grenztruppen gewählt, zum grössten Theil aus Germanen.‘ ‚So [...] war in verschiedener Hinsicht der alte Gegensatz gebrochen; die Römer liessen Barbaren zu Rang und Würden kommen; und die Barbaren nahmen manches in Sitten und Cultur von ihren Nachbarn an. Und so setzten sich, als die Schlussbewegung kam, die teutonischen Stämme langsam in den Provinzen fest, deren Art und Weise ihnen bekannt war und als deren Mitbürger sie gern angesehen sein wollten.“ (Bagehot 1874, 54; das Zitat im Zitat stammt von Bryce 1864, 10.)

Deutlich negativer äußert sich hingegen William Edward Hartpole Lecky in seiner reich von N. annotierten *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*, wo er der Vermischung von Römern und Barbaren und überhaupt dem Kontakt mit dem kulturell Fremden eine zersetzende Wirkung zuschreibt: „Die ungeheure Ausdehnung des Kaiserreichs machte es zur Nothwendigkeit, dass sehr viele Truppen eine lange Zeit in entfernten Provinzen verweilen mussten, und die Folge war, dass die auf diese Weise angenommenen fremden Gewohnheiten das ausschliessliche nationale /211/ Gefühl des römischen Heeres zu zerstören begannen, ein Process, der durch die darauf folgende Einreihung der Barbaren noch vollständig wurde. Die öffentlichen Spiele, der ungeheure Luxus, die Vereinigung der Macht, des Reichthumes und des Genies an einem Orte, machten Rom zum Mittelpunkt eines grossartigen und unaufhörlichen Fremdenverkehrs, zum Sammelplatze all der verschiedenen Philosophien und Religionen des Kaiserreiches, und seine Bevölkerung wurde bald eine gestaltlose, ungleichartige Masse, in welcher alle Nationalitäten, Gewohnheiten, Sprachen und Glaubensbekenntnisse, alle Grade der Tugend und des Lasters, der Bildung und Barbarei, des Skepticismus und der Leichtgläubigkeit gemischt waren und zusammenwirkten.“ (Lecky 1879, 1, 210 f.) Diese ‚Vermischungstheorie‘ kommt der in N.s Text vertretenen Auffassung schon näher, wonach eine „Hinzumischung von Barbarenblut“ die Ursache für den kulturellen Niedergang des Römischen Reichs gewesen sei.

Andere Werke aus N.s persönlicher Bibliothek, die ebenfalls als mögliche Prätexte für FW 149 in Betracht kommen, behaupten wiederum das Gegenteil. So schreibt etwa John William Draper in seiner *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*, einer Übersetzung, deren 2. Auflage von 1871 N. ausweislich vieler Lesespuren gründlich durchgearbeitet hat, in einer radikalisierten Variante des Dekadenmodells, dass Rom auch ganz ohne Zutun der Barbaren untergegangen wäre. Außerdem wertet Draper das anschließende christliche Mittelalter positiv: „Auch darf man jene Barbaren nicht für die sogenannte Vernichtung der Civilisation in Italien verantwortlich machen. Die ächt römische Race war vorzeitig untergegangen, sie kam zu einem unzeitigen Ende in Folge ihres ausschweifenden, gewaltsamen Lebens. Ihre Civilisation würde von selbst mit ihr untergegangen sein, wenn kein Barbar zugegen gewesen wäre, und wenn diese Eindringlinge im Anfang eine verderbliche Wirkung hervorriefen, so leisteten sie am Ende Ersatz. [...] Die Wilden Europas, in die verfallenden Brennpunkte griechischen und römischen Lichtes geworfen, ver-/315/kleinerten vielleicht eine Weile die allgemeine Wärme, allmählig aber verbreitete sie sich durch ihre ganze Masse, und die helle Flamme der neueren Civilisation war das Ergebniß.“ (Draper 1871, 314 f.) (Dass die ‚Germanisierung‘ Europas nach der Antike nicht gerade zu zivilisatorischem Fortschritt geführt habe, legt dagegen in anderer Hinsicht FW 134, nahe, wo noch bis in die Moderne hineinreichende schädliche Nachwirkungen erwogen werden; vgl. NK 485, 29–486, 4.)

Auch Theodor Poesche streicht in seinem Buch *Die Arier* von 1878, das N. ebenfalls für seine Privatbibliothek erworben hatte, den Niedergang Roms schon vor dem machtvollen Auftritt der Germanen heraus, die er allerdings aufgrund seines stark nationalistisch geprägten Blicks auf diesen Prozess nicht abwertend als Barbaren, sondern als „Steinadler des Nordens“ titulierte: „Als die römische Welt alt geworden und in Fäulniß übergegangen war, kamen die jungen Steinadler des Nordens und bemächtigten sich nach Jahrhunderte langem Ringen der Herrschaft. Ihre Schaaren ergossen sich über alle Provinzen Westroms, bis nach dem fernen Land der Picten und Scoten. Aber wie so oft, so auch hier: die politischen Herren wurden die gelehrigen Schüler ihrer Untergebenen, und das römische imperium setzt sich fort in der römischen Kirche. Tausend Jahre ertrugen die Germanen die neue Herrschaft, dann folgten sie den innersten Instincten ihrer Natur: die grosse Kirchentrennung fand statt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die man mit gutem Recht eine Völkertrennung nennen kann.“ (Poesche 1878, 210)

Dieser Passus wirkt geradezu wie die Kontrastfolie für FW 149. Nicht nur wird das Absterben der römischen Welt bloß als Resultat ihrer Altersschwäche begriffen, sondern auch die römische Kirche als Fortsetzung des Imperium Ro-

manum charakterisiert sowie Luthers Reformation als Folge der schließlich erlangten germanischen Selbstbefreiung, als Trennung der Germanen von den ‚Römern‘, des „Nordens“ vom Süden Europas gefeiert. N.s Text vertritt in allen Punkten den entgegengesetzten Standpunkt. Vgl. hingegen JGB 48, wo eine Überlegung vorgetragen wird, die gewisse Übereinstimmungen mit Poesches Sichtweise erkennen lässt: „Es scheint, dass den lateinischen Rassen ihr Katholicismus viel innerlicher zugehört, als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt: und dass folglich der Unglaube in katholischen Ländern etwas ganz Anderes zu bedeuten hat, als in protestantischen – nämlich eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist –) der Rasse ist. Wir Nordländer stammen unzweifelhaft aus Barbaren-Rassen, auch in Hinsicht auf unsere Begabung zur Religion: wir sind schlecht für sie begabt.“ (KSA 5, 69, 10–18; vgl. NK 5/1, S. 333–335) Der Protestantismus, der aus zeitgenössischer katholischer Sicht als Unglaube wahrgenommen wurde, erweist sich hier nicht etwa als konsequente Fortsetzung der ersten Christianisierung nordländischer Barbaren, sondern als deren emanzipatorische Rückkehr zum Ursprünglich-Eigenen.

Zum Zusammenhang von Christen- und Barbarentum siehe auch AC 22, KSA 6, 189, 8 f. („Das Christenthum hatte barbarische Begriffe und Werthe nöthig, um über Barbaren Herr zu werden“); hierzu NK 6/2, S. 119–121. Ausführlicher zu dieser Christentum-Barbaren-Konstellation in weiteren Texten N.s aus den 1880er Jahren vgl. Kaufmann 2020b, 134 f., Anm. 26.

494, 8–10 *Wo geherrscht wird, da giebt es Massen: wo Massen sind, da giebt es ein Bedürfniss nach Sklaverei.* In M III 6, 74 f. endet der Text mit diesem vorletzten Satz der Druckfassung. Da N. die Wendung „ein Bedürfnis nach Sklaverei“ auf der (Ergänzungen und Korrekturen vorbehaltenen) rechten Manuskriptseite niederschrieb, ist davon auszugehen, dass dieser Satz – zumindest der Teil nach dem Doppelpunkt – erst nachträglich hinzugekommen ist, nachdem auf der linken Manuskriptseite wegen des darunter stehenden nächsten Textes schon kein Platz mehr übrig war. Im Ersten Buch wurde eine inhaltlich ähnliche These bereits in FW 40 vertreten; allerdings ist dort nicht von einem „Bedürfnis“, sondern nur von einer (an die Bedingung eines ‚vornehmen‘ Befehlsgebers gebundenen) Bereitschaft die Rede: „Massen [...] sind im Grunde bereit zur Sklaverei jeder Art“ (408, 4 f.).

Mit der zunehmenden Verschiebung hin zur Macht- und Herrschaftsthematik gegen Ende von FW 149 erscheint Religion als bloßes Herrschaftsinstrument, dessen sich „mächtige und herrschsüchtige Naturen“ (494, 5 f.) bedienen – nämlich als Mittel zur Niederhaltung und Versklavung von devoten „Massen“, die als solche vom Sprecher als ‚barbarisch‘ eingestuft werden. Religion (als Machtmittel) und Barbarentum sind demnach unauflösbar miteinander

der verbunden, und zwar deshalb, weil Barbaren, verstanden als Angehörige einer nicht-individualisierten („gleichartige[n]“), kulturell „niedrige[n]“ „Masse“ (494, 1 f.), „ein Bedürfniss nach Sklaverei“ hätten, das die Religionen bedienen. Damit wird auch und gerade die Reformation des 16. Jahrhundert nicht, wie von Poesche (vgl. NK 493, 28–32), als Selbstbefreiungsakt ‚nordischer Adler‘, sondern als sklavische Selbstunterwerfung ‚nordischer Barbaren‘ verstanden: Mit diesem letzten Gedankenzug greift N. ein pejoratives Stereotyp auf, das seit der griechischen Antike zur Semantik des Barbarischen gehört. Dass „barbarisch und sklavisch von Natur aus dasselbe“ seien, ist an prominenter Stelle in der *Politik* (1252b) des Aristoteles zu lesen. In FW 149 wird dieser alte Entwertungs-Topos adaptiert und auf die germanischen bzw. nordischen ‚Barbaren‘ der Spätantike bzw. der frühen Neuzeit übertragen, um die kulturellen Entstehungs- und Ausbreitungsbedingungen des Christentums überhaupt sowie speziell des Protestantismus zu erläutern.

494, 10–12 *Wo es Sklaverei giebt, da sind der Individuen nur wenige, und diese haben die Heerdeninstincte und das Gewissen gegen sich.*] Der in der ‚Reinschrift‘ noch nicht erhaltene Schlusssatz gibt Rätsel auf: In der Argumentationslogik des Textes präsentiert sich Luther selbst ja neben Figuren wie Platon und Pythagoras als willensstarkes Individuum (vgl. zu diesem „Lutherbild“ schon Beutel 2005, 136 f.), als eine jener „mächtige[n] und herrschsüchtige[n] Naturen“ (494, 5 f.), die einem ganzen Volk ihren religiösen Willen aufzwingen wollen. Dass ihm gelang, was jenen Griechen misslungen sei, liegt nach FW 149 ja nur daran, dass er, anders als die antiken „Religionsstifter-Seelen“ (493, 15), nicht einem hochkultivierten, individualisierten und ‚in sich vielerartigen‘, sondern eben einem barbarischen, nach Unterdrückung verlangenden Volk gegenübergestanden habe. Wenn aber, damit konfligierend, zuletzt behauptet wird, dass die wenigen „Individuen“ in barbarisch-sklavischen Kulturen stets „die Heerdeninstincte und das Gewissen gegen sich“ hätten, so erscheint durch diese Äußerung plötzlich schleierhaft, dass und wie das ‚herische Individuum‘ Luther mit seiner Reformation so erfolgreich sein konnte.

150.

Zur Kritik der Heiligen.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet noch weniger ausführlich: „Ich gestehe: der Anblick der meisten christlichen Heiligen ist mir unausstehlich: wenn sie eine Tugend haben, so haben sie immer auch die brutalste Art derselben.“ (N V 7, 23) Direkt darunter hat N. eine weitere, ausführlichere ‚Vorstufe‘ notiert (und stark überarbeitet), die der Druckfassung schon näher kommt, welche die Erläuterung jener spezifischen Brutalität

der tugendhaften christlichen Heiligen liefert: „dass beim Anblick ihrer Tugend einen Jeden die Verachtung seiner selber anwandelte“ (494, 18 f.). Die Brutalität der Heiligen richtet sich demnach gegen den Betrachter, der sich selbst im Vergleich mit ihnen schlecht fühle. Vgl. dagegen die ganz handfeste Brutalität des unchristlichen Heiligen in FW 73 („Heilige Grausamkeit“). Zu FW 150 siehe Wilcox 1982, 92, Zibis 2007, 108 und Alfano 2019b, 205 f.

494, 15 *brutalsten Gestalt*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ unterstrichen: „brutalsten Gestalt“ (M III 6, 12).

494, 16 *christlichen*] Im Korrekturbogen steht noch: „geistlichen“ (Cb, 169).

494, 17 *hatten; als welche*] M III 6, 12: „hatten; welche“.

494, 17 f. *ertrugen*] In Cb, 169 mit dunkler Tinte unterstrichen und mit Randstrich versehen.

151.

Vom Ursprunge der Religion.] Während in ausdrücklicher Gegenposition zu Schopenhauer der titelgebende Religionsursprung nicht im „metaphysische[n] Bedürfniss“ (494, 22 f.) des Menschen gesehen wird, das vielmehr erst in Zeiten der Säkularisation als Religionsersatz entstehe, formuliert der Text am Schluss eine eigene These zum Ursprung der Religionen: Diese beruhten lediglich auf falschen Interpretationen der Natur durch den menschlichen Intellekt in frühen Entwicklungsstadien. Rückbezüge ergeben sich damit zu den ersten Abschnitten des Dritten Buchs, in denen ausführlicher von den ‚alten Irrtümern‘ des Menschen über die Natur die Rede war (vgl. FW 109–112).

Hingst 1998, 115, Anm. 221 führt NL 1880, 6[290], KSA 9, 271, 20–272, 11 (vgl. KGW V 3, 884) als „vermutliche Vorstufe“ für FW 151 an: „das metaphysische Bedürfnis ist nicht die Quelle der Religionen, sondern die Nachwirkung nach ihrem Untergange. Man hat sich an die Vorstellung einer anderen Welt gewöhnt und vermisst sie (und aus diesem Triebe können neue Pflanzen aufwachsen ‚Nachreligionen‘) aber das, was zur Annahme einer anderen Welt trieb, waren Irrthümer in der Auslegung bestimmter Vorgänge, also falsche Urtheile des Intellekts. Das [metaphysische; in der Handschrift abbreviatorisch: ‚m‘] ‚Bedürfnis‘ ist das Resultat nicht Ursprung. Durch Mangel an Befriedigung kann es absterben! So giebt es ein Bedürfnis, das Glockenläuten zu hören, welches mit dem ursprünglichen Zweck des Glockenläutens gar nichts zu thun hat. – Man hat sich gewöhnt, die Bedürfnisse an den Anfang zu stellen.“ (Handschrift in N V 4, 90; zur Verwechslung des

Bedürfnisses als Wirkung mit der Ursache allgemein siehe FW 205.) Vgl. zu FW 151 auch Wilcox 1982, 73, Joos 1983, 114, Hidalgo 2006, 416 f., Hödl 2009, 323 und Riccardi 2009, 103. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit wenigen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 256 f.

494, 22–24 *Das metaphysische Bedürfniss ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will*] Den Hinweis auf Schopenhauer hat N. nachträglich in M III 6, 256 eingefügt. Im zweiten Band von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* konnte N. in Kapitel 17 „Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen“ lesen: „Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine /176/ eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtseyn dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniß einer Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 175 f.) Daraus leitet Schopenhauer den Glauben an das „Daseyn von Göttern“ ab: „Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfniß des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt.“ (Ebd., 177) Das ‚metaphysische Bedürfnis‘ thematisieren neben FW 151 noch etliche weitere Texte N.s zwischen 1868 und 1889; eine (unvollständige) Auflistung bietet NWB 1, 230.

494, 24 *Nachschösslings*] Zu dieser botanischen Metapher, die hier die historisch späte Entwicklung des metaphysischen Bedürfnisses in der Zeit „der Vernichtung des religiösen Wahns“ (494, 27 f.) verdeutlichen soll, vgl. NK 381, 22–24.

494, 27 f. *des religiösen Wahns*] In M III 6, 256 sowie im Korrekturbogen (Cb, 169) steht: „der religiösen Gedanken“. Im Korrekturbogen wurde „Gedanken“ gestrichen und handschriftlich verbessert: „Wahns“. Allerdings wurde die Korrektur erst in GoA V, 179 übernommen. Im Erstdruck heißt es auch noch: „der religiösen Gedanken“ (Nietzsche 1882/1887, 169).

495, 1 f. *was in Urzeiten zur Annahme einer „anderen Welt“ überhaupt führte*] Über Götter- und Jenseits-Vorstellungen in vermeintlichen Früh- und Urzuständen der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung konnte sich N. etwa in Gustav

Roskoffs religionsethnologischem Werk *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880) belesen, auf das er in NL 1880, 1[105], KSA 9, 28, 17 f. verweist.

495, 2 und *Bedürfniss*] Nachträglich in M III 6, 256 eingefügt.

152.

Die grösste Veränderung.] Eine ausführliche ‚Vorstufe‘ findet sich in N V 4, 97, die titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 254. Wenn der Text die Denk- und Empfindungsweise der „alten Menschen“ (495, 8), die durchgängig von religiösen Vorstellungen geprägt gewesen seien, als der modernen Menschheit grundsätzlich fremd erscheinende charakterisiert, setzt er die in FW 151 vorgenommene Betrachtung der „Urzeiten“ (495, 1) aus anderer Perspektive und mit unterschiedlicher Wertung fort. Denn nunmehr ist nicht abschätzig von irrtümlichen Welt-Interpretationen der ‚Frühmenschen‘ die Rede, sondern in der Malerei-Metaphorik des Textes, der schon eingangs von „Beleuchtung“ und „Farben“ spricht (495, 6 f.), erweist sich „die alte Menschheit“ zuletzt als künstlerische „Meisterin“, deren „Farbenpracht“ das moderne, sich ebenfalls als ‚Maler‘ betätigende Wir als unübertroffen beurteilt (495, 29 f.). Boden 1911, 56 liest den vorliegenden Abschnitt deshalb als Ausdruck einer religionsgeschichtlichen Nostalgie N.s: „FW 152 [...] verrät uns, wie sehr er die ‚Farbenpracht‘ der alten religiösen Weltanschauung bewundert und die innere Öde der aufgeklärten Menschheit verspürt.“ Auch wenn im Text von einer solchen „innere[n] Öde“ nichts zu lesen ist, kann ein bewundernder Ton gegenüber der „alte[n] Menschheit“, die hier offenbar pauschal den Zeitraum von der Antike bis zur Frühen Neuzeit als religiöse Zeitalter umfasst, am Schluss des Abschnitts nicht geleugnet werden. Schacht 2015, 100 bezieht FW 152 insofern zu Recht auf „the ‚death‘ not only of the God-idea but also of the various forms of religiousness“ in früheren Zeiten, als das sprechende Wir den Standpunkt einer postreligiösen Moderne einnimmt. Zu weiteren punktuellen Bezugnahmen auf FW 152 in der älteren und neueren Forschung vgl. Fleming 1914, 56, Schoeck 1948, 15, Willers 1988, 141, Smitmans-Vajda 1999, 68, Ridley 2007, 98, Franco 2011, 138 f., Piazzesi 2011, 159, Clark 2015, 242 und Widder 2017, 525.

495, 6 f. *Die Beleuchtung und die Farben aller Dinge haben sich verändert!*] Der *medias in res* beginnende Eingangssatz scheint schon die Antwort auf die Frage zu geben, was sich denn hinter der titelgebenden ‚größten Veränderung‘ verbirgt. Allerdings erhält er vom Schlusssatz her, der mit den Worten beginnt: „Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen“ (495, 27 f.),

selbst eine neue „Beleuchtung“. Denn demnach haben sich die „Dinge“ nicht von selbst, sondern offenbar durch ‚unser‘ Zutun verändert, nämlich, wie der Hauptteil des Textes behauptet, entgöttlicht. Zugleich stellt der Satzsatz jedoch, zumindest implizit, eine erneute Veränderung in Aussicht, die vielleicht noch größer als die bisherige ausfällt. Siehe NK 495, 27–30.

495, 8 f. *das Nächste und Häufigste*] Nachträglich in M III 6, 254 eingefügt.

495, 10 *dass die Alten an Träume glaubten*] Mit den „Alten“ sind die Menschen der Antike gemeint, mit dem Glauben an Träume die damals verbreitete Ansicht von der divinatorischen, weissagenden Kraft des Traumes. Zu den prominentesten Dokumenten der philosophischen Somnologie im antiken Griechenland gehört Aristoteles’ Abhandlung *Über die Weissagung im Schlaf* (Περὶ τῆς καθ’ ὕπνον μαντικῆς). Aristoteles geht zwar davon aus, dass es Träume gibt, „die etwas (die Zukunft) bezeichnendes haben“, bezweifelt aber die zu seiner Zeit verbreitete Ansicht, dass sie „von Gott gesandt“ seien (Aristoteles 1833–1862, III/1, 272 u. 275). Als spätere Quelle für die divinatorische Traumauffassung der Antike, auf die FW 152 anspielt, kommen insbesondere die *Oneirokritika* Artemidors (2. Jh.) in Betracht, die N. bereits im *Gottesdienst der Griechen* bespricht (vgl. KGW II 5, 466), sowie ferner die Partien zur Traumlehre in Macrobius’ (5. Jh.) spätantiken Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*. Zum Traum-Thema bei N. – auch in FW – vgl. Ungeheuer 1983.

495, 10 *wache*] In Cb, 170 mit rotem Randstrich markiert: „wahre“.

495, 13 *Tod*] Nachträglich in M III 6, 254 eingefügt.

495, 15 *die ferne Zukunft ebenfalls:]* M III 6, 254: „die Ferne –“.

495, 15 f. *und geheime Winke*] Nachträglich in M III 6, 254 eingefügt.

495, 16–19 *„Wahrheit“ wurde anders empfunden, denn der Wahnsinnige konnte ehemals als ihr Mundstück gelten, – was uns schaudern oder lachen macht.*] Diese Überlegung greift Foucault später in seiner 1961 erstveröffentlichten Dissertation *Folie et déraison (Wahnsinn und Gesellschaft)* auf, in der er die Ausgrenzung und Pathologisierung des Wahnsinns im vernunftfixierten Zeitalter der Aufklärung untersucht. Der N.-Bezug dieser Studie reicht über die im Vorwort von Foucault genannten Anknüpfungen an den Begriff des Tragischen in GT hinaus. Foucaults Analysen hinterfragen freilich das bei N. genannte ‚Schaudern oder Lachen‘ des modernen Menschen über die ‚alte‘ Identifikation von Wahnsinn und Wahrheit; Foucault steht dem „Monolog der Vernunft über den Wahnsinn“ (Foucault 2018, 8) kritisch gegenüber. In gewisser Weise kann dies aber auch schon über das sprechende Wir in FW 152 gesagt werden, das selbst ja – im performativen Widerspruch zu seiner hier zu kommentierenden Äuße-

rung – keineswegs mit Schaudern oder Lachen auf die Wahrheitsfähigkeit des Wahnsinnigen bei den ‚Alten‘ reagiert, sondern diese am Ende des Abschnitts ausdrücklich für ihr farbenprächtiges ‚Welt-Gemälde‘ bewundert.

Ein zentrales Beispiel für die Denkfigur vom Wahnsinnigen als „Mundstück“ der Wahrheit, auf das der vorliegende, nicht zufällig direkt auf die Erwähnung der „Orakel“ und „Vorhersagung“ (495, 15 f.) folgende Passus wohl auch anspielt, bildet Platons Dialog *Phaidros* (v. a. 244a–245c), in dem vier Arten eines ‚göttlichen Wahnsinns‘ unterschieden werden: der mantische, rituelle, musisch-poetische und erotische ‚Wahnsinn‘ (μανία). Laut Platons hier sprechender Sokrates-Figur „werden uns die größten der Güter durch Wahnsinn zu Theil, freilich nur einen Wahnsinn, der durch göttliche Gabe gegeben ist. Denn die Prophetin in Delphoi und die Priesterinnen zu Dodona haben ja Vieles und Schönes in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas im Stande des Wahnsinns geleistet, in dem der Besinnung aber noch Weniges oder Nichts. Und wollten wir von der Sibylla und den Anderen sprechen, welche göttlicher Wahrsagekunst mächtig, fürwahr Vielen Vieles vorausgesagt und für die Zukunft berichtet haben, so würden wir, doch nur von Allbekanntem sprechend, allzu weitläufig werben.“ (Platon 1853–1874, I/1, 106)

Auf Platons positive Bewertung des Wahnsinns, die bereits der frühe N. hervorhebt (vgl. NL 1869, 1[7], KSA 7, 12, 23 f.), kommen andere Texte aus der ‚mittleren‘ Schaffensphase auch explizit zu sprechen, und zwar im Zusammenhang mit dem Genie-Gedanken. Vgl. MA I 164, KSA 2, 155, 23–26: „Ja, es erhebt und begeistert die Menschen, Jemanden im Besitz übernatürlicher Kräfte zu glauben: insofern hat der Wahnsinn, wie Plato sagt, die grössten Segnungen über die Menschen gebracht.“ Siehe auch M 14, KSA 3, 27, 7–15: „Während es uns heute noch immer wieder nahe gelegt wird, dass dem Genie, anstatt eines Kornes Salz, ein Korn Wahnwurz beigegeben ist, lag allen früheren Menschen der Gedanke viel näher, dass überall, wo es Wahnsinn giebt, es auch ein Korn Genie und Weisheit gäbe, – etwas ‚Göttliches‘, wie man sich zuflüsterte. Oder vielmehr: man drückte sich kräftig genug aus. ‚Durch den Wahnsinn sind die grössten Güter über Griechenland gekommen,‘ sagte Plato mit der ganzen alten Menschheit.“

495, 19–27 *Jedes Unrecht wirkte anders auf das Gefühl: denn man fürchtete eine göttliche Vergeltung und nicht nur eine bürgerliche Strafe und Entehrung. Was war die Freude in der Zeit, als man an die Teufel und die Versucher glaubte! Was die Leidenschaft, wenn man die Dämonen in der Nähe lauern sah! Was die Philosophie, wenn der Zweifel als Versündigung der gefährlichsten Art gefühlt wurde, und zwar als ein Frevel an der ewigen Liebe, als Misstrauen gegen Alles,*

was gut, hoch, rein und erbarmend war!] Vgl. NL 1880, 6[112], wo die „entsetzliche Lage“ der „alten Menschen“ (495, 8) in Schlagworten aufgerufen wird, die deutlich an den vorliegenden Passus erinnern, der auf die vom Christentum beherrschten Zeitalter zurückblickt: „Welche entsetzliche Lage früher! Unsicherheit der Erkenntniß auch in der Moral, und ewige Gefahren! Das war eine ruhige unbefangene Art dem Gedanken und der Wahrheit nachzuhängen!! unter der Peitsche der Furcht vor der Hölle! Oder in der Furcht vor der Sünde gegen die ewige Liebe, vor dem Zweifel an der Offenbarung!!“ (KSA 9, 222; Handschrift in N V 4, 33.) Der in diesem Nachlass-Notat deutlich genug zum Ausdruck kommenden Negativwertung des Bewusstseinszustands jener „alten Menschen“ enthält sich ungeachtet ähnlicher Beobachtungen das in FW 152 sprechende Wir jedoch. Ja, durch die am Ende erfolgende Rede von der „Farbenpracht“ erscheint die damit adressierte „alte Menschheit“ sogar der ‚neuen Menschheit‘ – zumindest „einstweilen“ noch – überlegen (495, 28–30). Von diesem Ende her ließen sich die drei ‚Was-(war-)Ausrufe‘ im vorliegenden Passus so lesen, dass „Freude“, „Leidenschaft“ und „Philosophie“ angesichts des ehemals mit ihnen verbundenen schlechten Gewissens mehr gewesen seien als ‚heute‘.

495, 20 *man fürchtete eine göttliche Vergeltung]* N. hat „göttliche“ nachträglich in M III 6, 254 eingefügt. Zur Furcht vor Gericht und Rache des jüdisch-christlichen Gottes siehe FW 140 und FW 141.

495, 22 *als man an die Teufel und die Versucher glaubte]* M III 6, 254: „wo man an den Teufel und den Versucher glaubte“.

495, 24 f. *der Zweifel als Versündigung der gefährlichsten Art]* Vgl. die Worte der Kanzler-Figur in Goethes *Faust II*, die die christliche Verurteilung des Zweifels – affirmativ – auf die Verteufelung von „Natur“ und „Geist“ zurückführen: „Natur ist Sünde, Geist ist Teufel; / Sie hegen zwischen sich den Zweifel, / Ihr mißgestaltet Zwitterkind.“ (V. 4900–4902; Goethe 1876, 240) Zum ‚Vernunft-hass‘ im (protestantischen) Christentum, der bereits in FW 2 thematisiert wird, siehe NK 373, 24–27.

495, 27–30 *Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen, – aber was vermögen wir einstweilen gegen die Farbenpracht jener alten Meisterin! – ich meine die alte Menschheit.]* Die letzten Worte lauten in der Grundschicht von M III 6, 254: „wir gegen die Farbenpracht der alten Menschheit.“ Eine von KSA 14, 259 angeführte ‚Vorstufe‘ zu diesem Schlusspassus liefert noch einen Ausblick auf spätere Zeiten, denen ‚unsere‘ Denkweise ebenso unverständlich sein könnte wie ‚uns‘ diejenige der ‚alten Menschen‘: „So könnte unsere Empfindung für moralisches Handeln und Urtheilen einmal unbegreif-

lich werden, durch Fortschritte der Physiologie Statistik und Lehre von der Gesundheit. Bei einem solchen Leibe ist eine solche Seele und deren Bewegungen bis ins Kleinste nothwendig – wie die Bewegungen eines Sonnensystems.“ Auch wenn dieser Ausblick in der Druckfassung wegfällt, signalisiert der Schlusssatz dennoch, dass die „Veränderung“ im Titel des Abschnitts keineswegs ein schon abgeschlossener Vorgang ist, den „wir“ überdies nur passiv erfahren – wie es der Einganssatz noch nahelegte (vgl. NK 495, 6 f.). Vielmehr verdeutlicht die Formulierung „wir malen immerfort“ eine zukunfts offene Unabgeschlossenheit dieser ‚Malerei‘, wobei durch das einschränkende Temporaladverb „einstweilen“ sogar die Möglichkeit eingeräumt wird, dass „wir [...] die Farbenpracht jener alten Meisterin“ vielleicht irgendwann doch noch zu übertreffen in der Lage sind. Wie dies geschehen könnte, sagt der Text zwar nicht mehr; allerdings ließe er sich auf die Forderung nach einer Ästhetisierung, einer Verschönerung der „Dinge“ beziehen, wie sie im Vierten Buch in FW 299 unter dem Titel „Was man den Künstlern ablernen soll“ erhoben wird (zum Selbstvergleich des sprechenden Ich mit einem Maler siehe auch FW 313). Oder aber auf den Gedanken einer Komisierung, wie sie der unmittelbar anschließende Abschnitt FW 153 in Erwägung zieht.

153.

Homo poeta.] Mit Abschnitt FW 153, der erneut das Motiv des Gottestodes und des Gottesmordes aus FW 108 und FW 125 aufgreift, kommt die Reihe der Abschnitte zum Themenkomplex Gott/Christentum/Religion im Dritten Buch zum Abschluss. Der lateinische Titel bedeutet „der poetische Mensch“. Offensichtlich bezeichnet diese Formel das im Text sprechende „ich“, das in folgender ‚Vorstufe‘, die N. gestrichen hat, noch ein „wir“ war: „Dies ist die Tragödie der Tragödien: wir selber haben den Knoten der Moral ‚erst‘ ins Dasein hineingeknüpft und so fest gezogen, daß er ‚eines Gottes würdig ist‘ – und nun haben wir zuletzt ‚eben‘ diesen Gott, der ihn [‚einst‘] einst hätte] lösen könnte‘n, getödtet: ‚eben‘ unsere Moralität trieb uns ‚auch‘ dazu!“ (M III 6, 214) Auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite steht unter der Bleistiftnotiz „NB!!“ die bereits wie die Druckfassung betitelte ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten (M III 6, 215), die KSA 14, 153 nur unvollständig verzeichnet. Vgl. auch schon die im Herbst 1881 niedergeschriebene ‚Vorstufe‘ in N V 7, 61, die – vielleicht nicht zufällig – direkt unter dem stichwortartigen Notat „Lob Voltaires“ (NL 1881, 12[190], KSA 9, 609, 1) steht. Den Titel „Homo poeta“ hat N. bereits über der weiteren ‚Vorstufe‘ in N V 7, 76 notiert. Über die Baugesetze des Dramas, auf die der Text metaphorisch anspielt, konnte sich

N. u. a. in Gustav Freytags Werk *Die Technik des Dramas* (1863) belesen, das er 1864 erworben, 1875 jedoch wieder verkauft hatte (vgl. NPB 233).

Der kurze Abschnitt hat relativ viel forschersiche Aufmerksamkeit auf sich gezogen und teils zu gegensätzlichen Deutungen geführt. In Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation von FW 125 erklärt Ingrassia 1995, 30, in FW 153 spreche N. vom Gottesmord nicht durch die Maske eines tollen Menschen, sondern „in his own voice“. Als Rollenrede stuft hingegen Del Caro 2004, 194 den Text ein („a monologue in the role of the human as poet“). Higgins 2000, 165 deutet den in FW 153 sprechenden *homo poeta* wiederum „as appropriate to Zarathustra“; ebenfalls mit Zarathustra bringt Zittel 2000, 142 den Text in Verbindung, den er als poetologische Wendung der „ambivalente[n] Heiterkeitsbestimmung“ zwischen Tragödie und Parodie in FW Vorrede 1 fasst, die unter anderem auf das „Incipit tragoedia“ im Schlussabschnitt des Vierten Buchs FW 342 anspielt (vgl. NK 346, 26–32). Diesen kotextuellen Bezug stellt auch Schacht 2015, 101 her, der hier überdies wie schon Ingrassia 1995 ein Echo auf „the ‚tolle Mensch‘ section“ FW 125 vernimmt – eine Verknüpfung, an die gleichfalls Meyer 2019a, 73 denken lässt, wenn er den vorliegenden Abschnitt als Gestaltung einer „*Selbstaufhebung* of morality through the death of God“ beschreibt (vgl. auch Meyer 2019b, 38). Ganz anders deutet hingegen Ure 2019, 145 (vgl. auch ebd., 142) den Text, wenn er ihn im Rückbezug auf das ‚Lob des Polytheismus‘ in FW 143 gerade nicht mit dem ‚Tod Gottes‘ und/oder der ‚Aufhebung der Moral‘ zusammenbringt, sondern quasi umgekehrt mit „the murder of polytheism at the hands of monotheistic morality“. Das ‚poetische‘ Ich spreche also aus der Perspektive der christlichen Moral, die für den tragischen Tod der vielen Götter der Antike verantwortlich sei. Zumindest zu der zitierten ‚Vorstufe‘, in der noch von der Tötung eines bestimmten Gottes die Rede ist, will das nicht recht passen.

496, 4 *ich,*] Nachträglich in M III 6, 215 eingefügt.

496, 5 f. *und [den Knoten] so fest zog, dass nur ein Gott ihn lösen kann, – so verlangt es ja Horaz!*] Der Passus spielt auf Horaz’ tragödienpoetologische Forderung in Bezug auf die Funktion des *deus ex machina* an. Vgl. *Ars poetica*, V. 191f.: „Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus / Inciderit“ – „Noch auch erschein’ ein Gott, wenn ein lösungswürdiger Knoten / Solches nicht heischt“ (Horaz 1872, 114). N.s Text verdreht dieses Postulat, das in M III 6, 215 (korrigiert aus: „sit dignus numine nodus“) noch wörtlich zitiert wird, nicht unerheblich: Horaz verlangt vom Tragiker nicht, wie N.s Text suggeriert, den Knoten so fest zu ziehen, „dass nur ein Gott ihn lösen kann“, sondern er sagt lediglich, ein Gott dürfe nur dann in das tragische Geschehen eingreifen, wenn menschliche Kräfte nicht mehr ausreichen, den tragischen Knoten zu lösen. In M III 6, 215 unterstrichen: „nur ein Gott“.

496, 6 f. *ich selber habe jetzt im vierten Act alle Götter umgebracht, – aus Moralität*] Diese Äußerung erinnert einerseits an den Ausruf des ‚tollen Menschen‘ in FW 125: „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen: Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!“ (480, 32–481, 2) Andererseits fällt demgegenüber sowohl die Pluralisierung der getöteten Götter als auch die (typisierende) Singularisierung des Gottesmörders auf. Dass „alle Götter“ tot sind – nicht nur der christliche, sondern etwa auch die Götter der „Alten“ (495, 10), die im vorigen Abschnitt noch thematisiert wurden – verkündet ebenfalls Zarathustra: „Todt sind alle Götter“ (Za I Von der schenkenden Tugend 3, KSA 4, 102, 13). Das vom Homo-poeta-Ich in FW 153 angegebene Mordmotiv der „Moralität“ mag auf den ersten Blick überraschen, ließe sich aber gegebenenfalls mit dem weiten „Umfang des Moralischen“ (474, 9) aus FW 114 in Einklang bringen, der auch die *intellektuelle* „Redlichkeit und Gerechtigkeit“ (474, 12) einschließt. Vgl. jedoch die vereindeutigende Interpretation von Franco 2011, 139, der den „vierten Act“ mit FW III und die „Moralität“ selbst als christliche identifiziert: „Book 3, of course, corresponds to the fourth act in which the Christian God has died at the hands of Christian skepticism and honesty.“ Dass „book 4 is taken to be the fifth act“, schlägt Franco ebd. vor.

496, 6 *jetzt*] In M III 6, 215 korrigiert aus: „nun“.

496, 9 *Muss ich anfangen, über eine komische Lösung nachzudenken?*] M III 6, 215: „Ich fange an, über eine komische Lösung nachzudenken.“ Vgl. hierzu auch das Ende des in NK 350, 2–351, 5 zitierten Entwurfs, aus dem letztlich der dritte Abschnitt der Vorrede hervorging. Dort erwägt der Sprecher in auffallender Analogie zu dem poetologischen Gleichnis in FW 153 ebenfalls, warum „es von vornherein verboten sein“ sollte, angesichts des ‚Lebensrätsels‘ „über eine komische Lösung desselben nachzu=/denken?“ (KGW IX 12, Mp XV, 94r). Das Motiv der ‚komischen Lösung‘ kommt in abgewandelter Form auch in FW 1 zur Sprache, wo die Interpretation der Welt als „Komödie des Daseins“ der „Zeit der Tragödie“ gegenübergestellt wird (370, 26 f.). Überdies ist in diesem Zusammenhang auf das Ineinanderübergehen von Tragödie und Parodie hinzuweisen, wie es in der Neuausgabe von FW sowohl FW Vorrede 1 (vgl. 346, 28–32) als auch FW 382 (vgl. 637, 9–15) jeweils gestalten.

Die Ablösung der Tragischen durch das Komische erinnert an die Aufführungspraxis bei den Dionysien im antiken Athen, wo auf je eine Tragödien-trilogie ein heiteres Satyrspiel folgte. Vgl. NL 1869, 1[109], KSA 7, 42, 30–43, 11: „In der Blüthezeit Brauch, daß an den großen Dionysien (am Hauptfeste der dramatischen Aufführungen) von jedem Tragiker vier Dramen zur Aufführung kamen, drei Tragödien, ein Satyrdrama [...]. Solche Listen sind uns mehrfach

noch erhalten: zufällig nicht von Sophokles. Bei Euripides findet unter den Stücken kein Zusammenhang statt. Dagegen ausnahmslos bei Aeschylus. Orestie. Herstellung der Tetralogie. Aeschylus wählte also einen mythologischen Stoff, theilte ihn in vier Theile, drei Bilder tragisch-ernster Färbung, eine heitere Seite desselben Stoffes. Die dramatische Bewegung durch die Aufeinanderfolge der Dramen hergestellt: drei Akte. Das Satyrdrama Forderung des dionysischen Kultes.“ In NK KSA 5, 99, 10–12 ist nachgewiesen, dass es sich bei dieser Aufzeichnung um ein Exzerpt aus Rudolf Westphals *Prolegomena zu Aeschylus Tragödien* handelt (vgl. Westphal 1869, 1 u. 5).

496, 9 *nachzudenken?*] In Cb, 171 mit rotem Randstrich markiert: „nachzudenken.“

154.

Verschiedene Gefährlichkeit des Lebens.] Vgl. folgendes Nachlass-Notat, in dem das Sprecher-Wir sich zwar auch schon als verletzbarer denn das angesprochene Ihr präsentiert, aber noch nicht so weit wie in der Druckfassung geht, sich mit zerbrechlichem Glas zu vergleichen: „Ihr lebt wie Betrunkene durchs Leben, besinnungslos – und mitunter fällt ihr die Treppe hinab und zerbrecht euch nicht die Glieder, wegen eurer Betrunkenheit und Besinnungslosigkeit. – Hier liegt **unsere** Gefahr! Unsere Muskeln sind nicht matt und leiden furchtbar viel mehr als eure!“ (NL 1881, 13[2], KSA 9, 618) Vgl. auch die leicht abweichende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 122, wo am Schluss noch ein Satzteil hinzugefügt wird: „und unsere Gefahren sind größer.“ Der stark wertende, hierarchisierende Ihr-Wir-Gegensatz, der sich in der Druckfassung erhalten hat, weist u. a. zurück auf den Dualismus zwischen „Alltags-Menschen“ und „Ausnahme-Menschen“ in FW 3 (375, 27 u. 31), wenngleich sich dort eher letztere als ‚besinnungslos‘ erweisen.

Laut Schacht 2015, 101 beginnt mit FW 154 der vorletzte Teil des Dritten Buchs, der bis einschließlich FW 267 reiche und „reminiscent of *Menschliches*, *Allzumenschliches* in style, tone and content“ sei, wobei freilich zu bedenken bleibt, dass auch MA in den genannten Hinsichten ein sehr abwechslungsreiches, vielschichtiges Werk ist. Zum Zusammenhang zwischen der zitierten Nachlass-Aufzeichnung und FW 154 vgl. Zavatta 2019, 221, Anm. 67, die nicht nur darauf hinweist, dass N. das Notat auf den vorderen Innenumschlag seiner Ausgabe von Emersons *Essays* geschrieben hat (Faksimile in NPB 216), sondern auch den entsprechenden Prätext von Emerson namhaft macht: „Die Menschen leben in ihrer Einbildung wie Trunkene, deren Hände zu nachgiebig und zitternd sind, als /316/ daß ihre Arbeit eine erfolgreiche sein könnte.“ (Emerson

1858, 315 f.) – „Men live in their fancy, like drunkards whose hands are too soft and tremulous for successful labor.“ (Emerson 1844, 66)

496, 12 *gar*] Nachträglich in die titellose ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 14).

496, 13 *ab und zu eine Treppe*] M III 6, 14: „viele ‚ab und zu eine‘ Treppen“.

496, 14 *doch*] Nachträglich in M III 6, 14 eingefügt.

496, 15 *matt*] In M III 6, 14 korrigiert aus: „schwach“.

155.

Was uns fehlt.] Dass die alten Griechen ein anderes „Naturgefühl“ als ‚wir‘ Modernen gehabt hätten, betont auch schon M 426. Der Abschnitt beginnt mit der Exclamation: „Wie anders sahen die Griechen in ihre Natur [...]!“ (KSA 3, 261, 25 f.) Allerdings funktioniert die Begründung etwas anders: Während FW 155 ‚unsere‘ Vorliebe für „die grosse Natur“ als Surrogat für das Fehlen von „grossen Menschen“ erklärt (496, 21 u. 23), die es – so die Implikation – umgekehrt in der Antike gegeben habe, dekretiert M 426, die Naturvorstellung der Griechen sei generell eine anthropomorphe gewesen: „wie anders und wie viel näher an den Menschen gerückt musste ihnen die Natur erscheinen, weil in ihrem Auge die Farben des Menschen auch in der Natur überwogen und diese gleichsam in dem Farbenäther der Menschheit schwamm!“ (KSA 3, 262, 5–9) Der ‚Größenunterschied‘ zwischen antiken und modernen Menschen, den FW 155 ins Feld führt, spielt hierbei noch keine Rolle. Zelle 1995, 356 bemängelt anhand des vorliegenden Abschnitts, dass „[d]er von Kant herausgestellte Subreptionsmechanismus, der darauf verweist, daß sich die im 18. Jahrhundert entdeckte ‚Erhabenheit der Natur‘ als ein funktionsgeschichtlicher Effekt eines Subjekts deuten läßt, das sich solcher Gegenden [sc. der ‚großen Natur‘] zum Zwecke seiner Selbstthematisierung bedient, [...] für Nietzsche undurchschaut“ bleibe. Zum Naturerhabenen vgl. NK 496, 21–23. Als Belegstelle für die „Nietzsche wohlbekannte Subjektivität des menschlichen Naturverhältnisses“ wird FW 155 gleichwohl von Labhart 2006, 97 (Anm. 250) angeführt. Vgl. dagegen das Programm einer ‚Entmenschlichung‘ der Natur zu Beginn des Dritten Buchs in FW 109; NK 467, 22–468, 16.

496, 21–23 *Wir lieben die grosse Natur und haben sie entdeckt: das kommt daher, dass in unserem Kopfe die grossen Menschen fehlen.*] Diesen Gedanken greift NL 1883, 7[145], KSA 10, 291, 5–8 erneut auf, allerdings ohne die historische Einschränkung auf das moderne „Wir“, sondern in anthropologischer Uni-

versalisierung: „So gehen auch die Menschen in die große Natur, nicht um sich zu finden, sondern um sich in ihr zu verlieren und vergessen. Das ‚Außer-sich-sein‘ als Wunsch aller Schwachen und Mit-sich-Unzufriedenen.“ Mit der ‚großen Natur‘ wird die moderne ‚Entdeckung‘ des Natur-Erhabenen aufgerufen, auf die auch schon NL 1880, 6[39], KSA 9, 203, 20–22 anspielt, wo von der – schwachen – „Zeit“ die Rede ist, in der „man die wilde Natur der Landschaft verehrt und die Hochgebirge entdeckt hat.“ Zu dieser ‚Entdeckung‘ in der Ästhetik des 17./18. Jahrhunderts vgl. neben Zelle 1995 schon Groh/Groh 1991, 92–149. Von der zur Begründung für die moderne Hochkonjunktur des Natur-Erhabenen angeführten These, „dass in unserem Kopfe die grossen Menschen fehlen“, ist offenbar der Sprecher selbst auszunehmen, obwohl er sich der ersten Person Plural bedient. Zumindest scheint er über eine reflexive Außenperspektive auf das „wir“ zu verfügen, aus der er jenes Fehlen überhaupt konstatieren kann.

In einigen Texten N.s erscheint die ‚große Natur‘ allerdings durchaus als angemessener Aufenthaltsort für ‚große Menschen‘. Man denke nur an Zarathustras zehnjährigen Aufenthalt im „Gebirge“ (571, 4), von dem schon am Schluss des Vierten Buchs in FW 342 zu lesen ist. Dass die in FW 155 thematisierte Vorliebe für die ‚große Natur‘ für N. generell ein Degenerationsphänomen darstelle, meint des ungeachtet Bolland 1996, 104.

496, 23 *die grossen Menschen*] Vgl. NK FW 208.

156.

Der Einflussreichste.] Der „seiner ganzen Zeit Widerstand“ leistende „Mensch“ (496, 26 f.) erinnert an den Begriff des ‚Unzeitgemäßen‘, der nicht nur titelgebend für N.s Frühwerk UB war (vgl. NK 1/2, S. 23 f.), sondern auch in seinen späteren und spätesten Texten noch begegnet. In der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW wird die Wendung ebenfalls aufgegriffen, wenn es im Fünften Buch in Abschnitt FW 377 heißt: „wir ziehen es bei Weitem vor, auf Bergen zu leben, abseits, ‚unzeitgemäss‘, in vergangen oder kommenden Jahrhunderten“ (630, 21 f.). Ähnlich formuliert N. wenig später in WA Vorwort, KSA 6, 11, 14 f.: „Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ‚zeitlos‘ zu werden.“ Vgl. zu dieser intertextuellen Verbindung auch Karzai 2019, 79. Die Zukünftigkeit des ‚Widerstandskämpfers gegen seine Zeit‘ – bekanntlich setzte Rudolf Steiner in seinem Buch von 1895 N. nach diesem Muster in Szene – macht auch FW 156 stark, wenn hier vom zwangsläufigen „Einfluss“ (496, 28) eines solchen Menschen auf die Zukunft gesprochen wird, der unabhängig von seinem persönlichen Willen sei

und nur auf seinem Vermögen dazu beruhe (der Schluss vom Können auf das Müssen bleibt freilich ohne weitere Begründung). Autorpsychologisch orientierte Interpreten könnten dazu neigen, im vorliegenden Text eine Autosuggestion des zu bewussten Lebzeiten weitgehend wirkungslosen N. zu sehen, der doch nach ‚Einflussreichtum‘ strebte. In textzentrierter Sichtweise ließe sich schließlich fragen, ob FW 156 nicht einen „grossen Menschen“ schildert, wie er laut FW 155 „in unserem Kopfe“ fehlt (496, 22 f.). Vgl. auch Higgins 2000, 59, die den Einflussreichsten aus FW 156 als „noble person“ charakterisiert, und Ibbeken 2008, 36 die hier wörtlich einen „großen Menschen“ porträtiert sieht – allerdings nicht im Rückbezug auf den vorangehenden Text, sondern auf die Luther-Figur aus FW 149. Thematisch knüpfen die bald folgenden Abschnitte FW 159 sowie FW 161 an die Überlegung zum ‚unzeitgemäßen‘ Widerstand in FW 156 an. Altman 2013, 141 stellt hingegen eine enge Beziehung zum direkt folgenden Abschnitt her.

157.

Mentiri.] Die ‚Vorstufe‘ in M III 1, 56 lautet: „Gieb Acht: er sinnt nach – sofort wird er eine Lüge bereit haben. Das ist eine Culturstufe, auf der das Nachsinnen bei ganzen Völkern steht. Sollten dies die Römer mit *mentiri* ausgedrückt haben?“ Vgl. auch die titellosen maschinenschriftlichen ‚Vorstufen‘ in Mp XVIII 3, 33 (bis auf den Schlusssatz wortidentisch mit der Druckfassung) und Mp XVIII 3, 50 (umfasst nur den ersten Satz). Das lateinische Verbum ‚*mentiri*‘ bedeutet sowohl ‚dichten‘, ‚erfinden‘ als auch ‚lügen‘, ‚täuschen‘; vgl. hierzu die in N.s persönlicher Bibliothek enthaltenen Wörterbücher: Scheller 1807, 2, 1752 f. u. Georges 1861, 2, 306. Bekannt ist etwa das auf Plinius Minor zurückgehende Sprichwort „*poetis mentiri licet*.“ – „Dichtern ist es ja erlaubt zu lügen.“ (*Epistulae* V, 21 = Plinius Minor 1843, 44; Plinius Minor 1827, 259) Die Überschrift lässt somit den Topos der Dichterlüge assoziieren, der in FW wiederholt aufgerufen wird (vgl. bes. FW 84 und FW 222).

Im vorliegenden Abschnitt führt der Sprecher jedoch nicht das Dichten, sondern das Denken (‚Nachsinnen‘) mit dem Lügen eng, wenn er seinem – selbst nicht zu Wort kommenden – Gesprächspartner in Bezug auf einen Dritten zruft: „Gieb Acht! – er sinnt nach: sofort wird er eine Lüge bereit haben.“ (497, 2 f.) Diese Verschränkung von (Nach-)Sinnen und Lügen kann sich implizit auf die Etymologie berufen: In Ludwig Doederleins *Handbuch der lateinischen Etymologie* wird „*mentiri* [...] – von *mens*“ („Sinn“) abgeleitet (Doederlein 1841, 110). Dass „die Römer mit *mentiri*“ das Lügen bezeichneten (497, 4 f.), deutet FW 157 so, dass sie als Volk auf der durch jenes „er“ repräsentierten

„Kulturstufe“ gestanden hätten. Einen starken Zusammenhang mit FW 156 macht Altman 2013, 141 geltend, der das „er“ auf N. selbst bezieht: „Certainly he *has just misled* us by suggesting that he may not desire to have influence. This mendacity is an example of what it means ‚to lie‘ (Latin: ‚*mentiri*‘) even if we believe that he is unconscious of the self-contradiction“. Dass sich N. nicht nach Einflussreichtum gesehnt habe, lässt sich dem vorangehenden Abschnitt allerdings schwerlich entnehmen. Auch in FW 166 wittert Altman vor dem Hintergrund von FW 157 eine Lüge.

497, 4f. *Man erwäge doch, was die Römer mit *mentiri* ausdrückten!*] Mp XVIII 3, 33 gibt stattdessen gleich die Antwort: „NACHSINNEN HEISST BEI DEN RÖMERN MENTIRI.“

158.

Unbequeme Eigenschaft.] Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ zu diesem Text ist in N V 7, 73 enthalten. Als ‚unbequem‘ erweist sich die Eigenschaft, „Alle Dinge tief [zu] finden“ (497, 7), vor allem für ihren Träger. Dass dieser „am Ende immer mehr findet, als man gewünscht hat“ (497, 9f.), lässt sich als Reminiszenz an den Topos der ‚schrecklichen Wahrheit‘ lesen, wie er in der nachträglichen Vorrede zu FW evoziert wird, die schließlich in dem Vorsatz mündet, gerade aus schmerzlichem Tiefen-Wissen wie die alten Griechen an der „Oberfläche“ des schönen Scheins „zu bleiben“ (352, 22f.); vgl. ähnlich schon FW 256. Auch Zarathustra verfügt offenbar über die in FW 158 thematisierte unbequeme Eigenschaft, spricht er doch also: „Die Welt ist tief –: und tiefer als je der Tag gedacht hat.“ (Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 210, 8) Zur Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Tiefsinnigkeit siehe FW 173. Als Gegenteil des (wahrhaft) ‚Tiefdenkenden‘ erscheint der „die Dinge“ vereinfachende „Denker“ in FW 189 (504, 2f.).

497, 7–9 *Alle Dinge tief finden – das ist eine unbequeme Eigenschaft: sie macht, dass man beständig seine Augen anstrengt*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ lautet der Eingang noch etwas anders: „Tiefe ist für den, der sie hat, eine unbequeme Eigenschaft: sie macht, daß er beständig seine Augen anstrengt^ten-muß“ (M III 6, 196).

159.

Jede Tugend hat ihre Zeit.] Vgl. die titellose maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 33: „WER JETZT UNBEUGSAM IST DER KENNT DIE GEWIS-

SENSBISSE DER REDLICHKEIT.“ Nicht nur allgemein die vom Titel angezeigte historische Wandelbarkeit von Tugendvorstellungen bzw. Moralkonzeptionen steht im vorliegenden Text auf dem Programm, wie Welshon 2002, 207 f. meint, sondern konkret die gegenwartsdiagnostische Korrelierung und Kontrastierung zweier ‚Tugenden‘: „Unbeugsamkeit“ und „Redlichkeit“ (497, 14 f.). Während die „Unbeugsamkeit“ im „jetzt“ (497, 12) zwar an den in FW 156 beschriebenen Widerstand gegen die eigene Zeit gemahnt, in FW aber nur an dieser Stelle namentlich genannt wird, begegnet die „Redlichkeit“ als ‚freigeistige‘ Kardinaltugend in FW mehrfach; vgl. NK 464, 10–19. Im Unterschied zur Redlichkeit taucht die Unbeugsamkeit auch sonst in N.s eher selten auf: Die eKGWB liefert für das Suchwort *unbeugsam* insgesamt nur in 18 Texteinheiten Fundstellen, für *redlich* dagegen in 185 Texteinheiten. N.s Gebrauch des Adjektivs ‚unbeugsam‘ bzw. des Substantivs ‚Unbeugsamkeit‘ weist prinzipiell eine positive Konnotation auf. Im Frühwerk werden Schopenhauer (vgl. UB III SE 7, KSA 1, 408, 25–28) und Wagner (vgl. UB IV WB 3, KSA 1, 445, 25–28) als ‚unbeugsam‘ charakterisiert, in der ‚mittleren‘ Schaffensphase die „Stoiker“ (NL 1880, 7[246], KSA 9, 368, 19–21) sowie die „Menschen des Mittelalters“, über die es in NL 1881, 11[90], KSA 9, 474, 26 f. heißt, sie „würden uns verachten, wir sind unter ihrem Geschmack“. Auch das Notat NL 1881, 11[87], KSA 9, 473, 27–474, 4 betrachtet „Unbeugsamkeit“ als Tugend vergangener Epochen, wenn es bilanziert: „Zuletzt ist diese gefühllose Härte wahrscheinlich im Großen der Menschheit sehr nützlich gewesen, es erhielt die Ansichten und Bestrebungen aufrecht und gab ganzen Völkern und Zeiten eben jene Tugenden der Unbeugsamkeit Selbstüberwindung Heroismus, machte sie groß und stark und herrschend.“

Grimm 1854–1971, 24, 375 erläutert „unbeugsam“ als das, „was sich nicht (nach unten) beugen lässt, besonders nicht durch äuszere einwirkung, gewalt, schicksal u. dgl.“ und zitiert 497, 14 f. („die Unbeugsamkeit ist die Tugend eines anderen Zeitalters, als die Redlichkeit“) als Belegstelle für „Unbeugsamkeit“. Ungeachtet der behaupteten, aber nicht genauer begründeten Unvereinbarkeit von Unbeugsamkeit und Redlichkeit setzt FW 159 doch voraus, dass der insofern als ‚unzeitgemäß‘ erscheinende „jetzt“ Unbeugsame stets auch ein Redlicher ist – ansonsten hätte er ja keine „Gewissensbisse“ (497, 13). Zum (intellektuellen) Gewissen, das bei N. oft mit der Redlichkeit assoziiert wird, siehe NK FW 2. Ob schließlich „die Unbeugsamkeit“, wie die zitierten Nachlass-Aufzeichnungen nahelegen, eine ‚vergangene‘ oder aber, was gut zu FW 156 und FW 161 passen würde, (auch) eine ‚zukünftige‘ Tugend ist, lässt der Text offen. Ridley 2017, 82 f. hält freilich gerade die Redlichkeit als intellektuelle Gewissenhaftigkeit für die Tugend der Gegenwart *und* Zukunft: „the intellectual conscience, or honesty, may well be the primary virtue of our age [GS 159], and so

offer our most powerful resource for the work of building the future“. Umgekehrt las noch Andreas-Salomé 1894, 214 den Text als N.s Bekenntnis gegen die ‚zeitgemäße‘ Redlichkeit zugunsten der ‚unzeitgemäßen‘ Unbeugsamkeit: „Auch die Redlichkeit, als eine verhältnissmässig späte Tugend des modernen Wahrheitsmenschen, hat der grosse ‚Unzeitgemässe‘, der frei über die Tugenden aller Kulturen verfügt, in sich zu überwinden um seiner Zwecke willen, die ein weiches Gewissen nicht vertragen.“

160.

Im Verkehre mit Tugenden.] Die unausgesprochene Pointe der Sentenz besteht darin, dass die hier beschriebene Verhaltensweise der ‚schmeichlerischen Würdelosigkeit‘ gegenüber Tugenden ihrerseits durchaus keine Tugend ist. Es handelt sich um einen ‚untugendhaften Verkehr mit Tugenden‘. M III 1, 121 enthält folgende ‚Vorstufe‘: „Würdelos und schmeichlerisch gegen eine Tugend sein (wie gegen Fürsten) und hinterher lügnerisch und selbstisch.“

161.

An die Liebhaber der Zeit.] N V 7, 139 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zur zweiten Texthälfte (497, 23–26): „Habt ihr schon M[enschen] gesehen welche wissen daß die Zukunft in ihrem Gesichte sich spiegelt u. welche so höflich gegen euch sind, ein Gesicht ohne Zukunft zu machen?“ Vgl. auch die überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 178 f., die nahtlos in die NL 1881, 15[33], KSA 9, 646, 9–26 zugrunde liegende Handschrift übergeht. Noch titellos, sonst aber schon mit der Druckfassung wortidentisch ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 192.

Mit der „Zeit“, deren „Liebhaber“ der Sprecher apostrophiert (497, 25), ist offenkundig die Gegenwart gemeint, die im Gegensatz zu „Vergangenheit“ (497, 22) und „Zukunft“ (497, 24) indes nicht ausdrücklich Erwähnung findet. Als solche ‚Zeitliebhaber‘ stehen die adressierten „ihr“ dem einflussreichen Widerstandskämpfer gegen seine Zeit aus FW 156 gegenüber, der hinwiederum starke Ähnlichkeit aufweist mit den im vorliegenden Text beschriebenen „Menschen [...], welche wissen, dass die Zukunft in ihrem Gesichte sich spiegelt“ (497, 23 f.). Im Rückbezug auf FW 155 ließe sich auch bei den hier genannten Zukunftsmenschen vermuten, dass es sich um die „in unserem Kopfe“ fehlenden „grossen Menschen“ handelt (496, 22 f.). Die an die Zeitliebhaber gerichtete Frage, ob sie solche Zukunftsmenschen denn schon gesehen hätten, erweist sich insofern als rhetorische, klar zu verneinende Frage, als ja zugleich gesagt

wird, dass diese aus Höflichkeit gegenüber den Gegenwartsmenschen „ein Gesicht ohne Zukunft machen“ (497, 25 f.). Jene ‚Zukünftigen‘ verleugnen ihre Zukunft damit aus einem anderen Grund als zu Textbeginn der „entlaufene Priester und der entlassene Sträfling“ (497, 20 f.) ihre Vergangenheit, für die sie sich jeweils schämen. Oei 2008, 4, 138 sieht in der temporalen Fazialmetaphorik von FW 161 eine Vorlage für Foucaults bekannte Formulierung, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault 2019, 462).

162.

Egoismus.] Vgl. die titellose, ansonsten wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 149. Aus einem nachgelassenen Notat vom Frühjahr/Herbst 1881 lässt sich die im vorliegenden Abschnitt gegebene Definition des Egoismus als „perspektivische[s] Gesetz der Empfindung“ (498, 2 f.) schon ‚ableiten‘: „Der Egoismus als der allgemeine ‚Größenwahn‘ – ebenso abzuleiten – physiologisch.“ (NL 1881, 11[8], KSA 9, 443) In der Einschätzung des Egoismus als perspektivisches Empfindungsgesetz, „nach dem das Nächste gross und schwer erscheint“ (498, 3 f.), mag man einen Nachhall Schopenhauers vernehmen, der in § 14 seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840) befunden hatte: „Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. [...] Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkt der Welt, bezieht Alles auf sich“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 197). FW 162 beklagt den Egoismus allerdings nicht, wie Schopenhauer, sondern ‚perspektiviert‘ ihn nur. Gleichsam eine Probe aufs Exempel für diese egoistische Perspektive liefert dann FW 166. Zum ‚Perspektivismus‘ vgl. NK 593, 3 f. Zum Egoismusbegriff bei N. vgl. NWB 1, 702–720, zu FW 162 ebd., 708 als Beispiel für eine „Neubestimmung (Um- und Aufwertung) des Begriffs ‚Egoismus‘“, die sich aber nicht so recht aus dem wertungsabstinenten Abschnitt erschließen will. Zum Egoismus in FW vgl. u. a. NK 415, 17 f., NK 475, 25–476, 4 u. NK 625, 5–12. Während Liebsch 1992, 24 dem vorliegenden Text allgemein entnimmt, dass „schon das Empfinden, die primäre Modalität unserer Erfahrung, egoistischen Direktiven“ folgt, führt ihn Siemens 2015b, 331, Anm. 16 konkret als Belegstelle für N.s Verwendung des Ausdrucks „Gesetz“ im Sinne von „feeling of pleasure/unpleasure“ an, wenngleich ‚Lust‘ und ‚Unlust‘ in FW 162 nicht ausdrücklich erwähnt werden.

498, 4 f. während nach der Ferne zu alle Dinge an Grösse und Gewicht abnehmen.] Dem widerspricht die in FW Vorspiel 3 vom lyrischen Ich proklamierte Entrückung des „Nächsten“ in die „Ferne“, um ihn „zu meinem Sterne“ zu erhöhen (359, 25–27).

163.

Nach einem grossen Siege.] Der „Sieger“, der auch den Mut zur „Niederlage“ gewinnt, weil er „reich genug dazu“ ist (498, 8–10), weist voraus auf die weiteren Gedanken über den – metaphorischen – Reichtum in FW 185, FW 199 und FW 202. Vgl. auch das Motiv des schenkenden Reichtums (der Sonne) im Vierten Buch: FW 337, 565, 25–29 u. FW 342, 571, 13–21. Siehe ferner, thematisch eng damit verbunden, Za I Von der schenkenden Tugend, KSA 4, 97–102. Podolsky/Tauber 1999, 304 beziehen FW 163 auf N.s Denkfigur der ‚großen Gesundheit‘ (hierzu NK FW 382): „Great health [...] results in the individual so powerful that he can not only withstand, but even look forward to, defeats from which he can recover and grow“. Das klingt indes eher nach GD Sprüche und Pfeile 8, KSA 6, 60, 8 f. („Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“) als nach FW 163, wo lediglich auf das siegreiche Sichleistenkönnen der Niederlage abgehoben wird.

498, 7–9 *Das Beste an einem grossen Siege ist, dass er dem Sieger die Furcht vor einer Niederlage nimmt.*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „Das Beste an einem Siege ist, daß er einem die Furcht vor einer Niederlage nimmt.“ (M III 6, 222)

164.

Die Ruhesuchenden.] N V 7, 73 f. enthält eine ‚Vorstufe‘, M III 6, 2 die titellose ‚Reinschrift‘ zu diesem Abschnitt. Dessen zentrale These, der zufolge „die Geister, welche Ruhe suchen, an den vielen dunklen Gegenständen, welche sie um sich aufstellen“ (498, 12–14), zu erkennen seien, deutet metaphorisch auf den Pessimismus solcher Geister hin. Dieser wird hier folglich auf geistige Müdigkeit zurückgeführt. Es handelt sich um einen Gedanken, den später mehrere Texte N.s aufgreifen, die dabei namentlich v. a. Schopenhauer erwähnen. So etwa die nachgelassene Aufzeichnung NL 1883, 7[23], KSA 10, 248, 17 u. 20, die letzteren als Beispiel dafür anführt, dass „eine Verurtheilung des Menschen mitsammt seiner Lage“ herauskomme, wenn die „Müden moralisiren“ (vgl. JGB 260), oder KGW IX 5, W I 8, 44, 1 (NL 1885/86, 2[197], KSA 12, 163, 29–164, 4), wo es ausführlicher heißt: „Dies 'A`am-Dasein Müde / werden, dieser Wille zum Neinsagen 'Nicht-mehr-wollen, das Zerbrechen des Eigenwillens, des Eigenwohles, Selbstl[osigkeit]' (als Ausdruck dieses umgekehrten Willens)“ – dies u. nichts Anderes wollte Sch[openhauer] mit der höchsten Ehre geehrt wissen: er hieß es 'Moral'“. Vgl. ferner GM Vorrede 5, KSA 5, 252, 4–7 u. 11–15, wo der „Werth des ‚Unegoistischen‘, der Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbst-

opferungs-Instinkte, welche gerade Schopenhauer so lange vergoldet, vergöttlicht und verjenseitigt hatte“, charakterisiert wird als „die grosse Gefahr der Menschheit, ihre sublimste Lockung und Verführung – wohin doch? in's Nichts?“ Vor dieser Gefahr warnt der Sprecher nachdrücklich: „gerade hier sah ich den Anfang vom Ende, das Stehenbleiben, die zurückblickende Müdigkeit, den Willen gegen das Leben sich wendend“. „Der müde pessimistische Blick“, der „Misstrauen zum Räthsel des Lebens“ schürt, findet ebenfalls in GM II 7, KSA 5, 302, 22f. Erwähnung. Auch WA Vorwort, KSA 6, 11, 22 u. 12, 3 kommt auf diese „grosse Müdigkeit“ zu sprechen und bringt sie auf die Formel vom „Problem der *décadence*“. Das sprechende Ich bezieht dieses Problem rückblickend auf sich selbst; es erscheint als überwunden durch seine Loslösung von den ‚ruhesuchenden Geistern‘ Schopenhauer und Wagner. Vgl. ebenfalls die sich in den „Schatten“ (363, 22) begeben wollenden „Müden“ (363, 20) in FW Vorspiel 46.

498, 13 *Ruhe*] In N V 7, 73 und M III 6, 2 hervorgehoben: „Ruhe“.

498, 15 *oder kriecht in eine Höhle*] Diese Alternative fehlt in N V 7, 74. Man mag sich an die zu Beginn des Dritten Buchs in FW 108 genannten „Höhlen“ erinnern fühlen, in denen man noch nach dem ‚Tod Gottes‘ „seinen Schatten zeigt“ (467, 7 f.) Vgl. auch die „sich in Höhlen“ verkriechenden ermüdeten „Philosophen“ im Fünften Buch: FW 359, 607, 6 f.

498, 16 *was*] M III 6, 2: „was“.

165.

Vom Glücke der Entsagenden.] Folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 ist noch in der ersten Person Singular gehalten und weist ein Beispiel für ‚(wieder)entdeckte‘ Genüsse auf: „Ich habe mir manche Dinge so gründlich und auf so lange Zeit hin versagt, daß ich zuletzt beim neuen Bekanntwerden damit immer meinte, ich hätte sie entdeckt, zb das Weintrinken.“ (N V 7, 189) Vgl. auch die etwas ausführlichere Aufzeichnung in M III 5, 14: „Ich habe mir manche Dinge so gründlich und auf so lange Zeit hin versagt, daß ich, beim zufälligen Wiederantreffen derselben, fast vermeinte, ich hätte sie entdeckt (zb. die Freundschaft die Musik das Weintrinken, die Unterhaltung)“. Das hier wie in der Druckfassung (wortidentisch schon die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 186) gemeinte ‚Glück der Entsagung‘ zielt also nicht auf ein ‚asketisches Ideal‘ im Sinne des Strebens „nach einer höheren Welt“ (400, 11), wie es im Ersten Buch FW 27 thematisierte, sondern auf die Wiederentdeckung eines Genusses. Folge-

richtig präzisiert der Text das ‚Glück des Entsagenden‘ denn auch ausdrücklich als ‚Glück des Entdeckenden‘. Zu diesem Glück vgl. Stegmaier 2011b, 212.

498, 21 *fast vermeinen, es entdeckt*] In Cb, 173 rot markiert: „fest vermeinen, es wieder entdeckt“.

498, 22 *welches Glück hat jeder Entdecker!*] Zum Entdecker-Motiv, das FW in beiden Ausgaben durchzieht, vgl. bspw. NK 530, 5 f. u. NK 636, 5–8.

498, 22–24 *Seien wir klüger, als die Schlangen, welche zu lange in der selben Sonne liegen.*] Schlangen begegnen auch in FW Vorspiel 8, FW Vorspiel 11 sowie gegen Ende des Dritten Buchs in FW 259. Das Motiv der reglos-träge in der Sonne liegenden Schlange kommt in FW zwar nur an dieser Stelle vor, wird aber bereits im Frühwerk von N. verwendet. So vergleicht UB II HL 4, KSA 1, 273, 13–17 den „innere[n] Prozess“ der modernen „Bildung“ mit „jener Schlange [...], die ganze Kaninchen verschluckt hat und sich dann still gefasst in die Sonne legt und alle Bewegungen ausser den nothwendigsten vermeidet“. Wenngleich ohne erwähnte Kaninchen im Leibe, repräsentieren auch die in der Sonne liegenden Schlangen in FW 165 auf ganz ähnliche Weise Unbeweglichkeit – und fungieren insofern als Gegenbild zu den vorher genannten glücklichen (Wieder-)Entdeckern. Obwohl die Schlangen nicht etwa in dunkle Höhlen kriechen, sondern in der hellen Sonne liegen, lässt sich dennoch ein Rückbezug zu den müden, ruhesuchenden Geistern aus FW 164 herstellen. Deutlich positiver gestaltet N. zur selben Zeit das Motiv der Schlange in der Sonne in Vorarbeiten zu Za; vgl. NL 1881, 11[196], KSA 9, 519, 18 f.: „Die Sonne der Erkenntniß steht wieder einmal im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte“; siehe auch NL 1882, 2[9], KSA 10, 45, 23 f.: „Und kündet mir doch ihr Thiere: Steht schon die Sonne im Mittag? Ringelt sich schon die Schlange welche Ewigkeit heißt?“ Zu Schlangen in N.s Bestiarium vgl. Pappas 2004 und Crowley 2004, 350–353; FW 165 wird ebd., 352 ohne Begründung als Belegstelle für „the need to shed often“ angegeben.

Dass Schlangen (im Frühjahr) gerne in der Sonne liegen, gehört schon im früheren 19. Jahrhundert zum ophiologischen Populärwissen; vgl. Lenz 1832, 8 f.: „Alle Schlangen lieben die Wärme, vorzüglich den Sonnenschein. [...] /9/ [...] Je weiter die Jahreszeit vorrückt, je wärmer die Sonne strahlt, je häufiger zeigen sie sich am Lichte des Tages, indem sie sich nach ihrer Weise vergnügen, ihrer Nahrung nachgehen, oder, was meist der Fall ist, ruhig daliegend am Strahl der Sonne sich erwärmen.“ Dass letzteres in FW 165 als ‚unkluges‘ Verhalten angesprochen wird, könnte darauf anspielen, dass Schlangen dann besonders leicht zu fangen seien, wie Lenz ebd., 9 zu berichten weiß: „Sie liegen dann, in süße Empfindung versenkt [...], meist so still, daß man sie ohne Weiteres ergreifen kann.“

166.

Immer in unserer Gesellschaft.] In der maschinenschriftlichen ‚Vorstufe‘ Mp XVIII 3, 34 fehlt noch der Titel sowie der ihn wiederholende Schlusssatz der Druckfassung: „Wir sind stets nur in unserer Gesellschaft.“ (498, 29) Die hier beschriebene Selbstbespiegelung des sprechenden Ich, das „in Natur und Geschichte“ nur interessant findet, „was meiner Art ist“ (498, 26 f.), „bestätigt“ „das perspectivische Gesetz der Empfindung“, das FW 162 unter dem Titel „Egoismus“ aufstellte (498, 2 f.). Das projektive Geschichtsverständnis, wie es das ‚egoistische‘ „ich“ in FW 166 für sich beansprucht, um es im generalisierenden Schlusssatz auf ein „Wir“ (498, 29) zu erweitern, erinnert überdies an die belehrenden – allerdings kritisch gemeinten – Worte, die Goethes Faust an seinen Famulus Wagner richtet: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, / Das ist im Grund der Herren eigner Geist, / In dem die Zeiten sich bespiegeln.“ (V. 577–579; Goethe 1876, 27) Kritisch formuliert N. aber auch in NL 1884, 26[374], KSA 11, 249, 22 f.: „Aus der Selbstbespiegelung des Geistes ist noch nichts Gutes gewachsen.“ Altman 2013, 141 will im Rückbezug auf die Lügenwarnung aus FW 157 nicht ganz an das in FW 166 verkündete Immer-in-unserer-Gesellschaft-Sein glauben: „There is probably a lie here as well: while we are always in our own company, we also belong to our time – we are not *only* in our company.“

167.

Misanthropie und Liebe.] Zur selben Thematik – Misanthropie infolge von (zuviel) Philanthropie – vgl. das folgende Nachlass-Notat: „Wer mit 40 Jahren nicht Misanthrop ist, der hat die Menschen nie geliebt“, pflegte Chamfort zu sagen.“ (NL 1881, 15[71], KSA 9, 658; Handschrift in M III 4, 124.) Als Quelle hierfür diente N. die auf den 4. Oktober 1856 datierte *Histoire de Chamfort* von P. J. Stahl (Pierre-Jules Hetzel) aus der Chamfort-Ausgabe, die sich unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. auch NK FW 95). Darin heißt es: „Le secret du caractère de Chamfort est tout entier dans ces mots qu’il répétait souvent, dit Roederer: ‚Tout homme qui, à quarante ans, n’est pas misanthrope, n’a jamais aimé les hommes.‘“ (Chamfort o. J. [1856], 32) – „Roederer sagt, das Geheimnis von Chamforts Charakter liege gänzlich in diesen Worten, die er oft wiederholte: ‚Jeder Mensch, der mit 40 Jahren kein Misanthrop ist, hat die Menschen nie geliebt.‘“ Zur metaphorischen Verdauungsproblematik in FW 167 passt insofern besonders gut die – ebenfalls in Anspielung auf Chamfort – empfohlene Dyspeptiker-Kur in FW Vorspiel 24; vgl. NK 358, 10. Wurde dort dem Titel-„Pessimisten“ verordnet, „[e]in fettes Krötchen zu verschlucken“

(358, 8), so rühren die ‚Verdauungsbeschwerden‘ des Menschenhassers aus Menschenliebe in FW 167 von seiner metaphorischen „Menschenfresserei“ her (499, 6). Vom fehlenden „Wolfshunger“ auf die bzw. zur Schwerverdaulichkeit der „Mitmenschen“ handelt aus Einsiedler-Perspektive im Fünften Buch FW 364 (612, 28–30). Dass zumindest närrische Menschen schwer verdaulich sind, gibt schon ein altes deutsches Sprichwort zu bedenken: „Es ist gut Narren fressen, aber böss zu verdawen.“ (Wander 1867–1880, 3, 900)

Möglicherweise stand Georg Brandes auch FW 167 vor Augen, als er N. selbst eine „Menschenliebe“ zusprach, „die nur darum so tief verabscheut, weil ihr das Bild einer höheren, tapfereren Menschheit vorschwebt“ (Brandes 1890, 82). Ausdrücklich auf N.s eigene „Abscheu gegen die Masse“ bezieht Choung 1980, 184, Anm. 44 den vorliegenden Abschnitt; Abbey 2000, 184, Anm. 77 betont motivische Querverbindungen zu Texten aus anderen Werken N.s, in denen Geselligkeit als Anthropophagie vorgestellt wird, darunter MA II WS 235 und M 482 (vgl. auch NK 612, 29 f.); Pollich 2020, 72 stellt FW 167 hingegen in eine Reihe von Texten N.s zum Konzept der Feindesliebe. Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Abschnitt ist in N V 7, 130 enthalten, die titellose, sonst aber gleichlautende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 250.

499, 6 f. *wer hiess dich auch Menschen zu verschlucken wie Austern, mein Prinz Hamlet?* Hamlet, der melancholische Prinz von Dänemark, Titelheld von Shakespeares neben *Romeo und Julia* wohl bekanntester Tragödie, taucht bei N. laut eKGWB zwischen 1866 und 1889 insgesamt in 27 Texteinheiten auf. NL 1881, 13[4], KSA 9, 618, 22–24 assoziiert ihn mit den „Aufzählungen des Schmerzes und Elends, wodurch sich der Pessimismus zurecht beweisen will“, und noch in NW Der Psycholog nimmt das Wort 3, KSA 6, 436, 7–9 wird Hamlet als Beispiel für „im Grunde zerbrochne unheilbare Herzen“ angeführt, die sich hinter der „Maske“ der „Narrheit“ verstecken. Im Brief an seine Schwester Elisabeth vom 11. 11. 1885 meldet sich N. selbst als „der hamletische Maulwurf aus Nizza“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 644, S. 108, Z. 3). Wer das Du ist, das in FW 167 als „mein Prinz Hamlet“ apostrophiert wird, bleibt unklar: Handelt es sich um eine Selbstanrede der Sprechinstanz?

Austern kommen im *Hamlet* zwar nicht vor. Dafür findet sich „an oyster-wench“ (Shakespeare o. J., 6, 24) in Shakespeares Drama *King Richard the Second*, das N. in einer englischsprachigen Shakespeare-Ausgabe besaß und immerhin (wenige Seiten vor der zitierten Stelle) mit einer Bleistiftnotiz versehen. Wieland übersetzte „oyster-wench“ in Shakespeare 1764, 37 als „Austern-Mensch“ (vgl. hierzu Itkonen 1971, 98). Darüber hinaus findet sich die gleichnishafte Rede von Austern im Zusammenhang mit dem *Hamlet*, wenngleich in anderer Hinsicht, schon in Carl Rohrbachs Buch über *Shakespeare's Hamlet*, wo die folgenden, an Rosenkranz gerichteten Worte Hamlets zitiert

und mit einer rezeptionskritischen Reflexion verknüpft werden: „Eine lose (schelmische) Rede schläft in dummen Ohren.“ Das Wort ist mir gar oft eingefallen, wenn ich Andere über den ganzen Hamlet, ich meine das Drama, urtheilen hörte, und merkte, wie deren Ohrmuscheln voll lagen von solchen ‚Schläfern‘, die darin ruhten, wie Austern in den Schalen und wie ihre Zunge nicht schmeckte, daß ‚Salz und Pfeffer in den Zeilen‘ sei.“ (Rohrbach 1859, 174) Kaufmann in Nietzsche 1974, 200, Anm. 40 verweist auf eine Hamlet-Stelle ohne Austern als Quelle für FW 167: „[M]an delights not me, no, nor woman neither“ (Shakespeare o. J., 11, 50) – „Ich habe keine Lust am Manne – und am Weibe auch nicht“ (Shakespeare 1853–1855, 4, 385). Zu ‚N. und Hamlet‘ siehe Holbrook 1997; zu Shakespeare vgl. auch NK FW 98.

168.

Von einem Kranken.] Motivisch knüpft vorliegender Dialog ohne die sonst oft bei N. übliche Kennzeichnung der Gesprächspartner als A. und B. (vgl. NK FW 33 u. Zittel 2016, 83) locker an den vorletzten Abschnitt FW 166 an, in dem das sprechende Ich sich selbst von allem, was es überhaupt zur Kenntnis nahm, gelobt und ermuntert fühlte. Nun aber erscheint die „Begierde, gelobt zu werden“ (499, 10 f.), gepaart mit der Unfähigkeit, Lob anzuerkennen, als Krankheit eines Dritten, über den sich die beiden Gesprächspartner unterhalten. Dabei tritt derjenige, dessen Redeanteile durch Anführungszeichen markiert sind und deutlich überwiegen, als genauer Seelenkenner dieses Lobeskranken auf.

499, 13 *Ja*] In Cb, 174 mit rotem Randstrich markiert: „So“.

499, 14–19 *Lobt ihn ein Freund, so klingt es ihm, als ob dieser sich selber lobe; lobt ihn ein Feind, so klingt es ihm, als ob dieser dafür gelobt werden wolle; lobt ihn endlich einer der Uebrigen – es sind gar nicht so Viele übrig, so berühmt ist er! – so beleidigt es ihn, dass man ihn nicht zum Freund oder Feind haben wolle*] In einer ‚Vorstufe‘ lautet der Passus noch: „Wenn mein Feind mich lobt, so höre ich heraus, daß er für sein Lob gelobt sein will; wenn ein Freund mich lobt, so höre ich nur dieß, daß er damit sich selber lobt“ sagte Timon von Athen.“ (N V 7, 21) N. variiert damit recht frei eine Stelle aus Shakespeares Stück *Timon of Athens*, das er sowohl in englischsprachiger Ausgabe als auch in der Schlegel/Tieck-Übersetzung besaß: „You may take my word, my lord; I know no man / Can justly praise, but what he does affect“ (Shakespeare o. J., 10, 282) – „Glaubt meinem Wort, mein Freund, ich weiß, man kann / Nur nach Verdienst das loben, was man liebt“ (Shakespeare 1853–1855, 8, 151). Vgl. auch

die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 12: „Lobt ihn ein ~~Freund~~, Feind, so klingt es ihm, als ob dieser gelobt werden wolle; lobt ihn ein Freund, so klingt es ihm als ob dieser sich selber lobe; lobt ihn endlich einer der Übrigen – es sind gar nicht so viele übrig, so berühmt ist er! – so beleidigt es ihn, daß man ihn nicht zum Feind oder Freund haben wolle“. Zur Kritik des Lobes siehe ebenfalls FW 190.

169.

Offene Feinde.] N V 5, 34 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt: „Bei aller Tapferkeit vor dem Feinde kann man ein Feigling und Narr ohne Entschlossenheit in allen übrigen Dingen sein: Napoleon über Murat (den er mit Ney ‚die tapfersten Männer[‘] nennt, die er gekannt hat).“ In einer weiteren ‚Vorstufe‘ (vgl. M III 5, 26 f.), der titellosen ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 186) sowie in der Druckfassung fällt Michel Ney (1769–1815), einer von Napoleons Marschällen, zugunsten der ausschließlichen Nennung von Joachim Murat (1767–1815) weg, der ebenfalls diesen hohen militärischen Rang bekleidete. Das zugrunde liegende Napoleon-Zitat stammt aus dem 1840 erschienenen Band *Napoleon’s Werke*. Unter dem Titel *Murat, König von Neapel* heißt es dort: „Befahl ich Murat, 4–5000 Mann in einer bestimmten Richtung anzugreifen und über den Haufen zu werfen, so war das die Sache eines Augenblicks; überließ ich ihn aber sich selbst, so war er ein Dummkopf ohne Urtheilsfähigkeit. Ich begreife nicht, wie ein so tapferer Mensch so feig sein konnte. Er war nur vor dem Feinde tapfer, da aber vielleicht der tapferste Mensch der Welt. Sein ungestümer Muth trug ihn in die Mitte der Gefahr, bedeckt mit Federn, die sich auf seinem Kopfe wie ein Kirchthurm erhoben, und mit Gold überladen. Es war ein Wunder, daß er entkam, so leicht war es, ihn an seiner Kleidung zu erkennen. Stets eine Zielscheibe für das Feuer aller Feinde haben selbst die Kosaken wegen seiner staunenden Tapferkeit ihn bewundert. Täglich hatte er einen Zweikampf mit ihnen und nie kehrte er zurück, ohne seinen Säbel mit ihrem Blute getränkt zu haben. Im Felde war er ein wahrer Paladin, dabei ein Don Quixote; nahm man ihn aber in das Cabinet, so war er ein Poltron ohne Urtheil und Entschlossenheit. Murat und Ney waren die beiden tapfersten Menschen, die ich je gekannt habe. Der Charakter Murat’s war aber edler, denn er war großmüthig und offen.“ (Bonaparte 1840, 247) Der Titel von FW 169 korrespondiert kontrastiv mit dem von FW 211: „Geheime Feinde“ (508, 2). Vgl. thematisch ähnlich schon M 299, KSA 3, 222, 21 f. („Anschein des Heroismus. – Sich mitten unter die Feinde werfen, kann das Merkmal der Feigheit sein.“) sowie die entsprechende ‚Vorstufe‘ in N V 5, 14.

Kaufmann 1982, 369 meint FW 169 entnehmen zu können, dass N. „nicht Napoleons Tapferkeit auf dem Schlachtfeld“ bewundert habe, „sondern, was er aus sich selbst gemacht hatte“; dabei geht es im vorliegenden Text weder um Napoleons eigene Tapferkeit noch um dessen ‚Selbsterziehung‘. Noch abwegiger erscheint die Charakterisierung Napoleons, die Choulet 2017, 621 aus FW 169 zu ziehen versucht: Napoleon bilde hier „un modèle de lucidité: conscient de la nécessité d’une bonne adversité, d’avoir des ennemis; cela contraint à se dépasser pour les affronter“ – „ein Muster an Klarheit: das Bewusstsein von der Notwendigkeit des guten Übels, Feinde zu haben; dies zwingt einen, über sich selbst hinauszuwachsen, um sich ihnen zu stellen“. Die These von N.s Text lautet ja vielmehr, dass sich durch „Tapferkeit vor dem Feinde“ auch und gerade ein „Feigling“ und „Wirrkopf“ (wie laut Napoleon Murat) auszeichnen könne (499, 22–24).

170.

Mit der Menge.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 192. Der Abschnitt porträtiert in der dritten Person Singular eine fiktive männliche, namenlose Figur (vgl. formal ähnlich FW 157), über die vorausgesagt wird, vom bisherigen „Lobredner“ der „Menge“ – der ‚Volksmasse‘ – in Zukunft zu ihrem „Gegner“ zu werden (500, 2f.). Die Sprechinstanz beansprucht zum einen, die persönliche Motivation dieses ‚Mengen-Lobs‘ aufseiten des Porträtierten zu durchschauen, nämlich seine „Faulheit“ (500, 4). Zum anderen scheint die Sprechinstanz aber auch die Menge besser zu verstehen, als er dies gegenwärtig noch tut, insofern die Menge keineswegs faul sei und Untätigkeit goutiere, sondern „immer vorwärts drängt“ (500, 6). Prognostiziert wird ein Erkenntnisfortschritt des „Er“ (500, 2), der im Begreifen dieses Sachverhalts gründet und den Mengen-Lobredner zum Mengen-Gegner werden lässt – bei gleichbleibender Trägheit seines Charakters.

Die Rastlosigkeit der modernen Gesellschaft hatte bereits FW 6 zum Gegenstand gemacht, um sie der alten, gedankenreichen (oder zumindest das Denken würdevoll inszenierenden) Muße entgegenzusetzen. Dass das Er in FW 170 „so gern stehen[bleibt]“ (500, 8), wie es am Schluss des Abschnitts heißt, bedeutet allerdings keinesfalls, dass es sich um einen oft in Gedanken innehaltenden „weisen Mann alten Stils“ handelt (378, 8), wie er in FW 6 geschildert wurde. Zum mußfeindlichen Tätigkeitsideal der Amerikaner und ‚amerikanisierten‘ Europäer während des späten 19. Jahrhunderts vgl. im Vierten Buch FW 329. Dafür, dass Faulheit – nicht Muße – mit arbeitsamer Tätigkeit sehr wohl einzuhergehen vermag, argumentieren wiederum zwei Abschnitte aus N.s erster ‚freigeistiger‘ Schrift: MA I 283 u. 286.

171.

Ruhm.] Titellose, aber sonst schon wortgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 118. Das Thema der „Menge“ bzw. des Verhältnisses von Einzelem und Menge aus dem vorangehenden Abschnitt wird in FW 171 wieder aufgegriffen, insofern der titelgebende Ruhm als Haltung „Vieler gegen Einen“ erscheint, die auf dem ‚Schamlos-Werden‘ von „Dankbarkeit“ beruhe (500, 10). Zur kritischen Reflexion des Ruhmes, der bei N. insgesamt ambivalent besetzt ist, vgl. auch FW Vorspiel 43 und FW 30. Als Beleg dafür, dass „Nietzsche would not unilaterally praise gratitude“, dient FW 171 für Markotic 2013, 87.

172.

Der Geschmacks-Verderber.] Die Pointe, auf die der kurze Dialog zielsicher zusteuert, besteht darin, dass Gesprächspartner B. den von A. referierten allseitigen Vorwurf, er sei „ein Geschmacks-Verderber“ (500, 13 f.), nicht nur als ‚parteiliches‘ Urteil ausweist, sondern gerade auf seine Kritik an *jeder* „Partei“ zurückführt. Denn statt den „Geschmack“ im allgemeinen (ästhetischen) Sinn, verderbe B., wie er selbst sagt, nur „Jedermann den Geschmack an seiner Partei“ (500, 15 f.), was seinen buchstäblich überparteilichen Standpunkt markiert. „Partei“ ist hier nicht ausschließlich in der heute üblichen politischen Bedeutung zu verstehen, sondern allgemeiner: „eine gesamtheit gleichgesinnter personen und die von ihnen vertretene richtung in religiösen, politischen, socialen oder wissenschaftlichen dingen im gegensatze zu anders gesinnten und im kampf mit denselben“ (Grimm 1854–1971, 13, 1467). Dass sich das von B. Gesagte freilich auch in Sonderheit auf politische Parteien übertragen lässt, liegt in Bezug auf den übernächsten Abschnitt FW 174 nahe. „Politiker aller Parteien“ (384, 2) wurden bereits in FW 12 erwähnt. Zum „Geschmack“ in FW bzw. bei N. allgemein vgl. NK FW Vorspiel 57.

Als einen „wahre[n] Aufrührer“ charakterisiert Ibbeken 2008, 37 den Dialogpartner B. in FW 172, „weil er jeden irre macht am Gefüge seiner Meinungen und Überzeugungen“ und es ihm „gelingt, durch Verunsicherung andere zum Perspektivenwechsel zu verführen.“ Zittel 2016, 87 zitiert FW 172 zusammen mit drei weiteren Kurzdialogen aus FW III (FW 190, FW 255 und FW 262), um hieran „ein Hauptprinzip von Nietzsches Dialogtechnik“ herauszustellen, das er als „Anti-Eristik“ bezeichnet: „Die Taktik eines der Sprecher [im vorliegenden Fall wäre das B.] besteht darin, sich auf die individuellen Stärken des Gegners genau einzustellen, das Argument zuzugeben, aufzunehmen und den Partner ins Leere laufen zu lassen.“ Dagegen ließe sich freilich fragen, ob es

nicht vielmehr gerade um eine ‚individuelle Stärkung‘ des Dialogpartners in dem Sinne geht, dass das Gespräch auf eine subtilere Reflexionsebene gehoben und letzterer (und ggf. mit ihm der Leser) dadurch zum Überdenken des eigenen Standpunkts animiert werden soll, wie schon Ibbeken andeutet.

Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 61, die dem Redepart B.s zugrunde liegt: „Ich verderbe Jedem den Geschmack an seiner Partei ‘zu der [er] begeistert gehalten hat’ – ich bin ein Geschmacksverderber.“

500, 14 – *so sagt man überall*] Nachträglich in die titellose ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 212).

173.

Tief sein und tief scheinen.] Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ zu diesem Text findet sich in N V 7, 73 (zwischen Entwürfen zu den thematisch verwandten Abschnitten FW 158 und FW 256): „Wer ‘sich’ {T/t}ief{e} hat ‘weiß’, bemüht sich um Klarheit, wer ‘der Menge’ tief scheinen will, ‘bemüht sich’ um Dunkelheit. Denn die Menge hält alles für tief, dessen Grund sie nicht sehen kann: ~~die Menge ist ‘sie ist so’ furchtsam’, ‘und wasserscheu’~~ und geht nicht ‘ungern’ gern ins Wasser!“ Auf Montaignes *Essais* als mögliche Quelle für FW 173 hat bereits Vivarelli 1998, 28 hingewiesen. Darin konnte N. folgende poetologische Passage vorfinden, in der Montaigne ironisch aus Leserperspektive konstatiert, dass schriftstellerische „Dunkelheit“ den Anschein der „Tiefsinnigkeit“ erwecke: „Kann ich die Aufmerksamkeit des Lesers durch die Wichtigkeit der Sache nicht erhalten: gut, es ist doch allezeit etwas, wenn ich sie durch meine Verwirrung erhalte. Ganz wohl: aber es wird ihn hernach gereuen, die Zeit damit zu gebracht [zu] haben. Ohne Zweifel: indessen hat er sie doch allezeit damit zugebracht. Ferner giebt es gewisse Gemüther, bey welchen die Verständlichkeit Verachtung veranlaßt. Diese werden mich desto höher schätzen, wenn sie nicht wissen, was ich sage; und aus der Dunkelheit auf meine Tiefsinnigkeit schließen [sic]. Doch, die Wahrheit zu sagen, ich hasse die Dunkelheit sehr, und würde sie vermeiden, wenn ich mich vermeiden könnte.“ (Montaigne 1753–1754, 3, 203)

Die in N.s Text erfolgende Zusammen- bzw. Gegenüberstellung von echter Tiefe und „Klarheit“ (500, 19) auf der einen Seite sowie falscher Tiefe und „Dunkelheit“ (500, 20) auf der anderen Seite findet sich überdies bis in die Einzelheiten der „Wasser“-Metaphorik (500, 22) hinein bereits bei Schopenhauer vorgeprägt, über den N. in NL 1873, 28[6], KSA 7, 618, 12 und NL 1874, 35[11], KSA 7, 811, 10 schreibt, sein Denken habe „die helle Tiefe des Sees“. Vgl. Schopenhauers Ausführungen in seiner überarbeiteten Dissertationsschrift *Ueber*

die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: „Ueberhaupt wird der ächte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen, und stets bestrebt seyn, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem Schweizer See, der, durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. *La clarté est la bonne foi des philosophes* hat Vauvenargues gesagt. Der unächte hingegen [Schopenhauer führt im Folgenden Schelling an] wird zwar keineswegs, nach Talleyrand's Maxime, durch die Worte seine Gedanken [vgl. die Talleyrand fälschlich zugeschriebene Sentenz: „La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée“ (Barère 1844, 447) – „Die Sprache ist dem Menschen gegeben, um seine Gedanken zu verbergen“ (Büchmann 1882, 347)], wohl aber seinen Mangel daran zu verbergen suchen, und wird die aus eigener Unklarheit des Denkens erwachsende /4/ Unverständlichkeit seiner Philosopheme dem Leser ins Gewissen schieben.“ (Schopenhauer 1873–1874, 1, 3 f.) In FW 173 wird dieses Sichverbergen der Flachheit eines Denkers als Selbstdarstellungsstrategie auf die Furchtsamkeit der „Menge“ bezogen (500, 20), die sich nicht „in's Wasser“ traut (500, 22), wenn sie den Grund nicht sieht. Damit wird der Menge jetzt nicht mehr rastloses Vorwärtstreben wie in FW 170 attestiert, sondern eine Denkfeigheit, die sie am Entlarven von Flachdenkern hindert.

Als echten Tiefdenker präsentiert sich im Fünften Buch das sprechende Wir in FW 378 – „denn wir sind tief“ (631, 26 f.) – ebenso wie das in FW 381 sprechende Ich, das dafür sogar die Wasser-Metaphorik wieder heranzieht (vgl. 634, 15–20). Dass „namentlich für Deutsche [...] Unklarheit als ‚Tiefe‘“ gelte, formuliert N. zwischenzeitlich unter expliziter Erwähnung Richard Wagners in KGW IX 4, W I 5, 35, 31 (NL 1885, 41[2], KSA 11, 674, 8 f.) Zur „Korrelation zwischen Tiefe und Klarheit“ in FW 173 vgl. Löw 1984, 189. Zimmerli 1999, 256 zitiert den ganzen Abschnitt, um N. selbst als einen glasklaren Tiefdenker zu profilieren, dessen Gedanken sich durch „*soundness and profoundness*“ sowie „*their complex but consistent clarity*“ auszeichnen.

500, 21 sie nicht] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „sie – sie! – nicht“ (M III 6, 2).

174.

Abseits.] Eine ‚Vorstufe‘ in M III 1, 13 kommt der Druckfassung bereits sehr nahe. Der Abschnitt gibt ein Beispiel dafür, inwiefern jemand – wie Dialogpartner B. aus FW 172 – parteilos, überparteilich in dem Sinne sein kann, dass er ‚abseits‘ aller gängigen politischen Meinungen steht. Das in FW 170 angeschlagene und in den nachfolgenden Texten fortgesetzte Thema der „Menge“ klingt

auch hier wieder an, insofern der ‚Abseitige‘ im zu kommentierenden Abschnitt von den „Vielen“ (500, 26) bzw. der „Heerde“ (501, 2 u. 4) als Feind angesehen wird. Baeumler 1930, 330 f. identifiziert den ‚Abseitigen‘ mit N. und dreht das Feindschaftsverhältnis um, indem er in FW 174 „Worte der schneidendsten Kritik“ am „liberalen Kulturstaat“ zu erkennen wähnte, wie sie in N.s späterem Schaffen dann – genannt werden FW 377 und JGB im Ganzen – „ihre letzte, reifste Formulierung“ gefunden hätten. Zur Zerstörung der „Illusion einer Wahl- und Meinungsfreiheit“ in FW 174 vgl. Marti 1993, 200. Higgins 2000, 77 macht hinsichtlich der über den Herdenbegriff hergestellten „association of voting with cattle“ auf eine Verbindung zu FW 368 aus dem Fünften Buch aufmerksam, wo der Ausdruck „Stimmvieh“ (618, 10) fällt. Dass „Nietzsche rejects ‚Parliamentarianism‘“, konstatiert Dombowsky 2004, 93 unter Berufung auf den vorliegenden Text; die affirmative Deutung von Froese 2006, 166 geht noch einen Schritt weiter: „Nietzsche saw what many liberal thinkers in the West still refuse to see: [...] liberal democracy is a chimera because individuals do not thereby shape their own future but are tricked into believing that they do“. Über eine liberaldemokratische Irreführung von Individuen mit eigenen Zukunftsplänen ist in FW 174 freilich nichts zu lesen; verführerisch sei der Parlamentarismus gerade nur für die „Vielen“, die lediglich „individuell scheinen“ (500, 27) wollen.

500, 24–26 *Der Parlamentarismus, das heisst die öffentliche Erlaubniss, zwischen fünf politischen Grundmeinungen wählen zu dürfen*] Obwohl es im deutschen Kaiserreich zahlreiche (Splitter-)Parteien gab, waren fünf politische Lager maßgeblich: Sozialdemokraten, Linksliberale, katholisches Zentrum, Nationalliberale und Konservative. Zum deutschen Fünf-Parteien-System im Kaiserreich vgl. Lösche 1994, 39–64. Dafür, dass der Parlamentarismus generell zu einem Fünf-Parteien-System neigt, argumentiert mit Blick auf die Glorious Revolution und die Französische Revolution Beyme 1984, 312 f.

501, 1–5 *Zuletzt aber ist es gleichgültig, ob der Heerde Eine Meinung befohlen oder fünf Meinungen gestattet sind. – Wer von den fünf öffentlichen Meinungen abweicht und bei Seite tritt, hat immer die ganze Heerde gegen sich.*] Indem die parlamentarische Wahlfreiheit zur bloßen Scheinfreiheit erklärt wird, nivelliert die Sprechinstanz letztlich die Unterschiede zur Diktatur: Parlamentarismus ist damit Diktatur der Öffentlichkeit, Diktatur der „Heerde“, unter der der Abweichende, Abseitige leidet. Vgl. schon den in FW 23 aufgespannten Gegensatz zwischen den „Individuen“ als „wahren An- und Für-sich’s“ und den „Heerden-Menschen“ (397, 21–23). Dominierten allerdings in den dort (positiv) beschriebenen „Zeiten der Corruption“ (396, 16) die Individuen, so im Fünf-Parteien-Parlamentarismus von FW 174 hingegen die Herde (vgl. hierzu auch

NK 369, 10 f. und NK FW 116). Die behauptete Gleichgültigkeit der befohlenen und erlaubten Meinungen weist eine gewisse Nähe zu folgenden Versen aus Puschkins Gedicht *Aus Pindemonte* (1836) auf: „Vom Zaren abzuhängen oder von Proleten / – Ist das nicht völlig gleich?“ (Puschkin 2011, 82)

175.

Von der Beredtsamkeit.] „Beredtsamkeit“, nach Pierer 1875–1879, 3, 194 „die Befähigung, auf den Willen u. auf das Gemüthsleben anderer Menschen durch die Schrift u. besonders durch das lebendige Wort bestimmend einzuwirken“, ist hier metaphorisch zu verstehen: als Rhetorik des „Trommelwirbel[s]“ (501, 8), der wiederum für militärische Macht steht. Die darauf folgende temporale Einschränkung – „so lange die Könige [...] immer noch“ (501, 8–10) – deutet freilich schon auf den zunehmenden Machtverlust der oberbefehlshabenden europäischen Monarchen hin, wie ihn der folgende Abschnitt FW 176 sogleich in ironischem Mitleidston diagnostiziert. Higgins 2000, 33 liest FW 175 als poetologische Reflexion auf „rhythms [as] tactical weapons“; ähnlich stellt Günther 2008, 96 die erste Hälfte von FW 175 rhythmustheoretischen Überlegungen zu N.s „Wertschätzung des Militärischen“ als Motto voran. Vgl. die titellose, sonst schon im Wortlaut identische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 204. Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 4, 128 f.; hier wurde der der „Trommelwirbel“ in einer gestrichenen Variante noch mit „unseren Parlamenten“ verknüpft.

176.

Mitleiden.] Mit dem in der Überschrift genannten Mitleid ist das offensichtlich ironische Verhältnis der Sprechinstanz zu den „armen regierenden Fürsten“ benannt, deren angestammte „Rechte“ in der Moderne eine antiklimaktische Transformation über bloße „Ansprüche“ bis „bald“ hin zu kraftlosen „Anmaassungen“ durchlaufen (501, 12–14). Diesem Niedergang der Monarchie steht FW 176 genauso distanziert gegenüber wie FW 174 dem korrespondierenden Aufstieg des „Parlamentarismus“ (500, 24). Dass N. „die Herrschernaturen wahrhaftig nicht wegen der Sache des Staates“ gepriesen habe, erklärt im Ausgang von FW 176 Landauer 1992, 311 (Text von 1901). Auf „Nietzsches Kritik an der Aristokratie seiner Zeit“, die „durchaus mit seiner allgemeinen Verherrlichung der geistigen aristokratischen Ideale vereinbar“ sei und „das Unpolitische“ seines Denkens beweise, führt Kunas 1982a, 64 den Abschnitt zurück. Vgl. die ‚Vorstufen‘ in N V 7, 33 f.

501, 13 *all*] M III 6, 106: „alle“.

501, 14 *bald*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „jetzt“ (M III 6, 106).

501, 16–19 *Wahrhaftig, ein Oberceremonienmeister der modernen Welt würde wenig Ceremonien mit ihnen machen; vielleicht würde er decretiren: „les souverains rangent aux parvenus“.*] Der französische Satz, der erst im Korrekturbogen mit Anführungszeichen versehen wurde (vgl. Cb, 176), lautet in der Übersetzung von Reschke 1990a, 321: „Die Könige sind nicht besser als die Emporkömmlinge.“ In der Übersetzung von Pütz 1994b, 340 (138): „Die Herrscher werden unter die Emporkömmlinge eingereiht.“ Die ‚Vorstufe‘ aus N V 7, 34 nennt statt des „Oberceremonienmeister[s] der modernen Welt“ eine konkrete historische Person als ‚Urheber‘ des hypothetischen Zitats, das hier noch etwas ausführlicher ausfällt: „Ich glaube, Talleyrand würde sich darüber so ausdrücken, wenn er jetzt wiederkäme: les souverains rangent aux parvenus; il y a partout trop d’arrivés en tout genre.“ Der Nachsatz heißt übersetzt: „es gibt überall zu viele Emporkömmlinge jeglicher Art.“ Dass die ‚Vorstufe‘ dies dem berühmten französischen Minister und Botschafter Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (1754–1838) spekulativ in den Mund legt, passt gut zu der ihm im 19. Jahrhundert verschiedentlich attestierten nostalgischen Verklärung des Ancien Régime. Hippolyte Taine überliefert von ihm folgenden Ausspruch: „Qui n’a pas vécu avant 1789 [...] ne connaît pas la douceur de vivre.“ (Taine 1876, 163) – „Wer nicht vor 1789 gelebt hat [...], kennt nicht die Wonne des Lebens.“ (Taine 1877, 124) Dabei war Talleyrand jedoch opportunistisch genug, um auch während der Französischen Revolution und unter Napoleon als Außenminister tätig zu sein, bevor er sich nach dem Ende von dessen Kaiserreich der Wiederherstellung der Bourbonenmonarchie verschrieb und die Interessen des Kriegsverlierers Frankreich auf dem Wiener Kongress 1814/15 sehr erfolgreich vertrat.

501, 17 *Ceremonien*] M III 6, 106: „Ceremonie“. Vgl. Petri 1861, 156: „die Feierlichkeit, der Feier- oder Höflichkeitsbrauch“.

177.

Zum „Erziehungswesen“.] Mit dem in distanzierenden Anführungszeichen stehenden „Erziehungswesen“, der Pädagogik, beschäftigen sich vor allem frühere Texte N.s aus den 1870er Jahren, und zwar mit reformierender Stoßrichtung. Bereits in einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1870 notiert er: „Das neue Erziehungswesen der Freigeister.“ (NL 1870/71, 5[24], KSA 7, 98, 6) Und im Brief an Paul Deussen vom 02.07.1871 schreibt N., er habe „an die durchgreifendsten Reformen des Erziehungswesens gedacht“ (KSB 3/

KGB II 1, Nr. 142, S. 206, Z. 9 f.). Zeugnis davon legen auch seine Vorträge von 1872 *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (ZB) sowie UB III SE ab. FW 177 stellt dagegen keine „Umwälzung des Erziehungswesens“ (KSA 1, 404, 6) mehr in Aussicht, sondern begnügt sich damit, den Mangel „ein[es] grosse[n] Erziehungsmittel[s]“ für den „höheren Menschen“ in „Deutschland“ zu benennen, nämlich „das Gelächter höherer Menschen“ (501, 21–23) – aber nicht etwa, weil es in Deutschland keine „höheren Menschen“ gebe, sondern eben ‚nur‘ keine lachenden. Zu den „höheren Menschen“, die in FW – wie überhaupt bei N. seit der ‚mittleren‘ Schaffensphase – häufiger erwähnt werden, vgl. NK FW Vorspiel 60; zum Ideal eines „mit der Weisheit verbündet[en]“ möglich-zukünftigen „Lachen[s]“, das unter der Formel „fröhliche Wissenschaft“ gedacht wird, vgl. FW 1, 370, 23–25. Zum Zusammenhang von Lachen und Lernen in FW 177 vgl. Markotic 2010, 169 und Alfano 2019b, 231. Allgemein zu N.s problematischem Verhältnis zu den Deutschen, die auch im folgenden Abschnitt aufs Korn genommen werden, vgl. Rupschus 2013. Die titellose, sonst aber schon wortidentische ‚Reinschrift‘ zu FW 177 findet sich in M III 6, 222. Vgl. auch bereits NL 1880, 6[337], KSA 9, 282, 13–16 (Handschrift in N V 4, 102), wo festgestellt wird, dass „in Deutschland [...] das Lachen der geistreichen Leute“ nicht zu hören sei, weil hier „Zuch t fehlt“.

501, 23 *Menschen*;] In Cb, 177 korrigiert aus: „Menschen:“.

178.

Zur moralischen Aufklärung.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 65: „In Bezug auf die Deutschen ist es wohl eine Aufgabe, ihnen den Mephistopheles auszu-reden: und den Faust dazu.“ Die titellose, sonst schon mit der Druckfassung wortidentische ‚Reinschrift‘ steht in M III 6, 54. Wenn Goethes Dramenfiguren Faust und Mephistopheles im vorliegenden Text als „moralische Vorurtheile“ (501, 27) bezeichnet werden, so handelt es sich nicht zuletzt um eine Allusion auf den Untertitel der FW-Vorgängerschrift M: „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ (vgl. hierzu NK 3/1, S. 19–21). Dass es die „Deutschen“ (501, 26) seien, die von diesen Vorurteilen beherrscht werden und darüber ‚aufgeklärt‘ werden müssen, verweist wiederum auf die zeitgenössische nationalistische *Faust*-Deutung, wie N. sie etwa aus David Friedrich Strauß’ *Der alte und der neue Glaube* bekannt war. Strauß bezeichnet darin den *Faust* als „unser deutsches Centralgedicht, erwachsen aus der innersten Eigenthümlichkeit des germanischen Geistes, der großartigste und gelungenste Versuch, das Welt- und Lebensräthsel poetisch zu lösen, eine Dichtung, deren gleichen

an Tiefsinn und Ideenfülle, zu den naiv-lebensvollsten Bildern ausgestaltet, keine andre Nation aufzuweisen hat“ (Strauß 1872, 308).

Mehrere Texte aus der Feder des ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. attackieren die hergebrachte Interpretation des *Faust* als ‚Erkenntnisdrama‘, die in Strauß’ Rede vom „Welt- und Lebensrättsel“ anklingt und gegen die FW 178 Stellung bezieht, indem die beiden Hauptfiguren Faust und Mephistopheles als „zwei moralische Vorurtheile gegen den Werth der Erkenntniss“ (501, 27 f.) apostrophiert werden. In einer nachgelassenen Aufzeichnung aus der Erscheinungszeit der Erstausgabe von FW schreibt N.: „Faust, die Tragödie der Erkenntniß? Wirklich? Ich lache über Faust.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 102, 22 f.) Und ein anderes Notat aus dem Herbst 1885 urteilt: „Wie wird sich später einmal Goethe ausnehmen! wie / unsicher, wie schwimmend! Und sein ‚Faust‘ – welches / zufällige u. zeitliche, u wenig nothwendige ‚u dauerhafte Problem!‘ Phänomen! / Eine Entartung des Erkennenden, ein Kranker, nichts mehr! / Keineswegs die Tragödie des Erkennenden selber! Auch ‚Nicht einmal die / kein ‚des‘ ‚freier Geist‘ es“.“ (KGW IX 2, N VII 2, 141, 2–12 = NL 1885/86, 1[63], KSA 12, 26, 25–27, 3) Siehe auch NK 444, 15–17. Zur Auseinandersetzung mit Goethes *Faust* im Schaffen N.s seit dem Frühwerk vgl. Grätz 2019, die hinsichtlich der Erkenntnis-Thematik festhält: „Die Einschätzung von Faust als Erkennendem bzw. nach Erkenntnis Strebendem unterliegt in Nietzsches Schriften einem grundlegenden Wandel, wobei Ton und Wertungen gänzlich ins Negative umschlagen.“ (Ebd., 250) Schacht 2015, 102 stellt eine Verbindung zwischen dem Umerziehungsprogramm in FW 178 und der „Menschenkenntniss“ (515, 2) in FW 246 her.

179.

Gedanken.] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht unter der Sentenz noch der Beginn eines weiteren Satzes, in dem sich der Sprecher als Denkender persönlich gegenüber einem Adressatenkreis zu positionieren anhebt: „~~Ihr laßt einen Gedanken an~~“ (M III 6, 240). Die Nachrangigkeit, ja Minderwertigkeit des Denkens gegenüber dem Empfinden, als dessen „dunkler, leerer, einfacher“ „Schatten“ (502, 2 f.) ersteres tituliert wird, weist zurück auf die allgemeineren Überlegungen zur ‚Unkräftigkeit‘ des Bewusstseins in FW 11. Zwar noch nicht im speziellen Bezug auf die Empfindung wurde das – sprachgebundene – Denken überdies schon in MA II WS 11, KSA 2, 547, 10–12, ähnlich wie im hier zu kommentierenden Text, als Vereinfachungsvorgang charakterisiert: „Durch Worte und Begriffe werden wir jetzt noch fortwährend verführt, die Dinge uns einfacher zu denken, als sie sind“. Vor diesem Hintergrund erhellt auch die ironische Definition des „Denker[s]“ in FW 189, wonach ein solcher sich darauf

verstehe, „die Dinge einfacher zu nehmen, als sie sind“ (504, 2f.). Vgl. auch die Nachlass-Aufzeichnung NL 1880, 6[304], KSA 9, 276, 7–9, die auf das Verhältnis von Denken, Sprache und Empfinden eingeht und, zumal hinsichtlich der Schatten-Metaphorik, als Vorarbeit zu FW 179 in Betracht kommt: „Man kann seine Gedanken nicht wiedergeben in Worten, sie sind zu schattenhaft schnell hinter den Empfindungen zu(rück).“ Mit dem Anfang dieses Notats fast wortidentisch ist die Sentenz FW 244 (‚Reinschrift‘ ebenfalls in M III 6, 240), die insofern eng mit FW 179 zusammenhängt. Während hier für Nishigami 1993, 127 „ausschließlich von der wissenschaftlichen und rationalen Sprache die Rede“ ist, der die „metaphorische Sprache“ überlegen sei, zieht Thüring 1994b, 64 aus FW 179 das generelle Fazit, dass „Gedanken [...] lediglich als Gleichnisse Geltung beanspruchen“ können. Zu dem vergleichsweise oft zitierten Abschnitt vgl. u. a. auch Thiele 1990, 55, Ronen 2002, 23, Strobel 2000, 53, Angier 2006, 15 und Brown 2006, 115.

180.

Die gute Zeit der freien Geister.] Folgendes Notat führt KSA 14, 260 als Vorarbeit an: „die Existenz der Kirche giebt den Freigeistern noch Freiheit vor der Wissenschaft NB jetzt noch!“ (NL 1880/81, 8[79], KSA 9, 399) Titellos, sonst schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 228. Dass es mit der Freiheit der „freien Geister“ gegenüber der Wissenschaft bald vorbei sein könnte, wenn nämlich die Kirche nicht mehr „steht“ (502, 8), legt die Druckfassung ebenso wie jenes Nachlass-Notat nahe. Aus dem Blickwinkel von FW 180 wäre das in den Kirchen angestimmte „Requiem aeternam deo“ (482, 4) des tollen Menschen aus FW 125 der Freigeisterei zumindest in dieser Hinsicht durchaus abträglich. Dafür, dass auch die moderne Wissenschaft noch auf dem alten Gottesglauben beruht, argumentiert in verwandter Weise der zweite Abschnitt des Fünften Buchs FW 344 (vgl. 577, 1–18). Zum Begriffskomplex des ‚freien Geistes‘ bzw. des ‚Freigeistes‘ im Kontext von FW vgl. ÜK 5. Zum Wissenschaftsverhältnis der freien Geister in FW 180 vgl. Zimmer 2016, 163 und Bamford 2019, 74.

181.

Folgen und Vorangehen.] Der kurze, aber vertrackte Dialog besteht aus Rede (Dialogpartner A.) und Gegenrede (Dialogpartner B.). A. schildert offenbar einen konkreten Fall, der das Verhältnis zweier Personen betrifft, die

schicksalhaft aneinander gebunden erscheinen: Wohin der Eine geht, folgt ihm der Andere nach, der allerdings, worüber sich A. wundert, „nach seiner Tugend und seinem Geiste“ (502, 13) über dem Vorangehenden stehe. Während A. hierin einen zumindest latenten Widerspruch sieht, hält B. dies vielmehr für einen (nur verkannten) Regelfall und führt die von A. angesprochene Verwunderung auf eine äußerliche, gleichsam exoterische Perspektive zurück. Indem er sagt: „Das ist für die Anderen geredet; nicht für mich, nicht für uns!“ (502, 14 f.), grenzt er nicht nur sich selbst und A. von der Gruppe der „Anderen“ ab, sondern er deutet so zugleich an, dass die beiden Gesprächspartner zu den von A. genannten Höherstehenden, aber Immer-Folgenden gehören. „Das ist für die Anderen geredet“ heißt demnach: für die „Anderen“ (502, 13), welche zwar „immer vorangehen“ (502, 11), jedoch moralisch wie intellektuell den ihnen Folgenden unterlegen seien.

Indes liegt auch eine Lesart nahe, die den Dialog als performativen, selbst-reflexiven Text versteht und dabei das Sprechhandeln von B. in einen gewissen Widerspruch zum Aussagegehalt treten lässt: B. behauptet zwar, zusammen mit A. zu jenen nachfolgenden Überlegenen zu gehören, die von den vorangehenden „Anderen“ abzugrenzen seien; sein eigener Redebeitrag folgt dabei aber auf den vorangehenden von A. und erhebt Anspruch auf eine überlegene Deutung des geschilderten Fallbeispiels, das somit gerade – ohne dass A. davon wüsste – das Verhältnis von A. und B. beschreiben könnte. Die Regel gälte dann auch für diesen Fall/Text (sowie vielleicht für andere Dialoge aus N.s Feder) und wiese mithin eine poetologische Dimension auf. Den performativen Widerspruch in FW 181 beobachtet auch Zittel 2016, 88: „In diesem Falle folgt B also nicht A – formal zugleich aber doch. [...] B's zweite Regel folgt der ersten, geht dieser aber logisch voraus, denn sie fügt als weitere Bedingung die Sprechaktsituation hinzu.“ Vgl. auch den Dialog FW 255 über das Verhältnis von ‚Vor- und Nachmachen‘.

502, 12 *führt*] In der titellosen Reinschrift korrigiert aus: „stellt“ (M III 6, 274).

502, 15 *Fit secundum regulam.*] Deutsche Übersetzung: „Es geschieht gemäß der Regel.“ Was nach den Worten des Dialogpartners B. als Regel erkannt werden soll, ist der zuvor von A. beschriebene Fall, dass der Nachfolgende dem Vorangehenden an „Tugend“ und „Geist[]“ (502, 13) überlegen sei.

182.

In der Einsamkeit.] Dass sich nicht nur Einsame scheuen, „zu laut“ (502, 18) zu sprechen, sondern diese Scheu generell für jeden ratsam sei, der „feine

Sachen zu denken“ (509, 6 f.) hat, ließe sich von FW 216 aus ergänzen. Dass es sich um eine stilistische Selbstpositionierung N.s gegenüber dem ‚lauten‘ Richard Wagner handle, führt Vivarelli 1998, 42 aus. Zur Einsamkeit vgl. auch FW 309; speziell zur Einsamkeit in FW 182 siehe Staten 1990, 34, Thiele 1990, 178 f., Mandel 1998, 128 und Verkerk 2019, 104. Vom Wortlaut der Druckfassung weicht die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 168 wie folgt ab: „Man spricht nicht zu laut und man schreibt nicht zu laut, wenn man allein lebt: man fürchtet den hohlen Widerhall – die Kritik der Nymphe Echo.“

502, 18 *man schreibt auch nicht zu laut*] Vgl. die Unterscheidung zwischen „Einfachheit des Stils“ (511, 5) und ‚stilistischer Emphase‘ in FW 226.

502, 19 *hohlen*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 192 wie in M III 4, 168 unterstrichen.

502, 19 f. *die Kritik der Nymphe Echo*] Die auf dem Helikon lebende Bergnymphe (Oreade) Echo gilt in der antiken Mythologie als Tochter der Gaia. Zur Strafe dafür, dass Echo im Auftrag von Zeus Hera mit Geschichtenerzählen ablenkte, während Zeus sie betrog, schränkte Hera Echos Sprachfähigkeit so ein, dass sie fortan nur noch die jeweils zuletzt zu ihr gesprochenen Worte zu wiederholen vermochte. Das akustische Phänomen des Echos wurde durch verschiedene Geschichten ‚erklärt‘; am bekanntesten ist die in Ovids *Metamorphosen* (III, 339–510; Ovid 1853–1867, 1, 187–196) erzählte Geschichte von Echo und Narziss, den die Nymphe liebte, dem sie jedoch wegen ihrer fehlenden Stimme ihre Liebe nicht gestehen konnte. Als sie den schönen Jüngling bei einer Begegnung im Wald schließlich umarmen wollte und er sie verschmähte, zog sie sich vor Liebeskummer in eine einsame Höhle zurück, wo sie derart verkümmerte, dass nur noch ihre Stimme übrigblieb. Wenn in FW 182 von der „Kritik der Nymphe Echo“ die Rede ist, so handelt es sich, passend zum Einsamkeitsthema des Abschnitts, um Selbstkritik. Das Verhältnis ‚Echo – Narziss‘ ist hier *ex negativo* noch präsent: Der in diesem Text thematisierte Einsame, der sein kritisches Echo fürchtet, läuft offenbar nicht Gefahr, dem Narzissmus zu verfallen. Ein Gegenmotiv zur „Kritik der Nymphe Echo“ bilden die in FW 17 thematisierten „Nymphen“, die man bisweilen zur ‚Motivierung seiner Armut‘ „nötig“ habe (389, 14).

502, 20 – *Und alle Stimmen klingen anders in der Einsamkeit!*] Fehlt noch in M III 6, 192.

183.

Die Musik der besten Zukunft.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in N V 4, 68: „die ganz heiteren M[enschen] welche ein tieferes Glücksgefühl traurig macht, –

die wahren Musiker“. Stegmaier 2011b, 212 rückt den in FW 183 skizzierten ‚Zukunftsmusiker‘ (vgl. hierzu auch NK 638, 3) in die Nähe eines „Philosophen-Glück[s] nicht nur des Staunens, sondern des Schauderns und Entsetzens“; Winteler 2014, 251 bezieht den Kurztext auf N.s letztes lyrisches Werk DD.

502, 22 f. *Der erste Musiker*] ‚Erster‘ hier im Sinne von ‚bester‘, ‚vorzüglichster‘ (vgl. Grimm 1854–1971, 3, 1001).

502, 23 f. *die Traurigkeit des tiefsten Glückes*] Diese paradoxe Wendung invertiert die bekannte Empfindsamkeits- und Melancholie-Formel *joy of grief*, die durch James Macphersons *Ossian* im 18. Jahrhundert populär und 1769 von Michael Denis erstmals als „Wonne der Wehmuth“ ins Deutsche übersetzt wurde (hierzu Schmidt 2003–2004, 1, 116–132). N. kannte diese deutsche Übersetzung aus Goethes gleichnamigem Gedicht von 1775 (vgl. NL 1871/72, 14[30], KSA 7, 388, 10). Über Zustände, in denen „Freude und Trauer gemischt“ sind, berichtet bereits der junge N. im Brief an Carl von Gersdorff vom 07.04.1866 (KSB 2/KGB I 2, Nr. 500, S. 119, Z. 4). Einige Jahre später wird die Verschränkung von Trauer und Glück dem Leben und Schaffen Wagners zugeschrieben. So lauten die Schlussätze von UB IV WB 8, KSA 1, 484, 13–24: „Man braucht es kaum auszusprechen: es liegt der Hauch des Tragischen auf diesem Leben. Und Jeder, der aus seiner eigenen Seele Etwas davon ahnen kann, Jeder, für den der Zwang einer tragischen Täuschung über das Lebensziel, das Umbiegen und Brechen der Absichten, das Verzichten und Gereinigt-werden durch Liebe keine ganz fremden Dinge sind, muss in Dem, was Wagner uns jetzt im Kunstwerke zeigt, ein traumhaftes Zurückerinnern an das eigene heldenhafte Dasein des grossen Menschen fühlen. Ganz von ferne her wird uns zu Muthe sein, als ob Siegfried von seinen Thaten erzählte: im rührendsten Glück des Gedenkens webt die tiefe Trauer des Spätsommers, und alle Natur liegt still in gelbem Abendlichte. –“ Dass sich hinter dem in FW 183 geschilderten traurig-glücklichen „Musiker“ (502, 23) indes wohl nicht Wagner verbirgt, geht aus der abschließenden Bemerkung hervor: „einen solchen gab es bisher nicht“ (502, 24 f.).

Auch in den späteren 1880er Jahren finden sich bei N. Variationen des *joy of grief*-Topos. In einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem zeitlichen und thematischen Umfeld der Arbeit an der Neuausgabe von FW, in der es um „ein Mißverständniß der Heiterkeit“ geht, schreibt er: „wir lächeln bei uns über [den Melancholiker des Geschmacks, ~~an dem wir~~ / bei dem wir immer auf / ~~der uns immer~~ Mangel / rathen – / an Tiefe zu ver-/rathen scheint] – ‘ach’ wir beneiden sie noch, /200/ beinahe ‘indem wir sie verspotten?’! – denn: e’E’s scheint, wir sind ‘nur’ nicht glücklich genug, um uns ihren ‘so-viel’ Ernst ‘ihre zarte Traurigkeit’ gestatten zu können“ (KGW IX 5, W I 8, 199, 25–33 u. 200, 19 f. = NL 1885/86, 2[33], KSA 12, 79, 29–80, 1).

502, 24 *Glückes konnte, und sonst keine Traurigkeit:*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht: „Glücks kennt:“ (M III 6, 236).

184.

Justiz.] Eine nachgelassene Aufzeichnung aus dem Herbst 1881, die wortidentisch mit dem Beginn dieses Abschnitts ist und die spätere Überschrift in Parenthese nachstellt, lautet in der letzten Bearbeitungsstufe: „Lieber sich bestehlen lassen als Vogelscheuchen um sich haben! – Justiz –“ (N V 7, 23). Einschließlich des Titels identisch mit dem Wortlaut der Druckfassung ist schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 12. Zum Themenkomplex ‚Verbrechen und Strafe‘ vgl. auch FW 219 und FW 250. Zu FW 184 siehe Leiter 1995, 150 sowie Leiter 2015, 119, wo der Abschnitt als Dokument eines „anti-realism“ N.s in Beschlag genommen wird; kritisch hierzu Risse 2008, 44.

503, 2 *Vogelscheuchen*] Vogelscheuchen kommen bei N. nicht besonders oft vor; in FW zum ersten Mal, dafür allerdings gleich an zwei Stellen: Im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 verwehrte sich das sprechende Wir dagegen, „gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden“ (465, 11 f.).

185.

Arm.] Vgl. die maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 13: „WER GEWOEHNT DARAN IST VIEL ZU FINDEN, WIRFT VIEL UND ZEITWEILIG ALLES WEG. DIESE FREIWILLICHE ARMUT WIRD VON DEN ARMEN MISSVERSTANDEN.“ Vgl. auch NK FW Vorspiel 10. Dem Themen- bzw. Metaphernkomplex ‚Armut – Reichtum‘ widmen sich ebenfalls die bald folgenden Abschnitte FW 199, FW 202, FW 204, FW 206 und FW 257. Die „freiwillige Armuth“ (503, 9) des ‚Findigen‘ im vorliegenden Abschnitt weist zurück auf den in FW 163 thematisierten „Sieger“, der „reich genug“ ist, sich eine „Niederlage“ leisten zu können (498, 8–10). Vgl. auch „die freiwillige idyllische Armuth“, wie sie „recht wohl den Geistigeren [...] anstehen sollte“ (KSA 3, 184, 10–12), in M 206. Als Steigerungsfigur der ‚freiwilligen Armut‘ erscheint schließlich der in Za IV zu den ‚höheren Menschen‘ zählende „freiwillige Bettler, der einst einen grossen Reichthum von sich warf“ (KSA 4, 335, 5 f.). Zum Motiv der Armut in FW vgl. Higgins 2006, 414 f., die befindet, „that Nietzsche was rather naive about poverty“ (ebd., 415); die „freiwillige Armuth“ in FW 185 bezieht sie biographisch auf N.s „choice not to pursue material wealth“ (ebd.). Vgl. schon Hig-

gins 2000, 64, wo FW 184 und FW 185 noch auf den gemeinsamen Nenner der Vornehmheit gebracht werden. Hyde 2010, 60 entnimmt dem vorliegenden Abschnitt die Maxime, dass „a man must empty his hands in order to grasp even greater prizes“.

503, 7f. *hat: – was macht es ihm? Er ist daran gewöhnt, zu finden.*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht: „hat – was macht es ihm! Er ist gewohnt daran zu finden.“ (M III 6, 48)

186.

Schlechtes Gewissen.] Der Schlusssatz des folgenden umfangreichen Nachlass-Notats von 1880 stellt eine Vorarbeit zu diesem kurzen Text dar – und liefert damit gewissermaßen die Gedankenbewegung nach, die ihm vorausgeht: „Wenn wir essen spazierengehen gesellig oder einsam leben, es soll bis ins Kleinste die hohe Absicht unserer Leidenschaft uns dabei bestimmen, und zwar so daß sie die Vernunft und die Wissenschaft in ihren Dienst genommen *⟨hat⟩* und mit tiefer Gluth die gerade für sie passenden Weisungen von ihr abfragt. Nicht blind seinen wenn auch großen Trieben folgen: sondern die ganze bisherige Erkenntniß heranziehen: so allein denkt man hoch genug von sich: Alles, was bisher erkannt wurde, ist werth deiner Leidenschaft zu dienen. Wer sich leicht mit der Wissenschaft abfindet oder phantastisch wird bei ihrem Gebrauche, hat nicht die Tiefen untrüglicher Ehrfurcht vor seiner Leidenschaft, der kein Opfer zu groß ist. Unser Wesen auf die ganze Welt bisheriger Erfahrungen der Menschheit stützen! – Ihr macht Partei und übt Liebe und Haß – hättet ihr mehr Ehrfurcht vor eurem Werk, hieltet ihr es ernstlich für eine wichtige Angelegenheit, so würde(t) ihr Grauen empfinden, euer Urtheil so zu blenden, ihr müßtet mit Gluth die Erkenntniß befragen und über euch selber redlich werden. Die Leidenschaft treibt uns immer wieder aus unserer Ruhe hinaus: unser Ideal will immer höhere Bestätigungen und Opfer, und dadurch selber immer wachsen und sich reinigen. – Ihr seid in euch verliebt, aber es ist eine vorübergehende Laune, ein kleines Stückchen Geschlechtstrieb, ihr ahnt es auch, daß man Launen mit Launen befriedigen muß, ihr seid nur beliebig! Oder ihr seid ehrgeizig verliebt in euer Ideal und thut für dasselbe alles, was unter Menschen Aufsehen und Ansehen macht, es ist euch Öffentlichkeit eurer Leidenschaft nöthig, im Stillsten und Geheimsten langweilt ihr euch dabei. Ihr schafft euer Werk, aber das Spiegelbild eurer selbst in den Köpfen Anderer ist das Ziel, das hinter dem Werke steht, es ist ein Vergrößerungsglas, das ihr den Anderen vor die Augen haltet, wenn sie nach euch hinblicken! – Viele machen ihr Werk

ordentlich, wie sie es gewöhnt worden sind bei strengen Lehrern, sie sprechen von Pflichtgefühl und fordern Pflicht – aber sie haben einen Gewissensbiß, denn sie sollten nur etwas Außerordentliches thun!“ (NL 1880, 6[202], KSA 9, 249 f.) Zum Konzept des ‚intellektuellen Gewissens‘, das hier wie in der Druckfassung im Hintergrund steht, vgl. NK FW 2. Das in NWB 1, 418 neben FW 186 unter dem Lemma „brav“ aufgeführte spätere Notat KGW IX 6, W II 2, 56, 43–44 („der Brave“, **Rechtschaffene**, / „in allem Können mittelmäßig, aber in allem / Wollen honnett, gewissenhaft, fest, geachtet, bewährt“, vgl. NL 1887, 10[121], KSA 12, 527, 22–26) lässt freilich den zentralen Gewissensbiß angesichts der nur ‚ordentlichen‘ Ausführung vermissen. Vgl. die titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ zu FW 186 in M III 6, 236.

187.

Das Beleidigende im Vortrage.] In der titellosen ‚Reinschrift‘ hat N. den Mittelteil des kurzen Textes noch mehrstufig überarbeitet (vgl. M III 6, 236). KSA 14, 260 vermerkt dies nicht, teilt jedoch folgende ‚Vorstufe‘ aus N V 4, 99 mit: „Die Art, wie manche Künstler ihre Sache sagen, beleidigt mich, sie halten uns für zu dumm und sich für zu erhaben, sie sind breit und nachdrücklich, als ob sie zu einer Volksversammlung redeten, und ihre Kunstgriffe, um Erstaunen und Rührung zu erwecken, sind ohne gutes Gewissen.“ Der im Drucktext an die Stelle „manche[r] Künstler“ tretende individuelle Künstler – deiktisch zu Beginn als „Dieser“ aufgerufen (503, 15) – lässt sich, auch wenn kein Name genannt wird, angesichts der gegen ihn erhobenen Einwände auf die Wagner-Kritik beziehen, wie sie im späteren Schaffen N.s wiederholt artikuliert wird, so auch im Fünften Buch in Abschnitt FW 368. Zugleich stellt der in FW 187 als ‚beleidigend‘ charakterisierte Künstler einen Gegentypus zu dem besten Zukunfts-Musiker aus FW 183 dar. Zum möglichen Wagner-Bezug im vorliegenden Text vgl. auch Lawtoo 2008, 671, dessen Schlussfolgerung, „that Nietzsche [...] sides with Plato against the figure of the enthusiastic artist“, sich indes schwerlich daraus ergibt.

503, 17–19 mit so groben Kunstgriffen der Ueberredung, als ob er zum Pöbel spräche] Vgl. das künstlerische „Jahrmarkts-Bumbum“ (351, 16) und den „Sinnen-Wirrwarr, den der gebildete Pöbel liebt“ (351, 21 f.), von dem sich das Sprecher-Wir in FW Vorrede 4 distanziert. In M III 6, 236 hat N. den zu kommentierenden Passus korrigiert aus: „als ob er nicht an sein Publikum glaubt – wir sind nicht so dumm als er meint“.

503, 19 f. Wir sind immer nach einiger Zeit, die wir seiner Kunst schenkten, wie „in schlechter Gesellschaft“.] In M III 6, 236 korrigiert aus: „Wir würden ihm weniger Geist verzeihen, wenn er höflicher wäre.“

188.

Arbeit.] Um das Verhältnis von Muße/Müßiggang und Arbeit in der modernen westlichen Welt kreisen etliche Abschnitte, vor allem FW 6, FW 21, FW 31, FW 42, FW 280 u. FW 329. Der vorliegende Text konturiert freilich kein Gegensatzverhältnis zwischen diesen Existenzformen, sondern argumentiert (mit missbilligendem Unterton) für die Herrschaft des Arbeits-Paradigmas über die Muße selbst, indem es die große Nähe der „Müßigsten von uns“ zu „Arbeit und [...] Arbeiter“ (503, 22 f.) anhand des in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kursierenden Schlagworts „wir alle sind Arbeiter!“ (503, 24) im Kontrast zum Zeitalter des französischen Absolutismus erweisen will. In der ‚Vorstufe‘ in N V 7, 84 scheint dagegen noch das „{Alter[t]hum}“, also die Antike, als Kontrastfolie zu dienen (zum antiken ‚Vorurteil‘ gegen die Arbeit vgl. FW 329, 557, 17–23); laut einem privaten Hinweis von Beat Rölli könnte man in N V 7, 84 freilich vielleicht auch „{Ab[solu]tismus}“ lesen. Jedenfalls finden sich hier die beiden Sätze, aus denen der Text besteht, in umgekehrter Reihenfolge.

503, 22 *jetzt*] Nachträglich in die titellose ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 252).

503, 23 f. *Die königliche Höflichkeit in dem Worte „wir alle sind Arbeiter!“*] Das zitierte Diktum begegnet bereits – wenn auch wenig königlich – im Kontext der 1848er Revolution (vgl. Wolff 1852, 258). Es findet sich später auch bei dem N. bekannten Philosophen und Sozialisten Ferdinand Lassalle, der aus einer reichen Kaufmannsfamilie stammte und sich gegen den Willen seines Vaters zunächst dem ‚müßigen‘ Philosophiestudium und einem luxuriösen Lebensstil zuwandte. Lassalle verkündet in seinem *Arbeiter-Programm* vom 12. April 1862: „Arbeiter sind wir alle, insofern wir nur eben den Willen haben, uns in irgend einer Weise der menschlichen Gesellschaft nützlich zu machen.“ (Lassalle 1870, 30) Der konservative Historiker Heinrich von Treitschke hingegen erklärt, worauf der hier zu kommentierende Passus wohl vor allem anspielt, unter Berufung auf jenes Diktum Kaiser Wilhelm I. zum härtesten Arbeiter unter den Deutschen: „Der Socialismus bekämpft keinen Einwand seiner Gegner so leidenschaftlich wie die Behauptung: wir alle sind Arbeiter! Begreiflich genug. Dies triviale Wort mag zuweilen, etwa im /92/ Munde eines Landtagscandidates, nur als ein wohlfeiles Mittel dienen um nach der Volksgunst zu haschen, doch es bezeichnet richtig das Wesen der modernen Gesellschaft und trifft die Lehre des Klassenhasses mitten in's Herz. Unbarmherzig wie nie zuvor wird heute jeder Muskel der Gesellschaft zur Arbeit angespannt; Niemand unter uns arbeitet härter als der deutsche Kaiser, denn die Pflichten seines hohen Amtes folgen ihm auf Schritt und Tritt bis in den Lärm der Feste.“ (Treitschke

1874, 91 f.) Von Wilhelm I. selbst scheint der Ausspruch „wir alle sind Arbeiter“ aber nicht wörtlich überliefert zu sein. Vgl. dagegen Cameron/Dombowsky, die das Arbeiter-Diktum trotzdem Wilhelm I. zuschreiben und mit Blick auf FW 188 festhalten: „Nietzsche [...] found the Kaiser’s remark ‚We are all workers‘ to be offensive since it failed to respect social hierarchy (or order of rank) and assigned to workers a dignity to which they are not entitled.“

503, 24 f. *unter Ludwig dem Vierzehnten*] Zum französischen ‚Sonnenkönig‘, der in FW an drei Stellen erwähnt wird, vgl. NK 487, 23–27.

503, 25 *Indecenz*] Vgl. Petri 1861, 404: „Unanständigkeit“.

189.

Der Denker.] Vgl. die maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 11: „DENKEN IST DAS VERMOEGEN DIE DINGE EINFACHER ZU NEHMEN ALS SIE SIND.“ Bis auf den noch fehlenden Titel schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46. Zum Denken als Vereinfachungsprozess (in Bezug auf das Empfinden) siehe NK FW 179. Vgl. dagegen aber die identifikatorischen Charakterisierungen der ‚Tiefdenker‘ in FW 158, FW 173 und FW 256. Zum Denker-Porträt in FW 189 vgl. Flemming 1914, 13, Greiner 1972, 107, Schacht 1983, 91, Lampert 1999, 73 und Ronen 2002, 58.

504, 3 *nehmen, als*] M III 6, 46: „nehmen als“.

190.

Gegen die Lobenden.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Notizbuch N V 7 verzichtet noch auf die Dialogform: „Wenn wir gelobt werden, haben wir immer etwas gethan, das uns mit dem Lobenden in Einen Rang versetzt: man wird nur von Seinesgleichen gelobt: d. h. wer dich lobt, sagt zu dir: du bist Meinesgleichen.“ (N V 7, 101 f.) Vgl. auch die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 9: „A.: MAN WIRD NUR VON SEINES GLEICHEN GELOBT – B’ DAS HEISST ,WER DICH LOBT SAGT ZU DIR: DU BIST MEINESGLEICHEN‘.“ Wortidentisch mit der Druckfassung ist bis auf den noch fehlenden Titel die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46, wo allerdings nur der Part von „A.“ in Anführungszeichen steht. KSA 14, 260 verweist auf Goethe als Quelle. In dessen *Sprüchen in Prosa* heißt es: „Wen jemand lobt, dem stellt er sich gleich.“ (Goethe 1853–1858, 3, 220) Zum Vergleich zwischen Goethes und N.s Lob-Spruch siehe Greiner 1972, 91. Auch in JGB 283 taucht die in beiden Sprüchen enthaltene Problematik des

Selbstlobes wieder auf (zur Parallele zwischen JGB 283 und dem Goethe-Spruch vgl. Politycki 1989, 94, Anm. 156): „Es ist eine feine und zugleich vornehme Selbstbeherrschung, gesetzt, dass man überhaupt loben will, immer nur da zu loben, wo man nicht übereinstimmt: – im andern Falle würde man ja sich selbst loben, was wider den guten Geschmack geht“ (KSA 5, 231, 7–10). Vgl. NK 5/1 hierzu, wo eine weitere mögliche Quelle nachgewiesen wird, nämlich Plutarchs (in N.s Bibliothek enthaltene) Abhandlung *Wie man, ohne anzustoßen, sich selbst loben kann*. Nach Plutarch halten „wir Leute, die sich selbst loben, für unverschämt, da sie schon dann sich schämen sollten, wenn sie von Andern gelobt werden“ (Plutarch 1827–1861, 32, 1670). Gleichwohl erzeuge Selbstlob unter bestimmten Bedingungen keinen Anstoß, nämlich dann, wenn es geschickt versteckt wird, indem man etwa andere lobt, die einem ähnlich sind: „Da aber Dem, der sich selbst lobt, die Meisten feind und sehr aufsässig sind, Dem hingegen, der Andere lobt, nicht auf gleiche Weise; indem man sich vielmehr darüber freut und eifrig mit an dem Lobe Theil nimmt, so pflegen Manche Diejenigen, die in Grundsätzen und Handlungen, wie überhaupt im Charakter, ihnen ähnlich sind, zu rechter Zeit zu loben, um dadurch den Zuhörer zu gewinnen und dessen Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.“ (Ebd., 1679)

Zur kritischen Bewertung des Gelobtwerden(wollen)s vgl. auch FW 168. Siehe ebenfalls das Notat NL 1882, 3[1], in dem gleich mehrere Sentenzen dem (Selbst-)Lob gewidmet sind: „Im Lobe ist viel mehr Zudringlichkeit als im Tadel.“ (KSA 10, 70, 7) „Wir loben nur, was nach unserem Geschmack ist – d. h. wir loben, wenn wir loben, immer nur unseren Geschmack – was auch wider allen guten Geschmack geht.“ (Ebd., 95, 2–4) „Der ‚Lobende‘ stellt sich meistens, als gäbe er zurück: in Wahrheit will er beschenkt werden.“ (Ebd., 103, 16 f.) Nahezu identisch wiederholt finden sich diese ‚Sprüche‘ in NL 1883, 12[1], KSA 10, 391, 8–10 u. 392, 13 u. 395, 15 f. Laut Zittel 2016, 87 ist FW 190 als Beispiel für eine „Anti-Eristik“ zu werten (vgl. hierzu auch NK FW 172); dass das Gelobtwerden aufgrund der von B. vorausgesetzten Gleichsetzungsabsicht des Lobenden vom Gelobten selbst „als beleidigend empfunden werden“ kann, hebt Buhl 2017, 306 hervor.

504, 7 Meinesgleichen] M III 6, 46: „meinesgleichen“.

191.

Gegen manche Vertheidigung.] So unbestimmt das Pronomen „manche“ im Titel auch bleibt, so richtet sich der Text doch gegen eine sehr spezifische Art von „Vertheidigung“, die eigentlich gar keine ist, da sie „absicht-

lich mit fehlerhaften Gründen“ argumentiert, um „einer Sache zu schaden“ (504, 10 f.). Falsche Gründe spielen auch in FW 194 eine Rolle, allerdings allgemeiner in Bezug auf die Handlungen eines vermeintlich ‚Offenherzigen‘. Vgl. umgekehrt den bewussten Verzicht auf Gründe überhaupt bei dem Gegner des Christentums, der in FW 132 spricht. Für Hales/Welshon 2000, 5 zeigt FW 191, „that Nietzsche was [...] an admirer of clear thinking and rigorous conclusions“; Buhl 2017, 312 schlägt demgegenüber den Bogen zurück zum Schluss von FW 84, um in der dortigen „fehlerhaften“ Begründungsstruktur (vgl. NK 442, 23 f.) „das Prinzip von FW 191 in die Tat umgesetzt“ zu sehen.

504, 10 *absichtlich*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ nachträglich eingefügt (vgl. M III 6, 247). Die Einfügung ist nicht unwesentlich, schränkt sie das Gesagte doch auf intentionale Fehlbegründungen ein.

192.

Die Gutmüthigen.] Vgl. die schon ähnlich lautende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 90: „Was unterscheidet die Gutmüthigen, denen Wohlwollen aus dem Gesicht strahlt? Sie fühlen sich wohl u. sind schnell in neue Personen verliebt, sie wollen ihnen wohl = ‚er gefällt mir‘ – also rasche Aneignung oder Wunsch der Aneignung (geringe Skrupel über den Werth des Anderen), Besitzlust u. dann handeln für das Besessene.“ Mit dem Wohlwollen klingt ein Thema an, das in FW 118 schon im Zentrum stand. Ähnlich wie dort erfolgt auch im vorliegenden Text eine entlarvende Rückführung des gemeinhin als tugendhaft (‚gutmütig‘) geltenden Wohlwollens auf einen besitzhungrigen Aneignungstrieb. In der Begrifflichkeit von FW 118 würden die Gutmütigen aus FW 192 mithin zu den „Stärkeren“ (476, 15) zählen, deren „Mitleid“ für die „Schwächeren“ (476, 17) letztlich auf ihre Funktionalisierung abzielt. Vgl. auch die Parallelisierung des vorliegenden Abschnitts mit FW 13, wo das „Wohlwollen“ (384, 25) unter machtpsychologischen Gesichtspunkten betrachtet wurde, bei Higgins 2000, 63.

504, 16 *verliebt*;] In Cb, 180 korrigiert aus: „verliebt,“.

504, 18 *Scrupel*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „Skrupel“ (Cb, 180).

193.

Kant's Witz.] Vgl. das bis auf den noch fehlenden Titel und kleinere interpunktorische Unterschiede schon gleichlautende Notat in M III 1, 124. Als Refe-

renzstelle für das Kant zugewiesene (moralphilosophische) Beweisziel, „dass ‚alle Welt‘ Recht habe“ (504, 23), kommt, gerade auch mit Blick auf die zitathaf in Anführungszeichen gesetzte Wendung „alle Welt“, die späte Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793/94 in Frage, wo es über die jüdisch-christliche Vorstellung vom ‚Kampf mit dem bösen Prinzip‘ heißt: „Man sieht leicht: daß, wenn man diese lebhaft und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart [vom Kampf mit dem ‚bösen Princip‘ als dem teuflischen ‚Fürsten der Welt‘] von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinne) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen.“ (AA VI, 83) Die Wendung „alle Welt“ begegnet in derselben Schrift noch an weiteren Stellen (vgl. ebd., 114 u. 135) sowie in verschiedener Bedeutung auch in anderen Werken Kants (unter anderem in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in der *Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der reinen Vernunft*). In der Paraphrase, die Kuno Fischer zu Kants Religionsschrift gibt, gelangt die Formel „alle Welt“ ebenfalls zur Anwendung: „Das moralische Weltgeheimniß liegt in der Erlösung des Menschen vom Bösen. Als Postulat der religiösen Vernunft ist diese Erlösung vollkommen gewiß und mittheilbar für alle Welt; als Object des Verstandes, d. h. als Weltbegebenheit, ist sie vollkommen unbegreiflich.“ (Fischer 1882, 2, 351)

FW 193 knüpft hieran recht locker an und unterstellt Kants „Seele“ einen „heimliche[n] Witz“ (504, 24), der im bewusst hergestellten Widerspruch zwischen dem Darstellungsgehalt seiner Moral- und Religionsphilosophie – dem, was „alle Welt“ über Gott, Gut und Böse ohnehin schon gewusst habe – und ihrer Darstellungsform – die nicht für „alle Welt“, sondern nur für Gelehrte verständlich sei – besteht. Damit, so die Pointe, habe Kant beide Parteien vor den Kopf gestoßen: das Volk, das mit der gelehrten Darstellungsform nichts anzufangen gewusst habe, und die Gelehrten, gegen die der Darstellungsinhalt „des Volks-Vorurtheils“ (504, 25) gerichtet gewesen sei. Zu FW 192 vgl. Kaufmann 1982, 120, dem zufolge N. „Kants Moralphilosophie“ hier ein „Finden von schlechten Gründen für etwas, das wir aus Instinkt glauben“, ankreidet. Laut Hill 2003, 21 f. hingegen kritisiert FW 192 nur allgemein „the descriptive, rational reconstructive side of Kant’s thought.“ Dass „maybe the joke is on Nietzsche“ selbst, da Kants Moralphilosophie im Kern zutreffend sei, meint Loudon 2017, 207.

194.

Der „Offenherzige“.] Vgl. die maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 13: „WER EINEN VERSCHWIEGENEN GRUND ZUM HANDELN HAT, TRAEGET

IMMER EINEN MITTHEILBAREN AUF DER ZUNGE.“ Deutlich wird aus der in der Druckfassung deiktisch inszenierten Beschreibung („Jener Mensch“; 505, 2) eines Typus, dass die Anführungszeichen im Titel der ironischen Distanzierung dienen: Die ‚Offenherzigkeit‘ desjenigen, der „immer mittheilbare Gründe auf der Zunge und beinahe in der offenen Hand“ trägt (505, 4 f.), provoziert den Verdacht der Sprechinstanz, seine Handlungen seien in Wahrheit von ganz anderen, „verschwiegenen Gründen“ (505, 3) motiviert. Damit erscheint „Der ‚Offenherzige‘“ in gewisser Weise als Gegentypus zum sprechenden Wir aus FW 209, das es überhaupt ablehnt, Gründe für sein Handeln anzugeben. Zu FW 194 vor dem Hintergrund der französischen Moralistik (La Rochefoucauld) vgl. Donnellan 1976, 679 f., Anm. 244. Vgl. auch schon M 523, KSA 3, 301, 16–18, wo sich unter dem Titel „Hinterfragen“ eine ganz ähnliche sozialpsychologische Verdachtshermeneutik artikuliert: „Bei Allem, was ein Mensch sichtbar werden lässt, kann man fragen: was soll es verbergen? Wovon soll es den Blick ablenken?“

505, 2–4 *handelt wahrscheinlich immer nach verschwiegenen Gründen: denn er trägt immer mittheilbare Gründe*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht: „handelt immer ‘oft’ nach ‘einem’ verschwiegenen Gründen: er trägt seine mittheilbaren Gründe allzusehr“ (M III 6, 48). Die Bemerkung von Greiner 1972, 107, „daß die Aussage nicht völlig verallgemeinert werden kann“, passt insofern eher zu korrigierten ‚Reinschrift‘ als zur Druckfassung, die – obzwar zur Vermutung abgeschwächt – durchaus eine allgemeingültige Aussage formuliert.

505, 4 *Gründe auf der Zunge*] Variiert die sprichwörtliche Metapher „das Herz auf der Zunge“ (Wander 1867–1880, 5, 630).

195.

Zum Lachen!] Vgl. etwas kürzer noch die titellose maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 23: „ER LAEUFT VOR DEN MESCHEN WEG – DIESE ABER FOLGEN IHM, WEIL ER VOR IHNEN HER LAEUFT –: SO SEHR SIND SIE HEERDE.“ Die Druckfassung inszeniert noch deutlicher die abermals deiktische Bezugnahme auf einen konkreten Menschen, hinter dem der Typus des nonkonformistischen Individuums sichtbar werden soll, das sich von der menschlichen Gesellschaft abzusondern strebt, gerade deshalb jedoch von ihr als Führungsperson auserkoren wird. „Lachen“ provoziert das Beschriebene also, weil der Einsamkeitsuchende genau das Gegenteil von dem erreicht, was er anstrebt. Darin kann eine verdrehte Anspielung auf die – ausdrücklich gewollte – Nachfolge Christi gesehen werden (vgl. Markus 1, 16–18, Die Bibel:

Neues Testament 1818, 42; Matthäus 8, 19–22, Die Bibel: Neues Testament 1818, 11; Johannes 1, 35–38, Die Bibel: Neues Testament 1818, 109). Zur ‚echten‘ Einsamkeit vgl. FW 182 u. FW 262. Dass „die Kleinen und Geringen [...] die Auserlesenen nachahmen“, hält Flemming 1914, 38 für das in FW 195 beklagte „Verhängnis“, das auch in Za IV Der Schatten gestaltet werde. Tatsächlich findet sich in diesem Abschnitt, der mit Zarathustras „Verdruss [...] ob des vielen Zu- drangs und Gedrängs in seinen Bergen“ beginnt (KSA 4, 338, 6 f.), eine auffallend ähnliche Formulierung wie in FW 195: „Was liegt an meinem Schatten! Mag er mir nachlaufen! ich – laufe ihm davon.“ (Ebd., 338, 11 f.) Das Verhältnis von Nach- und Davonlaufen erscheint hier freilich umgekehrt. Zu FW 195 vgl. auch Markotic 2010, 168.

505, 8 f. *diese aber folgen ihm nach, weil er vor ihnen herläuft, – so sehr sind sie Herde!* In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht vor dem Gedankenstrich: „diese aber folgen ihm, weil er vor ihnen her läuft“ (M III 6, 48). Zur Herdenmetapher, die in FW häufiger gebraucht wird, vgl. NK 369, 10 f. und NK FW 116. An der vorliegenden Stelle wird die seit Platon geläufige Suggestion aufgerufen, die Herde bedürfe eines sie leitenden Hirten (vgl. z. B. *Politeia* 459d; zur Pastoralfiguration als einer seit der Antike fundamentalen politischen Leitunterscheidung Bröckling 2017, 15–44 im Anschluss an N. und Foucault). Vgl. auch NL 1881, 11[191], KSA 9, 516, 10 f.: „Die Heerden-Menschen und die selbsteignen Menschen: letztere zuerst als Hirten. –“ Der in FW 195 beschriebene (fiktive) Menschentypus erweist sich freilich als Hirt – oder Leit-hammel – wider Willen. Nicht in dieser Hinsicht als Objekt des Lachens, sondern in anderer Hinsicht als gefährdetes Subjekt erscheint das von der Herde sich absondernde Individuum in MA II VM 233, KSA 2, 485, 7–10: „Für die Verächter der ‚Heerden-Menschheit‘. – Wer die Menschen als Herde betrachtet, und vor ihnen so schnell er kann flieht, den werden sie gewiss einholen und mit ihren Hörnern stossen.“ Die sowohl in diesem wie im hier zu kommentierenden Text eingenommene Metaperspektive auf das Verhältnis zwischen menschlicher Herde und solitärem Individuum lässt deutlich eine ironische Brechung der ‚Herdenverachtung‘ erkennen, die man sonst gerne N. selbst zuschreibt.

196.

Grenze unseres Hörsinns.] Vgl. die titellose maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 15 (wortidentisch, jedoch ohne Kommata); ebenfalls noch titellos ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 48. Die im Titel angesprochene Hörsinnsgrenze, die sich im Text eigentlich als Denkgrenze erweist, insofern sie nur

Fragen zulässt, auf die man schon eine Antwort parat hat, überschreitet der Sprecher schon tendenziell dadurch, dass er sie reflektiert. Im Unterschied zur Titelformel wird im Text nicht die Wir-, sondern die „Man“-Form (505, 11) benutzt. Vgl. dagegen den unnachgiebigen, schmerzprobten ‚Willen zur Frage‘, den der Philosoph in FW Vorrede 3 (350, 24–26) an den Tag legt. Düsing 2006, 149 liest FW 196 als Pendant zu FW 166, wo alles Fremde, „Andere“ (498, 28) geflissentlich überhört oder gleich wieder vergessen wird.

197.

Darum Vorsicht!] Eine ‚Vorstufe‘ hierzu lautet: „Was wir unter dem Siegel der Verschwiegenheit erfahren, theilen wir lieber als alles ‚an‘ Andere mit, und zwar sammt dem Siegel.“ (N V 7, 101) Vgl. wortidentisch die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 9. Die Redewendung „unter dem Siegel der Verschwiegenheit“ lässt sich auf die lateinische Formel für das Beichtgeheimnis „sub sigillo [confessionis]“ zurückführen (vgl. Meyer 1885–1892, 15, 414).

505, 15 f. *sammt dem, was darunter ist*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „mit dem, was darunter“ (M III 6, 46).

198.

Verdruss des Stolzen.] Eine ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 kommt der Druckfassung bereits recht nahe: „Der Ehrgeizige Stolze sieht ‚hat‘ selbst an denen welche ihn vorwärts bringen, seinen Verdruss: er mißhandelt seine die Pferde seines Wagens“ (N V 7, 101). Vgl. in lyrischer Form den folgenden sinnspruchhaften Zweizeiler aus dem Februar/März 1882: „Wer stolz ist, haßt sogar das Pferd, / Das seinen Wagen vorwärts fährt.“ (NL 1882, 18[1], KSA 9, 673; Typoskript in Mp XVIII 3, 47 unter der Überschrift „UNSERE GÖNNER“.) Wortidentisch damit ist abgesehen vom fehlenden Titel auch die handschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 9, die jedoch mit Ausrufezeichen endet. Ein maschinenschriftlicher Entwurf in Prosa auf derselben Manuskript- bzw. Typoskriptseite lautet wieder wie die eingangs zitierte Aufzeichnung. Wortidentisch mit der Druckfassung ist bis auf den noch fehlenden Titel die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46. Bei dem hier anvisierten Stolz handelt es sich offenbar um eine Extremform dieses Affekts: um den – zwangsläufig zum „Verdruss“ (505, 19) führenden – Wunsch nach absoluter Selbstmächtigkeit. Vgl. auch den unbedingten Willen zur Souveränität in FW 252.

199.

Freigebigkeit.] Wortidentisch schon die titellose maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 23 sowie die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46. Wird hier die „Freigebigkeit“ manches „Reichen“ aus bloßer „Schüchternheit“ erklärt (505, 22f.), die wohl unfähig macht, Wünsche auszuschlagen, so führt FW 202 verschwenderisches Verhalten hingegen auf Unwissenheit um die (begrenzte) Höhe des eigenen Vermögens zurück. Für eine eingeschränkte Freigebigkeit plädiert ein derber Zweizeiler, den N. mit seiner Schreibkugel getippt und zusammen mit einigen Gedichten aus FW Vorspiel am 17. Februar 1882 an Heinrich Köselitz geschickt hat: „NICHT ZU FREIGEBIG! NUR HUNDE / SCHEISSEN ZU JEDER STUNDE.“ (Faksimile in Günzel/Schmidt-Grépany 2003, 17; vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 201, S. 171, Z. 2–15) Zur „Enthüllung der Freigebigkeit“ in FW 199 vgl. Greiner 1972, 107, der ihr „auch die von Nietzsche gerühmte ‚schenkende Tugend‘“ (siehe Za I Von der schenkenden Tugend, KSA 4, 97–102) zuordnet.

200.

Lachen.] N V 7, 101 enthält eine im Wortlaut nur geringfügig verschiedene ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt: „Das Lachen ist die Schadenfreude mit gutem Gewissen!“ Vgl. auch die gleichlautende maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 9. Bis auf den noch fehlenden Titel wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46. Dass das Lachen, das im Rahmen einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘ natürlich nicht fehlen darf und in FW denn auch mehrfach thematisiert wird (v. a. in FW 1, FW 95, FW 107, FW 177, FW 324, FW 327 und FW 383), hier generell als Ausdruck von Schadenfreude erscheint, mag heutigen Lesenden nicht ohne Weiteres einleuchten, entspricht aber durchaus zeitgenössischen Theorien des Lachens. Bereits in der 1837 erschienenen Abhandlung *Ueber das Erhabene und das Komische* des spätdidealistischen Ästhetikers Friedrich Theodor Vischer, der das Komische als einen „Streich“ definiert, der „dem Erhabenen gespielt wird“ (Vischer 1837, 158), exemplifizieren etliche Beispiele schadenfrohe Anlässe des Lachens: „wenn ein gravitatisch Schreitender plötzlich strauchelt und fällt, so können wohl auch erwachsene Zuschauer sich des Lachens nicht immer erwehren, noch viel weniger, wenn ein Redner mitten im Pathos stecken bleibt“ (ebd., 160). Und in Carl Julius Webers populärem Werk *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen*, das N. besaß, wird schon explizit die verbreitete Ansicht wiedergegeben, wonach „wir aus Schadenfreude lachten“; Weber verwahrt sich jedoch gegen die daraus resultierende Verurteilung des Lachens als „Schande der Menschheit“,

indem er ausruft: „Wollte Gott, es gäbe keine andere Schadenfreude, so hätten wir weder Bösewichter, noch stolze Schufte“ (Weber 1868, 2, 157). Auf Webers Werk anspielend, bemerkt auch Eduard J. Richter in seiner ‚humoristischen Studie‘ *Ueber das Lachen*, „Schadenfreude über den unerwarteten Nachtheil eines Dritten“ sei Hauptgrund des Lachens, und er verweist in dieser Hinsicht auf die Mensch-Tier-Differenz: „Wenn also Schadenfreude einer der Haupthebel ist, der die Lachmuskel in Bewegung setzt, so ist das Thier, welches sich bekanntlich vom Menschen dadurch unterscheidet, daß es nicht – lacht, viel edler als der Mensch, da es eben keine Schadenfreude zu haben scheint.“ (Richter 1877, 435) Allerdings schickt Richter als demokritistischer Befürworter des Lachens sogleich hinterher: „Der Gelegenheit zu lachen soll jedoch Keiner aus dem Wege gehen, weil es wirklich für Geist und Körper gesund und die beste Medicin ist.“ (Ebd.)

Damit trifft sich in gewisser Weise die pointierte Bemerkung in FW 200, die Schadenfreude gehe im Lachen – anders als in sonstigen Erscheinungsformen, so wäre zu ergänzen – „mit gutem Gewissen“ (506, 2 f.) einher. Dass die „Schadenfreude“, wie damit *e contrario* angedeutet, gemeinhin als „böse“ gilt, reflektiert bereits FW 1, wo sie aber (bezeichnenderweise ebenfalls im weiteren Kontext von Ausführungen über das Lachen) als Element einer „erstaunlichen Oekonomie der Arterhaltung“ gegen diesen Vorwurf verteidigt wird (369, 21–23). Zur Verbindung von FW 1 und FW 200 vgl. Brusotti 1997b, 435, Anm. 102, der damit auf das ‚schadenfrohe‘ Lachen „des Erkennende[n] über die Sinnlosigkeit des Daseins“ abzielt und die „Auslegung des Lachens als einer Form von Schadenfreude [...] in der Hobbesschen Tradition“ verortet (zur Kritik an Hobbes’ Kritik des Lachens in JGB 294 vgl. NK KSA 5, 236, 19–26). Als selbstbezügliche „Schadenfreude, die des eigenen Schadens froh zu werden“ vermag, interpretierte bereits Andreas-Salomé 1894, 262 das Lachen im vorliegenden Abschnitt, mit dem sie ihre N.-Monographie beschließt. Vgl. dagegen Kaufmann 1982, 210 f., nach dessen Einschätzung FW 200 N. als „einen Vivisektionisten“ zeige, der „die verborgenen Motive für unsere Handlungen freizulegen“ versuche und dabei schon „die Psychoanalyse“ vorwegnehme. Vgl. ferner aus der neueren Forschung die Deutungsansätze von Berry 2011, 172, Hay 2011, 248 u. 2017, 197, Burnham 2015, 201 und Alfano 2019b, 227. Allgemein zum Lachen bei N. vgl. den Artikel von Skirl in NH 268 f.

201.

Im Beifall.] Die titellose ‚Reinschrift‘ dieses sentenziösen Abschnitts weist noch Korrekturen auf: „Der ‘Im’ Beifall ist immer eine Art Lärm: selbst unser eigener ‘in dem’ Beifall, den wir uns selber zollen“ (M III 6, 204). Zu dieser

kritischen Sicht auf den (Selbst-)„Beifall“ passt gut der Kurzdialog über die (Sich-selbst-)Lobenden in FW 190. Zum Sich-selber-Applaudieren, dessen auch der vom Lob seiner Mitmenschen unabhängige Denker noch bedarf, vgl. FW 330.

506, 6 *selber*] In Cb, 181 rot markiert: „selbst“.

202.

Ein Verschwender.] Noch titellos, sonst schon im Wortlaut identisch ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 204. Vgl. auch die überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 128 f. Komplementär zur oxymoralen „Armuth des Reichen“ (506, 8 f.) verhält sich die tautologische „Armuth der Armen“ (507, 7), die wenig später in FW 206 genannt wird. Zum Themenkomplex ‚Armut und Reichtum‘ vgl. außerdem noch die benachbarten Abschnitte FW 185, FW 199 und FW 204. Die paradoxe Formel „Armuth des Reichen“ verweist insbesondere auf Za und den dazugehörigen Nachlass, wo sie in modifizierter, auch chiasmisch umgekehrter Form – etwa als der „Reichthum des Armen“ (NL 1883, 15[32], KSA 10, 487, 16) – wiederholt vorkommt. In FW 342, dem Schlussabschnitt des Vierten Buchs und mit ihm der Erstausgabe von FW, der nahezu identisch mit Za I Vorrede 1 ist, erklärt Zarathustra: „ich möchte verschenken und austheilen, bis [...] die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind.“ (571, 16–19) Vgl. auch den Dionysos-Dithyrambus „Von der Armuth des Reichsten“ und den entsprechenden Stellenkommentar NK 6/2, S. 694–700. Zu Prätexten in der Bibel und bei Emerson vgl. NK KSA 4, 11, 19–21.

Die „Verschwenderin Natur“ (506, 11), mit welcher der im Titel dieses Abschnitts genannte Verschwender abschließend verglichen wird, stellt einen Topos dar, der besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitet war – unter anderem bei der Debatte um das Erdbeben von Lissabon 1755 und der dadurch neu angestoßenen Theodizeeproblematik. In Kants kosmologischer Frühschrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 kommt die Formel „verschwenderische Natur“ beispielsweise gleich mehrfach vor. Laut Kant beweist die Natur „ihren Reichtum in einer Art von Verschwendung, welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, sich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheiten unbeschadet erhält“ (AA I, 318). Auch bei Goethe findet sich diese Denkfigur der „Verschwenderin Natur“ – so etwa in seiner Sulzer-Rezension von 1772: „Was wir von Natur sehen, ist Kraft, die Kraft verschlingt, nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren“ (Goethe 1853–1858, 32, 23). Im sog. *Tobler-Fragment* aus dem *Tiefurter Journal* von 1783, dessen Autorschaft sich Goethe später zugeschrie-

ben hat, spielt diese Vorstellung ebenfalls eine zentrale Rolle. Über die Natur, deren „Kinder [...] ohne Zahl“ seien, heißt es dort ausdrücklich, dass „sie viel verschwendet“ (Goethe 1853–1858, 40, 386). Dass „in der Natur [...] der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige“ herrsche, wendet entsprechend im Fünften Buch FW 349 gegen den „englischen Darwinismus“ ein (585, 25–30). Zur kotextuellen Beziehung dieses Abschnitts zu FW 202 vgl. schon McIntyre 1997, 130.

203.

Hic niger est.] Bei dem Titel handelt es sich um ein Zitat aus Horaz, *Satiren* I, 4, 85: „Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto.“ – „Dieser ist schwarz, Römer, nimm dich vor ihm in acht.“ Vgl. Meyer 1874–1884, 8, 903. Das Zitat wiederholt N. später auch in GM I 5 (vgl. NK KSA 5, 263, 16–18 u. Broillet 2021), wo ein etymologischer Zusammenhang zwischen schwarz/dunkel (als Haut- und Haarfarbe) und schlecht/böse hergestellt wird, wie N. ihn auch aus Georg Curtius' *Grundzügen der griechischen Etymologie* kannte, die sich zwar nicht in seiner nachgelassenen Bibliothek befinden, deren zweite Auflage von 1866 er zwischen 1870 und 1874 aber immer wieder aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (vgl. Crescenzi 1994, S. 396, Nr. 74; S. 399, Nr. 102; S. 404, Nr. 175; S. 417, Nr. 301; S. 423, Nr. 365 u. 371; S. 426, Nr. 393). Bei Curtius findet sich in diesem Zusammenhang auch das Horaz-Zitat: „μέλα-ς ([...]) schwarz, [...] / Skt. *mala-s* (Subst.) sordes, lutus, (Adj.) sordidus, *malina-s*, lutulentus, niger, *malishta-s* ‚very foul or unclean‘, ‚very wicked‘, *mal-âkâ* ‚a lewd woman‘. / Lat. *malu-s*, *mal-itia*, *mali-gnu-s*, *male-ficu-s*. [...] / [...] – Diese Wörter entwickeln sich alle einfach aus einer W[urzel] *mal* mit der Bedeutung schmutzig sein. Für die geistige Bedeutung des lat. *malu-s* sind die nach Wilson angeführten S[ans]k[ri]twörter instructiv, vgl. *hic niger est, hunc tu Romane caveto.*“ (Curtius 1866, 332)

506, 14 f. *schlechte Gedanken*] Während „schlechte Gedanken“ hier als die Gedanken des Gedankenlosen erscheinen, nehmen später KGW IX 6, W II 1, 90, 31 u. 34 (NL 1887, 9[72], KSA 12, 373, 31–33) und AC 48, KSA 6, 227, 16–18 ironisierend eine christlich-priesterliche Perspektive ein, der zufolge jegliche Gedanken „schlechte Gedanken“ seien (vgl. auch NK 373, 24–27).

204.

Die Bettler und die Höflichkeit.] Der Titel ist als Antithese zu verstehen. Auch wenn „Bettler und Nothleidende“ es „nicht unhöflich“ fänden, „mit

einem Steine an die Thüre“ zu klopfen (506, 18–20), was hier bildlich für aufdringliches Einfordern von Hilfe steht, werde es allgemein doch als unhöflich empfunden. Die unausgesprochene Folgerung lautet, dass es dies deshalb auch sei. N. bezieht sich hier auf eine aus dem Lateinischen stammende Redewendung; vgl. Georges 1861, 2, 62: „caedere alqd (auf etw. hauen, z. B. mit Steinen an die Thür, *saxis januam*)“. Dafür, dass man „Bettler“ ganz „abschaffen“ sollte, wird in mehreren Texten N.s plädiert (etwa in M 185, KSA 3, 160, 5f. u. Za II Von den Mitleidigen, KSA 4, 114, 22). Zu FW 204 vgl. Higgins 2006, 415, die den Text mit den Armuts-Abschnitten FW 185 und FW 206 eingeführt.

506, 18 *die Thüre*] In einer ‚Vorstufe‘ (N V 7, 34) und der titellosen ‚Reinschrift‘ (M III 6, 106) steht: „eine Thür“.

506, 20 ; *aber Niemand giebt ihnen Recht*] Fehlt in N V 7, 34 noch.

205.

Bedürfniss.] Vgl. die noch titellose maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 11: „DAS BEDUERFNISS IST NICHT DIE URSACHE DER ENTSTEHUNG SONDERN EINE WIRKUNG DES ENTSTANDENEN.“ Zur Bedeutungsvielfalt des Titelwortes bei N. vgl. NWB 1, 224–238. Indem der hier zu kommentierende Text das „Bedürfniss“ – in der weit gefassten Bedeutung eines zweckhaft Angestrebten, „dessen man bedarf“ (Campe 1807–1811, 1, 408) – entgegen der traditionellen (aristotelischen) Ansicht nicht prinzipiell als finalkausale „Ursache der Entstehung“ von etwas, sondern umgekehrt „oft“ als „eine Wirkung des Entstandenen“ (506, 22–24) begreifen will, kondensiert er in höchst abstrakter Form Überlegungen zum Konzept der Kausalität bzw. zum Zweckbegriff, die sich wiederholt bei N. seit der ‚mittleren‘ Schaffensphase finden. So heißt es etwa in M 122 unter der Überschrift „Die Zwecke in der Natur“ am evolutionären „Beispiel“ des Verhältnisses von Auge und Sehen, „dass das Sehen nicht die Absicht bei der Entstehung des Auges gewesen ist, vielmehr sich eingestellt hat, als der Zufall den Apparat zusammengebracht hatte“ (KSA 3, 115, 24–26; vgl. NK 3/1, S. 200 f.). Dieses Beispiel, das N. ausweislich eines nachgelassenen Notats (vgl. NL 1880, 4[95], KSA 9, 123, 9–12) aus Karl Sempers Werk *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* von 1880 übernommen hat, ließe sich in der kausalen Begrifflichkeit von FW 205 so verstehen, dass das „Bedürfniss“ des Sehens nicht „Ursache der Entstehung“ des Auges sei, sondern lediglich eine „Wirkung“ des im Laufe der Evolution entstandenen Auges. In anderer Hinsicht – nämlich auf den Begriff der Strafe – heißt es mit ähnlichen Worten wie in FW 205 in GM II 12, dass „die Ursache

der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken *toto coelo* auseinander liegen“ (KSA 5, 313, 26–28; vgl. NK 5/2, S. 317–321).

Zu FW 205 siehe Löw 1984, 26, Anm. 10 und Krejčí 1988, 77. Zum Begriffspaar ‚Ursache und Wirkung‘ vgl. bereits zu Beginn des Dritten Buchs den so betitelten Abschnitt FW 112, der gedankenexperimentell eine völlige Aufhebung des Unterschieds zwischen diesen Begriffen vollzieht, sowie den benachbarten Abschnitt FW 217, der unter demselben Titel den ‚Glauben‘ an Ursachen als wirkungsbedingt wandelbar darstellt. Von einer Fehldeutung des speziellen Bedürfnisses nach Metaphysik als Ursache des religiösen Glaubens handelt wiederum FW 151 (vgl. insbesondere die im zugehörigen Stellenkommentar zitierte Nachlass-Aufzeichnung NL 1880, 6[290].) Im Fünften Buch unterscheidet Abschnitt 360 schließlich noch in handlungstheoretischer Perspektive „die Ursache des Handelns [...] von der Ursache des So- und So-Handelns“ (607, 11 f.).

506, 23 oft] Fehlt in der titellosen ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 46).

206.

Beim Regen.] Die „armen Leute“, die sich beim Regen „zusammen drängen“, dabei einander jedoch „wehe [...] thun“ (507, 2–5), erinnern merklich an die „Stachelschweine“ aus Schopenhauers bekannter gleichnamiger Parabel, deren Deutung er gleich mitliefert: „Eine Gesellschaft Stachelschweine drängte sich, an einem kalten Wintertage, recht nahe zusammen, um, durch die gegenseitige Wärme, sich vor dem Erfrieren zu schützen. Jedoch bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln; welches sie dann wieder von einander entfernte. [...] So treibt das Bedürfnis der Gesellschaft, aus der Leere und Monotonie des eigenen Innern entsprungen, die Menschen zu einander; aber ihre vielen widerwärtigen Eigenschaften und unerträglichen Fehler stoßen sie wieder von einander ab.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 689) Zum Armutsmotiv in FW 206 vgl. Higgins 2006, 414. Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Wenn es lange regnet und man der armen Leute gedenkt“ (N V 7, 105). Eine wohl kurz danach entstandene Aufzeichnung kommt der Druckfassung schon näher, auch wenn der spätere Schlusssatz noch fehlt: „Es regnet, und ich gedenke der armen Leute, die sich jetzt zusammendrängen, mit ihren vielen Sorgen und ohne Übung, sie zu verbergen, also jeder bereit, wehe zu thun und sich auch bei schlechtem Wetter eine erbärmliche Art von Wohlgefühl zu machen!“ (M III 4, 162)

507, 7 *die Armuth der Armen*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ M III 6, 198 hat N. aus der „Armut der Armut“ die der „Armen“ korrigiert. Vgl. die mit diesem Polyphton kontrastierende „Armuth des Reichen“ in FW 202 (506, 8 f.).

207.

Der Neidbold.] Eine aposiopetische ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt hebt noch auf den Aspekt der Begabung ab, der in der Druckfassung keine Rolle mehr spielt: „Dem muß man einen unbegabten Sohn wünschen: er ist so neidisch, daß –“ (N V 7, 146). Vgl. ausführlicher M III 4, 170: „Dem muß man keinen Sohn wünschen oder einen unbegabten – er ist so neidisch, daß er keine Begabung neben sich erträgt ja auch das Kind als Kind nicht erträgt, weil er nicht mehr Kind sein kann“. Bei dem in der Druckfassung (bzw. in der bis auf den fehlenden Titel schon wortidentischen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 192) hinzugekommenen „Neidbold“ handelt es sich um eine pejorative Personenbezeichnung, die nach dem Muster entsprechender anderer Substantive wie ‚Raufbold‘, ‚Trunkenbold‘, ‚Witzbold‘ usw. (vgl. Grimm 1854–1971, 2, 229) gebildet ist und auf die N. – im Plural – auch in Za III Auf dem Oelberge (KSA 4, 220, 24 u. 221, 8) sowie in NL 1888, 20[77], KSA 13, 563, 4 zurückgreift. Zur Gegenfigur des ‚Neidlosen‘ vgl. FW 238.

208.

Grosser Mann!] Titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 178; vgl. nahezu identisch bereits die ‚Vorstufen‘ in N V 7, 198 u. M III 5, 16. Bei dem titelgebenden ‚großen Mann‘ handelt es sich um einen im 18. und 19. Jahrhundert in Europa verbreiteten Begriff (französisch: *grand homme*, englisch: *great man*), der im ideellen Horizont des Geniegedankens vor allem auf überragende intellektuelle, künstlerische und politische Leistungen, aber auch auf besondere moralische Verdienste abzielt; vgl. Grimm 1854–1971, 12, 1559: „ein groszer mann, in bezug auf geist und charakter“. In Christian Cay Lorenz Hirschfelds *Versuch über den grossen Mann* von 1768 heißt es in Abgrenzung vom Geburtsadel: „Nicht das zufällige Glück eines vornehmen Herkommens, sondern nur persöhnliche Eigenschaften, nur die die Grösse des Geistes, und der Sele machen einen grossen Mann.“ (Hirschfeld 1768, 5) Im 19. Jahrhundert steht vor allem Thomas Carlyle mit seinem 1841 erschienenen Werk *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History* für den Kult des ‚großen Mannes‘. Auch der mit N. bekannte Basler Kulturhistoriker Jacob Burckhardt beschäftigte sich in seiner im Wintersemester 1870/71 gehaltenen Vorlesung *Weltgeschichtliche Betrachtungen* mit dem ‚großen Mann‘. Burckhardt definiert diesen durch historische „Einzigkeit, Unersetzlichkeit“ und hält fest: „Der große Mann ist ein solcher, ohne welchen die Welt uns unvollständig schiene, weil bestimmte große Leistungen nur durch ihn innerhalb seiner Zeit und Um-

gebung möglich waren und sonst undenkbar sind; er ist wesentlich verflochten in den großen Hauptstrom der Ursachen und Wirkungen.“ (Burckhardt 1905, 212) Zum Einfluss Burckhardts auf N.s Konzepte der ‚Größe‘ vgl. Reschke 2012, bes. 34–36; zum Begriffskomplex von ‚Größe‘ und ‚Macht‘ bei N. vgl. den Sammelband von Caysa/Schwarzwald 2012 sowie das N.-Kapitel in der übergreifenden Monographie zum ‚großen Mann‘ von Gamper 2016, 321–330. Prominent ist das Diktum Franz Overbecks, der seinem Freund N. selbst absprach, ein ‚großer Mann‘ gewesen zu sein: „Nietzsche war kein im eigentlichen Sinne großer Mensch. Kein einziges seiner Talente, so reich begabt er war, sicherte ihm an sich die Größe.“ (Overbeck 1906, 209)

Beim frühen N. erscheint der ‚große Mann‘ noch als Ideal, so in UB II HL 6: „Wenn ihr euch dagegen in die Geschichte grosser Männer hineinlebt, so werdet ihr aus ihr ein oberstes Gebot lernen, reif zu werden, und jenem lähmenden Erziehungsbanne der Zeit zu entfliehen, die ihren Nutzen darin sieht, euch nicht reif werden zu lassen, um euch, die Unreifen, zu beherrschen und auszubeuten.“ (KSA 1, 295, 10–15) Im weiteren Schaffen N.s findet jedoch eine zunehmende Distanzierung von der Vorstellung des ‚großen Mannes‘ statt, obwohl N. gemeinhin als affirmativer „Denker der Größe“ gilt (Caysa 2012, 4). Tatsächlich läuft FW 208 gerade auf eine ironische Infragestellung des Großmannstums hinaus, insofern darin die ‚Männlichkeit‘ so manches ‚großen Mannes‘ in Zweifel gezogen wird, der in Wirklichkeit „vielleicht [...] nur ein Knabe, oder ein Chamäleon aller Lebensalter, oder ein verhextes Weiblein“ sei (507, 15 f.). Passend dazu entlarvt FW 225 vermeintlich „grosse[] Menschen“ als „grosse[] Effecthascher“ (510, 22–24), die sich zum Zweck der Selbstinszenierung des Bösen bedienen (vgl. auch den „Schauspieler seiner selber“, der „die Menge bewegen will“, in FW 236, 513, 3). Vor dem Hintergrund der in Grimms *Deutschem Wörterbuch* bzw. in Hirschfelds *Versuch über den grossen Mann* hervorgehobenen Geistes-, Charakter- oder Seelengröße des ‚großen Mannes‘ lässt sich ebenfalls FW 235 als Kritik am Großmanns-Konzept lesen, insofern hier das oft genug vorkommende wechselseitige Sichausschließen von Geistes- und Charakter-„Höhe“ (512, 24) konstatiert wird. Skeptische Relativierungen oder spöttische Depotenzierungen der Figur des ‚großen Mannes‘ finden sich noch in N.s späterem Schaffen. So enttarnt beispielsweise auch JGB 97 einen solchen als bloßen „Schauspieler“: „Wie? Ein grosser Mann? Ich sehe immer nur den Schauspieler seines eignen Ideals.“ (KSA 5, 90, 21 f.; vgl. NK 5/1, S. 413 f.) Dass in N.s Spätwerk, z. B. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44 („Mein Begriff vom Genie“), freilich zugleich – wieder – positive Bezugnahmen auf ‚große Männer‘ enthalten sind, zeigt Gamper 2016, 329 f.

Im kotextuellen Umfeld von FW erscheint das Konzept menschlicher Größe noch mehrfach problembehaftet. Vgl. schon FW 155, wo gegenwartskritisch

festgestellt wird, „dass in unserem Kopfe die grossen Menschen fehlen“ (496, 22 f.). Zur fehlenden Leuchtkraft „grosse[r] Menschen“ (564, 9) siehe im Vierten Buch FW 336. Zur Interpretation von FW 208 vgl. Higgins 2000, 88, die den Abschnitt auf der Folie des (nicht authentischen) Aristoteles-Zitats in FW 75 aus dem Zweiten Buch fälschlicherweise auf den von Aristoteles vermeintlich für notwendig erachteten Zusammenhang von Körper- und Seelengröße bezieht und aus FW 208 eine Aristoteles-Kritik ableitet: „In other words, the scale of body demanded by Aristotle is far from ‚essential‘ to the matter of having a great soul“. Bei Aristoteles 1831b, 64 heißt es zwar „ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία“, aber μέγεθος ist hier wohl kaum als Körper-, sondern vielmehr als Seelengröße zu verstehen. Vgl. NK 431, 9 f. Higgins' Deutung von FW 208 folgt gleichwohl vorbehaltlos Oppel 2005, 96 f.

209.

Eine Art, nach Gründen zu fragen.] Zu dem hier thematisierten „Widerwillen gegen Gründe überhaupt“, der aus der in Rede stehenden „Art, uns nach unseren Gründen zu fragen“ (507, 19–21), erwachse, scheinen auf den ersten Blick die Argumente für den illusorischen Charakter der Kausalität in FW 112 oder die Unklarheit der Ursachen in FW 205 und FW 217 ebenso gut zu passen wie die programmatische Abstandnahme von der Suche nach metaphysischen Seins- und Wahrheits-Gründen in FW Vorrede 4. Allerdings erfährt die zur Ablehnung der „Gründe überhaupt“ führende Frageweise nach „unseren Gründen“ – im Sinne von Denk- oder Handlungsmotiven – im zu kommentierenden Text eine pejorative Wertung als „sehr verdummende“ (507, 22): Die verdummende Wirkung besteht offenbar gerade auch darin, dass der so Gefragte nur aus „Trotz“ (507, 20) behauptet, von Gründen nichts wissen zu wollen. Zur kritischen Sicht auf Trotzreaktionen vgl. FW 229. Dass in FW 209 (wie schon in FW 3) „Klugheit [...] mit Gemeinheit assoziiert“ werde, meint pauschal Wolf 2004, 85, Anm. 52. Hatab 2005, 147 sucht in anderer Kotextualisierung (mit FW 2, FW 191 und FW 307) zu relativieren: „Nietzsche does not dismiss critical reason, interrogation, or giving reasons for beliefs; he opposes only a reductive and impersonal rationalism“.

Zwei ‚Vorstufen‘ weichen jeweils leicht von der Druckfassung ab: „Es giebt eine Art, uns nach unsern Gründen zu fragen, bei der man nicht nur seine besten Gründe vergißt, sondern auch einen Trotz und Widerwillen gegen Gründe überhaupt in sich erwachen fühlt – eine sehr verdummende Art zu fragen u. recht ein Werkzeug der Tyrannen.“ (N V 7, 161) In M III 4, 188 findet sich ein Notat, bei dem nur die drei Schlusswörter anders – nämlich wie in der

Druckfassung (vgl. 507, 23) – lauten: „Kunstgriff tyrannischer Menschen.“ Vgl. wortidentisch mit dieser Fassung auch noch die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 194, hier jedoch schon mit Ausrufezeichen am Schluss.

210.

Maass im Fleisse.] Hierzu existiert eine noch konzisere ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881: „Wer den Fleiß seines Vaters übertreibt, wird krank“ (N V 7, 105). Weniger sentenziös, dafür ausführlicher entfaltet denselben Gedanken eine aposiopetisch endende Nachlass-Aufzeichnung, die aus dem behaupteten ungesunden Überbietungsversuch des väterlichen Fleißes die allgemeine ethische Aufgabe ableitet, geerbte Tugenden nicht zu steigern, sondern ihr Maß zu erhalten: „Wer den Fleiß seines Vaters erheblich überbieten will, wird krank; und ebenso steht es mit allen Tugenden – unsere Aufgabe ist immer, eine Tugend auf der Höhe, in der sie uns vererbt ist, zu erhalten, denn in dieser Höhe gehört sie zu unserer Gesundheit: sie zu steigern – –“ (NL 1881/82, 16[18], KSA 9, 663). Die entsprechende – mit Tinte durchgestrichene – Handschrift findet sich unter ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 148; auf der rechts gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 149 steht alternativ die noch titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ zu FW 210. „Väter und Söhne“ thematisiert auch FW 221 (510, 2); verschiedene Vater-Sohn-Verhältnisse buchstabiert in Bezug auf die „Herkunft der Gelehrten“ im Fünften Buch FW 348 aus.

211.

Geheime Feinde.] M III 5, 14 enthält folgende ‚Vorstufe‘: „Einen geheimen Feind sich erhalten zu können – das ist ein Luxus, für den die Moralität selbst hoher M[enschen] meistens zu arm ist.“ Vgl. auch die titellose, sonst schon mit der Druckfassung wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 178. Der Titel steht, wie bereits Kaufmann in Nietzsche 1974, 208, Anm. 54 bemerkt, in einem Kontrastbezug zur Überschrift von FW 169, die „Offene Feinde“ lautet. Weshalb die Pflege einer ‚geheimen Feindschaft‘ ein moralischer „Luxus“ sei, den sich „selbst hochgesinn[te] Geister“ meist nicht leisten können (508, 3 f.), lässt der hier zu kommentierende Text offen. Verständlich würde dies indes zum Beispiel, wenn man den „geheimen Feind“ (508, 2) im Sinne von MA I 352 als einen solchen begriffe, der die tiefsten Geheimnisse seines Kontrahenten kennt: „Merken wir aber gar, dass Jemand, der uns feind ist, uns in einem

geheim gehaltenen Punkte so gut kennt, wie wir uns, wie gross ist dann erst der Verdruss!“ (KSA 2, 252, 18–21) Hier keinen „Verdruss“ zu fühlen, setzt tatsächlich eine exzeptionelle Hochgesinntheit (vgl. NK 374, 4–16) voraus. Zum Motiv der Feindschaft vgl. auch NK FW Vorspiel 14. Zum moralischen Luxus in FW 211 vgl. Stegmaier 2012b, 469, der über die geheime Feindschaft hinaus verallgemeinert: „Erlaubter, moralisch unangreifbarer Luxus war für Nietzsche Luxus im Geistigen.“

212.

Sich nicht täuschen lassen.] Von „schlechte[n] Manieren“ des Geistes (508, 7), über die es hier heißt, man solle sich durch sie nicht täuschen lassen, ist in GD Das Problem des Sokrates 5 auch in Bezug von Sokrates die Rede. Allerdings beschreiben sie dort nicht das in FW 212 genannte hastige, ungeduldige Stottern des Intellekts, sondern die bloßstellende Dialektik (vgl. KSA 6, 69, 27–29).

508, 7 stottert] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht: „stolpert“ (M III 6, 224).

508, 8 f. in welcher langathmigen und breitbrüstigen Seele er zu Hause ist] In M III 6, 224 korrigiert aus: „in welcher langathmigen, weitsichtigen und breiten Natur er zu Hause ist“. Das Adjektivkompositum ‚breitbrüstig‘, das hier katachrestisch auf die „Seele“ bezogen wird, kommt bei N. laut eKGWB nur an dieser Stelle vor. Zur entgegengesetzten „Engbrüstigkeit des Gefühls“, die nicht zum Stottern, sondern zum Keuchen führt, vgl. MA II WS 142 (KSA 2, 613, 8).

213.

Der Weg zum Glücke.] Unter diesem Titel, der die Grundfrage jeder eudaimonistischen Ethik aufruft, steht eine dialogische Kurzerzählung mit parabolischem Charakter (vgl. ähnlich schon die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 76). Die beiden handelnden/redenden Figuren, Weiser und Narr, sind Typen, die in FW und auch in anderen Texten N.s immer wieder gemeinsam auftauchen (vielleicht sind die beiden ebenso schicksalhaft verbunden wie ‚Vorangehender‘ und ‚Folgender‘ in FW 181). Der Narr mit seinem Lachen und der Weise mit seinem Wissen verweisen auch auf die Formel ‚fröhliche Wissenschaft‘ mit ihren verschiedenen Implikationen. Im vorliegenden Text erweist sich der Narr als dem Weisen überlegen, indem er ihm auf die Frage nach dem im Titel genannten Weg zum Glück anstelle der traditionellen Hinweise auf den Zusammenhang

von Tugend und Glück (den gleich im Anschluss FW 214 thematisiert) die paradoxe Antwort gibt, man solle „sich selber [...] bewundern“ und „auf der Gasse“ leben (508, 14–16). Der Weise – offenbar nicht der Kyniker Diogenes – will vom Leben auf der Gasse aber nichts wissen und hält dagegen, es genüge schon die Selbstbewunderung. Der Narr behält das letzte Wort, kontert mit einer dialektischen Engführung von Bewunderung und Verachtung und löst damit – freilich nur durch ein neues Paradox – den Widerspruch zwischen Selbstadmiration und kynischer Lebensweise auf.

Komplementär zu dieser vom Narren empfohlenen (Selbst-)Verachtung vgl. den sich selbst auslachenden ‚Meister‘ im Mottogedicht zur Neuausgabe von FW und die bei N. mehrfach – so etwa in FW 332 (558, 15) – vorkommende Selbstrelativierungsformel „was liegt an mir[!/?]“ Siehe ferner die „Zwischenrede des Narren“ in FW 379 im Fünften Buch. Zur philosophischen Selbstbewunderung vgl. auch die Ausführungen über den „Stolz des Selbstgenügsamen und Weisen“ in FW 61 (425, 11 f.). Eine ausführliche Interpretation zu FW 213 bietet Schubert 2017, 226–228, die den Text als „Parabel“ (ebd., 227) klassifiziert, als „Parallel-Stelle“ (ebd., 226) Za III Vom Geist der Schwere 2 anführt und darin eine Anspielung „auf die Dummheit bisheriger Weiser“ vermutet, die den „Einen Weg“ zum Glück suchen bzw. gefunden zu haben wähnen (ebd., 228). Allgemein zum Glück bei N. Schneider 1983 und Stegmaier 2011b.

508, 14 selbst] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht: „selber“ (M III 6, 274).

214.

Der Glaube macht selig.] Die im Text (508, 23) wiederholte Titelformel alludiert das lutherische *sola fide* und Römer 3, 21–30, bes. 28: „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 183) Zu Luthers *sola fide* in dessen Abhandlung *Von der Freiheit eines Christenmenschen* vgl. das N. bekannte Resümee bei Schopenhauer 1873–1874, 2, 482 f. Jene Vorstellung thematisieren auch M 22 und JGB 287 (hierzu sowie ausführlich zur Thematik vgl. NK KSA 3, 34, 2 und NK KSA 5, 233, 9–12). Während M 22 den „Grundirrtum“ der „protestantischen Lehrer“ geißelt, „dass es nur auf den Glauben ankomme und dass aus dem Glauben die Werke nothwendig folgen müssen“ (KSA 3, 34, 3–5), beansprucht JGB 287, jene „alte religiöse Formel [*sola fide*] in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen“, und dekretiert mit Blick auf die ‚Vornehmen‘: „Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt“ (KSA 5, 233, 9–12).

FW 214 wiederum bezieht die christliche Formel vom seligmachenden Glauben auf die antike, auch sonst in N.s Schriften – vgl. u. a. FW 12 – gerne (kritisch) thematisierte Vorstellung, aus der Tugend (ἀρετή) resultiere das Glück (εὐδαιμονία), und widerlegt dies als ‚moralisches Vorurteil‘, indem ein solches Glück allenfalls auf dem bloßen „guten Glauben“ (508, 20) an die eudaimonistische Kausalität der Tugend beruhe. Dem ‚groben‘, seligmachenden Glauben an die eigene Tugend stellt FW 214 die andere Tugend der „feineren Seelen“ gegenüber, die „im tiefen Misstrauen gegen sich und alle Tugend besteht“ (508, 21–23). Zur Deutung des Abschnitts vgl. Higgins 2000, 115, die den Luther-Bezug starkmacht, und Zibis 2007, 108 f., für den sich im „nächste[n] konsequente[n] Schritt“ daraus „die Ablehnung aller Moral“ ergibt. N V 7, 144 enthält folgende ‚Vorstufe‘: „Die Tugend giebt nur denen Glück, welche den Glauben an ihre Tugend haben: und zuletzt macht eben auch hier ‚der Glaube selig!‘“ Dem Wortlaut der Druckfassung nähert sich noch mehr die Version in M III 4, 172: „Die Tugend giebt nur denen wirklich etwas von Glück, welche den Glauben an ihre Tugend haben – nicht jenen feineren Seelen, deren Tugend in deren tiefem Mißtrauen gegen sich besteht. Und zuletzt macht also auch {euch} hier ‚der Glaube selig! – und wohlgermerkt, nicht die Tugend!“

508, 20 *Glück und eine Art Seligkeit*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „wirklich etwas von Glück“ (M III 6, 105).

508, 20 *guten*] Nachträglich in M III 6, 105 eingefügt.

508, 21 *aber*] Fehlt in M III 6, 105.

508, 22 *und alle Tugend*] Nachträglich in M III 6, 105 eingefügt.

508, 23 *Zuletzt*] In M III 6, 105 korrigiert aus: „Und zuletzt“.

215.

Ideal und Stoff.] Die ‚Reinschrift‘, die noch unter dem Titel „In der Werkstätte“ steht, lautet in der Grundschrift, also vor der Korrektur: „Du hast ein vornehmes Ideal: aber bist du auch ein so vornehmer Stein, daß aus dir solch ein Ideal gebildet werden dürfte? Und ohne dies – ist es nicht eine barbarische Bildhauerei? Eine Lästerung deines Ideals? – (M III 6, 238). Die auf den ersten Blick irritierende Ansprache des Du als „Stein“ (508, 27) zielt auf eine metaphorische Einheit von Bildhauer und Material ab: auf eine selbstformende ‚Arbeit an sich‘, deren Ziel – die Angleichung der eigenen Person an das anvisierte „vornehm[e] Ideal“ (508, 26) – allerdings durch rhetorische Fragen als unerreichbar dargestellt wird. Inspiriert von FW 215 ist möglicherweise Rilkes be-

kanntes Sonett *Archaischer Torso Apollos* (1908), in dem von der titelgebenden Götterstatue ein Selbstformungsappell an den Menschen ausgeht.

216.

Gefahr in der Stimme.] Titellos, sonst schon wortidentisch vgl. die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 23 sowie die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 48. Dass „laute[] Stimme“ und „feine Sachen“ sich nicht vertragen (509, 5 f.), kann man sinngemäß bei N. des Öfteren lesen. So empfiehlt MA I 618 „für die Bereicherung der Erkenntniss“, „auf die leise Stimme der verschiedenen Lebenslagen zu hören“ (KSA 2, 349, 27–29), und in NL 1881, 14[26], KSA 9, 632, 10 f. heißt es, dass nur „die kleinen Neuigkeiten vom Tage eine laute Stimme und eine Allverständlichkeit des Augenblicks haben.“ Zarathustra wiederum spricht in Za II Von den Tugendhaften: „Mit Donnern und himmlischen Feuerwerken muss man zu schlaffen und schlafenden Sinnen reden. / Aber der Schönheit Stimme redet leise: sie schleicht sich nur in die aufgewecktesten Seelen.“ (KSA 4, 120, 2–5) Und noch in JGB 295 ist entsprechend vom „Genie des Herzens“ die Rede, „das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt“, indem es „[m]it halber Stimme [...] mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches“ verkündet (KSA 5, 237, 10–12 u. 238, 13–15).

N. selbst soll sehr leise gesprochen haben, wie verschiedene Ohrenzeugen berichten. Ein ehemaliger Student, der noch bei N. in Basel altphilologische Vorlesungen besucht hatte, erinnert sich 1915: „Aber wie wurden uns diese Erkenntnisse vermittelt! Er sprach leise, ganz leise, als fürchte er, durch zu starke Stimme die zarten Gedanken zu zerstampfen.“ (Gilman 1981, 350) Wie sich hiermit die lautsprecherischen, fast schon schrillen Töne in etlichen Texten vor allem des ‚späten‘ N. vertragen, ist eine spannende Frage. Vor diesem Hintergrund konstatierte schon Alois Riehl einen gewissen „Widerspruch zwischen dem Schriftsteller und dem Menschen“ N.: „Zu [...] der Vorstellung, die man sich nach seinen Schriften von seiner Persönlichkeit machen könnte, scheint das Bild nicht zu stimmen, das seine Freunde von ihm nach dem Leben zeichnen. Er sprach leise und ruhig, seine Stimme war sanft, überaus wohlklingend und harmonisch.“ (Riehl 1901, 27) Zu *Nietzsche's Voice* vgl. die so betitelte Monographie von Staten 1990, zu FW 216 ebd., 172.

Thematische Verbindungen unterhält FW 216 im näheren kotextuellen Umfeld des Dritten Buchs vor allem zu FW 182, wo allerdings kein Sachbezug, sondern die „Einsamkeit“ (502, 20) zur Vermeidung des lauten Sprechens und Schreibens führt, sowie zu FW 226, wo ein Gegensatz zwischen ‚einfachem‘

und ‚emphatischem‘ Stil aufgemacht wird, bei dem es jedoch nicht um Feinheit, sondern um „Stärke“ (511, 4) geht. Vgl. zu dieser kotextuellen Trias auch schon Vivarelli 1998, 42, die darin eine Ansiedelung N.s „am Gegenpol“ von Richard Wagners ‚superlativischer Ausdrucks-Kunst‘ sowie vom „emphatischen Ton seiner [N.s] Frühschriften“ erblickt. Zu FW 216 ferner Lovibond 2014, 203.

217.

Ursache und Wirkung.] In der titellosen maschinenschriftlichen ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 15 noch mit „Erfolg“ statt „Wirkung“: „VOR DEM ERFOLG GLAUBT MAN AN ANDERE URSACHEN ALS NACH DEM ERFOLG.“ Unter demselben Titel wie FW 217 stand bereits FW 112. Während in diesem ausführlicheren Abschnitt allerdings behauptet wurde: „Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrscheinlich nie, – in Wahrheit steht ein continuum vor uns“ (473, 7–9), setzt FW 217 nun gerade „eine solche Zweiheit“ voraus. Freilich erscheint dabei das menschliche Verhältnis zur Kausalität erstens nur als Glaubensfrage, zweitens als etwas, das sich im Verlauf des Kausalgeschehens verändert. Zu einer spezifischen Verwechslung von Ursache und Wirkung vgl. FW 205. Dass die ‚Zweckursache‘ „oft genug nur [...] eine nachträgliche Selbstverblendung der Eitelkeit“ (607, 31 f.) sei, dekretiert, passend zu der in FW 217 behaupteten Veränderung des Ursachen-Glaubens „nach der Wirkung“ (509, 10), im Fünften Buch die Sprechinstanz von FW 360. Zu FW 217 vgl. Löw 1984, 44 und Hales/Welshon 2000, 88.

509, 10 *Ursachen, als*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ ohne Komma (vgl. M III 6, 48).

218.

Meine Antipathie.] Während die Menschen, gegen die das Sprecher-Ich hier seine Abneigung kundtut, „zerplatzen müssen, gleich Bomben“, wenn sie „überhaupt Wirkung“ erzielen wollen (509, 13 f.), warnt FW Vorspiel 21 den Hof-färtigen gerade vor dem Zerplatzen: „Blas dich nicht auf: sonst bringet dich / Zum Platzen schon ein kleiner Stich.“ (357, 15 f.) Vgl. überdies NK 394, 13 f. Dass man in der „Nähe“ solcher menschlichen ‚Knallfrösche‘ „immer in Gefahr ist, plötzlich das Gehör – oder noch mehr zu verlieren“ (509, 14 f.), spielt hyperbolisch mit dem „Bomben“-Vergleich, kann man durch die Detonation derartiger Sprengkörper doch sogar das Leben verlieren. Die titelgebende „Antipa-

thie“ dient offenkundig dem Selbstschutz. Vgl. auch die „Explosiven“ (406, 14) in FW 38. Zur affirmativen Wendung der Explosionsmetaphorik siehe die bekannte Selbstinszenierung N.s als gefährlicher Sprengstoff in EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 365, 7 f.: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“

509, 13 f. müssen, gleich] In der titellosen ‚Reinschrift‘ ohne Komma (vgl. M III 6, 274).

219.

Zweck der Strafe.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt legt den „Vertheidiger[n] der Strafe“ (509, 19) noch den entsprechenden „Wahlspruch“ in den Mund: „Vivisectio voluntaria / Aber ihr wollt, daß die Strafe ‘es Strafen’ in der Welt ‘gebe?’ bleibe! Nun so sei dies der Wahlspruch: Die Strafe solle bestehen bleiben, welche soll den besser machen, welcher straft!“ (N V 7, 103) In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht der erste Teil des Textes in wörtliche Rede anzeigenden Anführungszeichen: „Die Strafe hat den Zweck, den zu bessern, welcher straft“ – das ist die letzte Zuflucht für die Vertheidiger der Strafe.“ (M III 6, 250) An entsprechender Stelle wurden auch im Korrekturbogen Anführungszeichen hinzugefügt (vgl. Cb, 184), ohne allerdings im Druck Berücksichtigung zu finden.

Der zu kommentierende Text, der thematisch mit FW 184 und FW 250 verbunden ist, kehrt die zeitgenössische juristische Vorstellung um, die Strafe diene dem Zweck der moralischen Besserung des Straftäters. Diese Auffassung hatte sich bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts etabliert und war zu N.s Zeit weit verbreitet (vgl. hierzu Nutz 2001, 76–81 und Schauz 2008, 104 f.). So schreibt etwa der Heidelberger Strafrechtler Karl Joseph Mittermaier in seinem Werk über *Gefängnißverbesserung* von 1858: „Die Macht der Wahrheit hat immer mehr darin sich geltend gemacht, daß man die Besserung des Verbrechers, wenigstens die Besserung der zur Freiheitsstrafe Verurtheilten als die Idee erkennt, welche den Gesetzgeber leiten muß.“ (Mittermaier 1858, 1) Vgl. auch Albert Hermann Posts *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft*, die N. besaß und intensiv rezipierte: „Der Verbrecher erfährt durch die Strafe eine Stärkung seiner Widerstandskraft gegen seine individuellen, der Volkssitte widerstrebenden Neigungen; daraus resultirt eine sogenannte Besserung, d. h. eine stärkere Unterordnung unter die Lebensbedingungen des Gemeinwesens durch Anpassung.“ (Post 1880–1881, 1, 177; N.s Unterstreichungen, mit Randstrich markiert.) Allerdings merkt Post auch an, dass es neben der sittlichen „Besserung“ des Straftäters noch eine abschreckende Wirkung als Zweck der

Strafe gebe: „Für Dritte wirkt die Strafausführung in gleicher Art abschreckend, indem sie ihnen ein Motiv schafft, nicht so zu handeln, wie der Verbrecher.“ (Ebd.) Diese neben der ‚Besserungstheorie‘ bestehende ‚Abschreckungstheorie‘ kannte N. auch aus Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 410 f.) sowie aus dem Werk *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* seines früheren Freundes Paul Rée, das N. ebenfalls in seiner privaten Bibliothek besaß (vgl. NK 578, 24–26). Das Problem der Strafe erörtert Rée in § 4 dieses Werks unter der Kapitelüberschrift: *Der Ursprung der Strafe und des Gerechtigkeitsgefühls; über Abschreckung und Vergeltung* (vgl. darin z. B. Rée 1877, 46 f., u. 65). MA II WS 33 folgt noch weitgehend dieser Abschreckungstheorie. N. schreibt dort: „Die Strafe will das weitere Schädigen verhüten, sie will abschrecken.“ (KSA 2, 567, 21–23)

FW 219 widerspricht nun aber nicht etwa der Besserungstheorie, um stattdessen die Abschreckungstheorie zu vertreten. Stattdessen wird die paradox anmutende Behauptung aufgestellt, die Strafe diene in Wirklichkeit der Besserung des jeweils Strafenden selbst, was der Abschnitt als „die letzte Zuflucht für die Vertheidiger der Strafe“ (509, 18 f.) bezeichnet. Dies spielt spöttisch darauf an, dass sich der Strafende moralisch über den Bestraften stelle, und zugleich darauf, dass der „Zweck der Strafe“ in der Sprechgegenwart fragwürdig geworden sei. Dass zumindest „die individuelle Besserung“ des Straftäters „nicht die Absicht“ der Strafe darstelle, vermerkt bereits das nachgelassene Notat NL 1879, 42[62], KSA 8, 606, 24 f. Auf den strafrechtstheoretischen Zusammenhang von „Strafen und Bessernwollen“ (552, 4) kommt auch Abschnitt FW 321 im Vierten Buch zurück, wo das sprechende Wir empfiehlt, davon gänzlich Abstand zu nehmen. Zuvor zieht schon, passend dazu, FW 250 den Begriff der „Schuld“ (515, 24) überhaupt in Zweifel. Ein zwischen Sommer und Herbst 1884 entstandenes Nachlass-Notat wiederum verwirft mit dem Begriff der „Besserung“ auch gleich den der „Strafe“ und plädiert vielmehr dafür, Verbrecher für Menschen-Experimente zu nutzen, was stichpunktartig mit einer Schutzfunktion verknüpft wird: „Ich betrachte Verbrecher, gestrafte und nicht gestrafte, als Menschen, an denen man Versuche machen kann. Schutz, nicht Besserung, nicht Strafe!“ (NL 1884, 26[26], KSA 11, 155, 8–10)

Dem Thema ‚Strafe‘ ist im Spätwerk besonders die Zweite Abhandlung von GM gewidmet; GM II 13 bringt die Besserungstheorie abermals distanzierend zur Sprache – diesmal vor dem Hintergrund von Überlegungen zur Strafe als Mnemotechnik: „Strafe als ein Gedächtnissmachen [...] für Den, der die Strafe erleidet – die sogenannte ‚Besserung‘“ (KSA 5, 318, 6–8). Allerdings lehnt GM II 13 die (noch den Titel von FW 219 abgebende) Formulierung „Zweck der Strafe“ (KSA 5, 316, 31) generell als allzu naiv ab, um an ihrer Stelle mit Blick auf die „Geschichte der Strafe“ vom „Sinn“ der Strafe zu sprechen, genauer: von

„eine[r] ganze[n] Synthesis von ‚Sinnen‘“ (KSA 5, 317, 4 f.), wozu ein erweiterungsoffenes „Schema“ präsentiert wird, in dem die Strafe als Besserung des Bestraften nur einen von vielen möglichen ‚Straf-Sinnen‘ darstellt (vgl. hierzu NK 5/2, S. 334). Allgemein zur Strafe bzw. strafrechtstheoretischen Aspekten bei N. vgl. Gschwend 1999, Gschwend 2001, Orsucci 2001, Schild 2001, Bung 2007, Straube 2012 und Hallich 2013. Speziell zu FW 219 vgl. Hörler 1927, 28, Guß 1972, 230 und Gschwend 1999, 376 f.

220.

Opfer.] In kürzerer Form greift der zu kommentierende Abschnitt die Problematik des Opfers wieder auf, die unter dem Titel „An die Lehrer der Selbstlosigkeit“ ausführlicher und mit Blick auf das „Lob der Tugenden“ (392, 8) bereits in FW 21 verhandelt worden ist. Allerdings verschiebt sich dabei die Perspektive. Verkörperte in jenem Text ein „Jüngling“, der sich aus Pflichtgefühl im Dienst der Gesellschaft „zu Schanden gearbeitet hat“ (391, 19), die „Gesinnung des Opferthiers“ (391, 34), so ist nunmehr aus der Sicht der „Opferthiere“ davon die Rede, dass ihre Haltung zum Opfer von derjenigen der „Zuschauer“ abweicht (509, 22). Dass die „Aufopferung“ jener doch nicht freiwillig – aus einer „Gesinnung des Opferthiers“ heraus – geschieht, sondern auf Zwang beruht, legt nicht zuletzt die Formulierung nahe, man habe die (menschlichen) „Opferthiere [...] von jeher nicht zu Worte kommen lassen“ (509, 22 f.). FW 220 verleiht ihnen insofern indirekt eine Stimme; vgl. hierzu Del Caro 2004, 403. Weitere „Opferthiere“ finden sich in unterschiedlichen Hinsichten bei N. in MA I 430; MA II VM 89; MA II WS 272; M 140; M 215; M 420; NL 1883, 13[1]; Za II Von den berühmten Weisen; JGB 269 (identisch mit NW Der Psycholog nimmt das Wort 1); KGW IX 7, W II 3, 87, 18 (NL 1887/88, 11[295]).

509, 22 f. *man hat sie von jeher nicht zu Worte kommen lassen.*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „sie können nicht sagen, was sie denken.“ (M III 6, 260) Stellt diese vorangehende Version noch auf das fehlende Sprach- (nicht etwa Denk-)Vermögen der „Opferthiere“ (509, 22) ab, geht die Druckfassung dagegen von einer aktiven Unterdrückung ihrer sprachlichen Äußerung durch die Opfernden aus.

221.

Schonung.] Diese Sentenz greift, wie kurz danach auch FW 227, die Geschlechter-Thematik aus dem Zweiten Buch wieder auf. Nun wird sie auf das

familiäre Verhältnis der Generationen bezogen. Die vorgebliche Tatsache, dass „Väter und Söhne“ einen weniger konfliktuösen Umgang miteinander pflegen „als Mütter und Töchter“ (510, 2f.), setzt offenbar generell eine größere Rivalität zwischen Frauen voraus. Dieser Gedanke findet sich bereits bei Schopenhauer, der in seiner Abhandlung „Ueber die Weiber“ (*Parerga und Paralipomena II*, § 381) schreibt: „Zwischen Männern ist von Natur bloß Gleichgültigkeit; aber zwischen Weibern ist schon von Natur Feindschaft.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 654) Zum Vater-Sohn-Verhältnis vgl. auch schon FW 210.

510, 2 *viel mehr*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „vielmehr“ (Cb, 185).

510, 3 *einander, als*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ ohne Komma (vgl. M III 6, 47).

222.

Dichter und Lügner.] Titellose, sonst schon gleichlautende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 274. Zum alten Topos der Dichterlüge, der bereits im Zweiten Buch am Schluss von FW 84 aufgerufen wird, siehe NK 442, 23f. Der Unterschied zwischen Dichter und Lügner erscheint in FW 222 lediglich als einer des guten und schlechten Gewissens beim Abweichen von der Wahrheit. Noch weiter geht die Formulierung der Teufelsfigur, die in Thomas Manns Roman *Doktor Faustus* dem teilweise N. nachempfundenen Protagonisten Adrian Leverkühn erklärt: „Der Künstler ist der Bruder des Verbrechers und des Verrückten.“ (Mann 2001 ff., 10/1, 345) Zu FW 222 vgl. Löw 1984, 51 und Pothen 2002, 80, die beide auf die Nähe zu Zarathustras Diktum, „dass die Dichter zuviel lügen“ (Za II Von den Dichtern, KSA 4, 163, 7), hinweisen.

510, 6 *Milchbruder*] Vgl. Grimm 1854–1971, 12, 2190: „bruder der muttermilch nach, der zugleich die milch einer amme gesogen“.

223.

Vicariat der Sinne.] Vgl. die ‚Vorstufen‘ in N V 7, 66 („Man muß auch Ohren ‚Augen‘ haben, um zu sehen ‚hören‘ – sagte ein Beichtvater“; „Man hat auch die Augen, um zu hören –“) sowie die titellose, noch nicht in Anführungszeichen stehende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 2f. Zum Titelwort „Vicariat“ vgl. Petri 1861, 811: „das Amt eines Verwesers, die Stellvertretung oder stellvertretende Behörde“. Konkret handelt es sich bei der für die Druckfassung gewählten

Überschrift um ein Zitat aus Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Im Zusammenhang lautet die entsprechende Stelle, auf die N.s Text auch inhaltlich anspielt: „Giebt es ein Vicariat der Sinne, d. i. einen Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines andern zu vertreten? Dem Tauben kann man, wenn er nur sonst hat hören können, durch die Geberdung, also durch die Augen desselben, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Bewegung seiner Lippen gehört, ja durch das Gefühl der Betastung bewegter Lippen im Finstern kann eben dasselbe geschehen. Ist er aber taub geboren, so muß der Sinn des Sehens aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bei seiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desselben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig sind.“ (AA VII, S. 159) N.s Text greift diese Passage parodistisch auf, indem „ein alter Beichtvater, der taub wurde“ (510, 11), eine wechselseitige Stellvertretung des Hör- und Sehsinns bei Tauben und Blinden behauptet, wobei er sich als sehenden Tauben jedoch über die hörenden Blinden zu stellen scheint, insofern er diesen eine Langohrigkeit zuschreibt, die auf ihre Dummheit verweist (vgl. NK 510, 12). Hanshe 2015, 183 versteht den „Beichtvater“ in FW 223 seinerseits als Stellvertreter, als ‚Vicar‘ N.s, wenn er die synästhetische Hörfunktion der Augen als dessen persönliche These behandelt.

510, 12 *unter den Blinden ist Der König, wer die längsten Ohren hat.*] Parodistische Abwandlung des Sprichworts: „Unter den Blinden ist der Einäugige König.“ (Düringsfeld/Reinsberg-Düringsfeld 1872, 125) In der ‚Reinschrift‘ steht: „unter den Blinden ist der König, wer die längsten Ohren hat – fügte er ironisch ‚gutmüthig‘ hinzu.“ (M III 6, 2f.) Das Bild des „König[s]“ mit den „längsten Ohren“ lässt überdies die Eselsohren des Königs Midas assoziieren, die ihm Apollon verpasste, nachdem sich Midas als ‚Preisrichter‘ in einem musikalischen Wettbewerb zwischen Pan und Apollon für ersteren entschied (vgl. Metamorphosen XI, 146–193; Ovid 1853–1867, 3, 12–15). Zu den daher rührenden sprichwörtlichen „Eselsohren“, die „Menschen [bezeichnen], die einen schwachen, langsamen Verstand und ein einfältiges Urtheil haben“, vgl. Wander 1867–1880, 1, 885. N. selbst war bekanntlich umgekehrt stolz auf seine kleinen, klugen Ohren; an Reinhart von Seydlitz schreibt er am 17. 08. 1886 sogar: „Hast Du bemerkt, daß ich die ‚kleinsten aller möglichen‘ Ohren habe? Vielleicht auch die schläuesten ...“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 737, S. 234, Z. 6f.) Dagegen bemerkte Paul Julius Möbius im „Vorwort zur neuen Ausgabe“ seines *Nietzsche*-Buchs unter Berufung auf die von Curt Stoeving angefertigte Totenmaske N.s, „dass die Ohren mittelgross gewesen sind“ (Möbius 1904, VI f.).

224.

Kritik der Thiere.] Die Überschrift ist, wie aus dem Text erhellt, als Genitivus subjectivus zu verstehen: Es handelt sich nicht etwa um eine Kritik an den Tieren, sondern um eine Kritik aus der tierischen Perspektive am Menschen, genauer: um eine hypothetische Kritik der Tiere am Menschen. Denn letztlich bleibt das kritisierende Subjekt doch ein menschliches: Das sich in die Tiere hineinversetzende sprechende Ich „fürchte[t]“ (510, 14) nur, dass der Mensch den Tieren als verrücktes Tier erscheint (zur „Unmöglichkeit dieser Perspektive“, „den Menschen von außen, als Tier unter Tieren zu betrachten“, vgl. Gerhard 2011, 127). Mit dieser Befürchtung wird die traditionelle philosophische Anthropologie, die den Menschen im Ausgang von Aristoteles als ‚vernünftiges Tier‘ (ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale) bestimmt, parodistisch invertiert. Vgl. Fingerhut 1970, 14 der in dieser „Umkehrung“ die These N.s erkennen will, der Mensch habe „die sichernde Bindung des Instinkt-Bewußtseins an die Natur [...] mit der Ausbildung des Denkens verloren“. Besondere Bekanntheit erlangte N.s thematisch verwandte spätere Formulierung, „dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist“ (JGB 62, KSA 5, 81, 21 f.; vgl. NK 5/1, S. 376–378). Zu N.s ‚Tier-Anthropologie‘ vgl. NK 372, 14–25. Dass „[f]rom the perspective of animals, morality has jeopardized the human animal’s mental health“, meint Lemm 2009, 163; zu FW 224 siehe auch Hingst 1998, 60, Del Caro 2004, 404, Ham 2004, 205, Düsing 2006, 23 und Welshon 2014, 168.

510, 15 *ein Wesen Ihresgleichen, das*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht: „e^eEⁱi-nesⁿnⁿ iⁱT^hhres gleichen, das^eer^{er}“ M III 6, 12.

510, 16 *den gesunden Thierverstand verloren*] Verballhornung des seit der Aufklärung verbreiteten Begriffs ‚gesunder Menschenverstand‘. Vgl. NK 431, 17; im entsprechenden Abschnitt FW 76, tituliert sich das sprechende Wir selbst als Gefahr für den ‚gesunden Menschenverstand‘. Im Hinblick auf den Verlust des gesunden Tierverstandes beim Menschen vgl. auch schon die Rede von ihm als „einem phantastischen Thiere“ (372, 19 f.) in FW 1.

510, 16–18 *als das wahnwitzige Thier, als das lachende Thier, als das weinende Thier, als das unglückselige Thier.*] In M III 6, 12 nachträglich erweitert aus: „als das wahnwitzige Thier.“

510, 17 *das lachende Thier*] Mit dieser Formulierung ruft FW 224 das Lachen, ähnlich wie Richter 1877 (zitiert in NK FW 200), als ein anthropologisches Differenzkriterium auf. Vgl. hierzu Skirl in NH 268. In Frage gestellt wird die in FW 224 evozierte anthropologische Voraussetzung, der Mensch sei das einzige

bekannte Wesen mit der Fähigkeit zu lachen, in Robert Musils Prosaminiatur *Kann ein Pferd lachen?* aus dem 1936 erschienenen *Nachlaß zu Lebzeiten*, wo am Beispiel eines angeblich kitzligen Pferdes die These entkräftet werden soll, der zufolge Tiere im Gegensatz zum Menschen nicht zu lachen vermögen. Aus der in FW 224 imaginierten tierischen Perspektive wirkt das menschliche Lachen – in Kombination mit dem weiterhin genannten Weinen und Unglücklichsein des Menschen – jedoch verrückt: Der Mensch erscheint damit „als das wahnwitzige Thier“ (510, 16 f.).

225.

Die Natürlichen.] Bis auf den fehlenden Titel schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 196. Ähnlich lautet ein älteres Nachlass-Notat aus dem Herbst 1880: „Seien wir nur natürlich! Die Natur ist böse – um so mehr macht sie Effekt – so denken die Großen, die alle unverschämt sind!“ (NL 1880, 6[414], KSA 9, 304) Laut M 17 handelt es sich bei der ‚bösen Natur‘ um eine menschliche Projektion in vorzivilisatorischen Zuständen: „Erst haben die Menschen sich in die Natur hineingedichtet: sie sahen überall sich und Ihresgleichen, nämlich ihre böse und launenhafte Gesinnung, gleichsam versteckt unter Wolken, Gewittern, Raubthieren, Bäumen und Kräutern: damals erfanden sie die ‚böse Natur‘.“ (KSA 3, 29, 24–28) Zum „eingebildeten ‚bösen Wesen‘ der Natur“, das noch jüngere Moralvorstellungen bestimme, vgl. auch FW 294, 535, 4 f. Im zu kommentierenden Text wird nicht etwa Partei für die sich gemäß einem solchen Natur-Begriff „natürlich“, d. h. „böse“ (510, 21 f.) gebenden Menschen ergriffen, sondern die Sprechinstanz distanziert sich ausdrücklich von diesen, insofern sie als bloße „Effecthascher“ (510, 22) und nur vermeintlich „grosse[r] Menschen“ (510, 23 f.) disqualifiziert werden. Damit gehört der Abschnitt in den ideellen Kontext einer Kritik am Konzept des ‚großen Mannes‘, wie sie ebenfalls in FW 208 vorgetragen wird. Von der „Effekthascherei“ in FW 225, die „den mit der Natur verbundenen Mythos des Bösen zur ‚natürlichen‘ Selbstinszenierung effektiv zu nutzen“ weiß, ist nach Caysa in NH 292 die authentische unmoralische „Vornehmheit und Natürlichkeit“ strikt zu unterscheiden. Zumindest lässt N.s Text die Existenzmöglichkeit ‚echter‘ „grosse[r] Menschen“ offen, indem er die falsche Zurechnung der „Effecthascher“ zu ihnen herausstellt.

510, 23 f. *die grossen Menschen*] Die ansonsten schon gleichlautende ‚Vorstufe‘ in M III 4, 202 setzt „die ‚großen Menschen‘“ noch in distanzierende Anführungszeichen.

226.

Die Misstrauischen und der Stil.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1880: „Der Superlativ ist die *Erfindung* ‚Liebhaberei‘ der nicht ganz Ehrlichen. Wenn Andere an unsere Stärke glauben, sagen wir die stärksten Dinge schlicht, und wenn wir selber daran glauben, ebenfalls. Der Eine läßt sich gehen, wenn er urtheilt, der Andere bändigt sich, wenn er urtheilt und giebt sich eine Maske durch die Form seines Urtheils.“ (N V 4, 71) An die Stelle der ‚Urtheilstheorie‘ vom Ende dieses Textes rückt in der Druckfassung der dem schlichten Stil gegenübergestellte „emphatisch[e]“ Stil, den die Anwesenheit von „Misstrauischen“ provoziere (511, 5f.). Der hier aufgespannte Gegensatz von stilistischer „Einfachheit“ (511, 5), die als Ideal des sprechenden Wir erscheint, und stilistischer Emphase (vgl. auch den „Superlativ“ der ‚Vorstufe‘) variiert die Metaphorik des ‚leisen‘ bzw. „lauten“ Sprechens/Schreibens in FW 182 und FW 216. Im Unterschied zu diesen Abschnitten wird der ‚leise‘ Stil jetzt aber weder auf „Einsamkeit“ (502, 20) zurückgeführt noch an das Denken „feine[r] Sachen“ (509, 6) gebunden. Vielmehr sollen jetzt vor einem an die „Stärke“ des Redners glaubenden Publikum die „stärksten Dinge schlicht“ (511, 3f.) gesagt werden. Die Zuhörer geben den Ausschlag.

511, 5 „*Einfachheit des Stils*“] Zitiert wird hiermit eine in der kunst- und literaturgeschichtlichen Literatur des früheren 19. Jahrhunderts recht häufig anzutreffende Formel (vgl. z.B. Eichhorn 1808, 704, Nüsslein 1819, 265 u. Genthe 1832, 37). Laut Ottmann 1999, 44 geht sie auf Winckelmanns ästhetisches Ideal der ‚edlen Einfalt und stillen Größe‘ zurück, das letzterer in der bildenden Kunst der griechischen Klassik mustergültig realisiert sah. Bei N. findet sich die Formel „Einfachheit des Stils“ wörtlich nur noch an einer weiteren Stelle, und zwar in einem Nachlass-Notat von 1875, wo sie bezeichnenderweise ebenfalls auf die normativ konzipierte griechische Antike bezogen wird, allerdings auf deren klassische Literatur: „In Betreff der Einfachheit des Alterthums steht es wie bei der Einfachheit des Stils; es ist das Höchste, was man erkennt und nachzuahmen hat, aber auch das Letzte. Man denke daß die klassische Prosa der Griechen auch ein spätes Resultat ist.“ (NL 1875, 5[44], KSA 8, 52, 20–23) Zur „Einfachheit des Stils“ bei N. vgl. Strobel 1998, 129, Anm. 31, die dahinter einen Einfluss Jacob Burckhardts vermutet und außerdem eine Verbindung zum ‚großen Stil‘ zieht, von dem beim späteren N. mehrfach die Rede ist (vgl. ebd., 192). Zumindest wird in FW 226 die „Einfachheit des Stils“ schon explizit auf die „Stärke“ (511, 4) des (zu) Sagenden bezogen.

Ein nachdrückliches Plädoyer für einen ‚erhabenheitstauglichen‘ einfachen Stil in den „redenden Künsten“ konnte N. auch bei Schopenhauer finden, in dessen aphoristischer Abhandlung *Ueber Schriftstellerei und Stil* dekretiert

wird, man habe „wie in der Baukunst vor der Ueberladung mit Zierrathen, in den redenden Künsten sich vor allem nicht nothwendigen rhetorischen Schmuck, allen unnützen Amplifikationen und überhaupt vor allem Ueberfluß im Ausdruck zu hüten, also sich eines keuschen Stiles zu befleißigen. Alles Entbehrliche wirkt nachtheilig. Das Gesetz der Einfachheit und Naivetät, da diese sich auch mit dem Erhabensten verträgt, gilt für alle schönen Künste.“ (Parerga und Paralipomena II, § 291, Schopenhauer 1873–1874, 6, 559; N.s Unterstreichungen, unterstrichener Satz überdies mit Randstrich markiert.)

511, 6 *die Misstrauischen machen emphatisch.*] Wohl nachträglich in die titellose ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 236).

227.

Fehlschluss, Fehlschuss.] Das erste Titelwort stammt aus der Syllogistik, der von Aristoteles begründeten traditionellen Lehre vom logischen Schluss, in welcher der Fehlschluss (Paralogismus) eine durch unbeabsichtigte Beweisfehler zustande gekommene falsche Konklusion bezeichnet. Wortspielerisch zielt das zweite, nur durch einen Buchstaben unterschiedene Titelwort aus der Jäger- und Militärsprache auf den Handlungsfehler, der sich aus einem solchen Denkfehler ergibt: Im zu kommentierenden Text schließt eine Frau fälschlich aus der Unbeherrschtheit eines Mannes, sie könne ihn leicht beherrschen, was umgekehrt zu ihrer eigenen ‚Versklavung‘ führt. Eine ‚Vorstufe‘ hierzu verzichtet noch auf den Bezug zum Geschlechterverhältnis und rückt eher allgemein das (positiv gezeichnete) Charakterbild des ‚Unbeherrschten‘ und seine Fehleinschätzung durch oberflächlich schließende Menschen in den Mittelpunkt: „Er kann sich ersichtlich nicht beherrschen – und daraus schließen die Oberflächlichen, es sei möglich und sogar leicht, ihn zu beherrschen u. werfen ihre Fangseile und Zügel ihm um den Hals – ihm dem Stolzesten, der vor seiner eigenen Überwältigung durch sich selber knirscht und Abscheu empfindet! Laßt doch den Wilden laufen –“ (N V 7, 185). In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert N. die Ansprache der Frauen in der dritten Person Plural, die dort bereits – was wiederum mit Blick auf das zugrunde liegende Frauenbild bezeichnend erscheint – an die Stelle der „Oberflächlichen“ aus der ‚Vorstufe‘ getreten sind, zur Singularform der Druckfassung (vgl. M III 6, 220). Zur Problematik der weiblichen „Herrschaft über die Männer“ (428, 15) vgl. unter der Überschrift „Die Herrinnen der Herren“ auch FW 70. Einen Bezug zu FW 71 stellt hingegen Hudgens 2016, 188 her, indem sie die dort thematisierte Erziehung junger Frauen für den Fehlschluss in FW 227 verantwortlich macht. Als Beispiel dafür, dass „Nietzsche’s analyses are offered as paradigm scenarios,

story lines from humankind that one sees again and again“, liest Higgins 2006, 62 den vorliegenden Text.

511, 8 f. *Er kann sich nicht beherrschen*] Die Unbeherrschtheit, die hier einer fiktiven männlichen Person zugeschrieben wird, galt schon seit der Antike als Untugend (zur philosophischen Begriffsgeschichte von Sokrates/Platon bis John Searle vgl. Hügli 2004). Aristoteles behandelt die Unbeherrschtheit unter dem Terminus ἀκρασία mehrfach in seinen Schriften, insbesondere in Buch VII seiner *Nikomachischen Ethik*, wo er den Unbeherrschten als einen willensschwachen Menschen charakterisiert, der „der übermäßigen und der gesunden Vernunft widerstrebenden, sinnlichen Lust nachgeh[t]“ (1151a; Aristoteles 1833–1862, VI/1, 215). Im weiteren, alltagssprachlichen Sinn bezeichnet ‚Unbeherrschtheit‘ generell fehlende Affektkontrolle; wer leicht die (Selbst-)Beherrschung verliert, kann sich insbesondere Zornesausbrüchen überlassen und tyrannisch verhalten. Darauf spielt der Abschnitt an, wenn die Sprechinstanz am Ende mit – ironischem? – Bedauern voraussagt, die ‚arme‘ Frau, welche fälschlich von der fehlenden Selbstbeherrschung eines Mannes auf seine leichte Beherrschbarkeit schließe, werde „in Kürze seine Sclavin“ sein (511, 11). Andere N.-Texte halten gerade ein sklavisches Verhältnis der Frau zum Mann für natürlich; vgl. NK 427, 16–18 u. NK 611, 5–11.

228.

Gegen die Vermittelnden.] Zur (intellektuellen) Mittelmäßigkeit, die sich am Beispiel eines „zwischen zwei entschlossenen Denkern vermitteln“ wollenen Gelehrten zeige (511, 13 f.), vgl. bereits FW 32, 403, 28–31, wo ein fiktiver Philosoph auftritt, der seinen mittelmäßigen Schüler verachtet. Vermittlungsversuche zwischen entgegengesetzten Philosophien, wie sie im vorliegenden Abschnitt als mittelmäßig abgetan werden, gehörten im 19. Jahrhundert durchaus zum methodischen Repertoire der akademischen Philosophiegeschichtsschreibung. Das lässt sich beispielsweise schon dem Titel von Immanuel Hermann Fichtes 1829 erschienenem Buch entnehmen: *Beiträge zu einer Charakteristik der neueren Philosophie zur Vermittlung ihrer Gegensätze*. Speziell auf die Vermittlung zwischen Schopenhauer und dessen ‚Erzfeind‘ Hegel hatte es Johann Eduard Erdmann in seinem *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* (1834–1853) abgesehen. Philosophiegeschichten, „welche Hegel und Schopenhauer einander entgegenstellen“, machen sich laut Erdmann einer „Einseitigkeit“ schuldig, die es durch eine neue Philosophiegeschichtsschreibung „zu überwinden“ gelte (Erdmann 1853, 417). Auf Hegel stellt in anderer Hinsicht auch Theodor W. Adorno ab, der in

Abschnitt 46 („*Zur Moral des Denkens*“) seiner *Minima Moralia* (1951) FW 228 zitiert, um zu zeigen, dass „Nietzsche, der selber oft in allzu weiten Horizonten dachte“, um den „Auflösungsprozeß des Konkreten in sich“ durch die „dialektische Vermittlung“ gewusst habe (Adorno 2019, 83). Zu dieser N.-Interpretation Adornos vgl. Bishop/Stephenson 2005, 14 f.

Eine ‚Vorstufe‘ in M III 1, 108 nennt noch konkrete Beispiele für Gegensatzkonstellationen zwischen entschlossenen Denkern, wobei zwar tatsächlich auch Schopenhauer, aber als dessen Antagonist nicht Hegel, sondern Spinoza (vgl. auch NK 455, 16 f.) angeführt wird: „Wer zwischen zwei entschlossenen Denkern vermitteln (zb. zwischen Schopenhauer u. Spinoza oder zwischen Kant und Plato) ist gezeichnet als mittelmäßig – er hat die Gabe nicht das Einmalige zu sehen. Die Ähnlichseherei ist das Kennzeichen der Mittelmäßigen.“ Motivisch verwandt vgl. auch das kurze NL 1881, 12[65], KSA 9, 588, 1): „die versöhnenden Menschen sind mir fatal“ (Handschrift in N V 7, 169). Kaufmann in Nietzsche 1974, 212, Anm. 58 hält FW 228 in biographischer Lesart für eine Anspielung N.s auf „his sister as well as others who sought to mediate between him and Wagner“. Zu FW 228 vgl. auch Ansell-Pearson 1991, 235, Anm. 9, Elgat 2017, 152 und Miner 2017, 3 f.

511, 14 f. mittelmässig: er] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht dazwischen noch ein gestrichener Satz: „mittelmäßig: wann lag jemals eine Wahrheit in der Mitte?–Er er“ (M III 6, 54).

511, 16 und Gleichmacherei] Nachträglich in M III 6, 54 eingefügt.

229.

Trotz und Treue.] Die von KSA 14, 261 angeführte ‚Vorstufe‘ entlarvt noch nicht aus analytischer Distanzperspektive auf ein „Er“ falsche „Treue“ als „Trotz“ (511, 19 u. 21), sondern beschwört in der Wir-Form gerade ein trotzig-treues „Nichtsehenwollen“ wider bessere Einsicht: „Wir halten aus Trotz an einer Sache fest, die wir schon anfangen zu durchschauen. Wir müssen uns diesen Trotz leisten, dieses absichtliche Nichtsehenwollen!“ (Handschrift in N V 4, 64.) Titellos, sonst schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 236.

230.

Mangel an Schweigsamkeit.] Eine ‚Vorstufe‘ enthält nach KSA 14, 261 noch in positiver Formulierung einen Rat für ein direkt adressiertes Du: „Die

gute Handlung, welche du verschweigst, macht dich als Ganzes beredter und überzeugend.“ In komplementärer Umkehrung wird in der Druckfassung *avant la lettre* die Maxime ‚Tu Gutes und rede darüber‘ (vgl. Zedtwitz-Arnim 1961) in der dritten Person aufgrund derselben Persönlichkeits-Rhetorik bemängelt, die von der Überzeugungskraft des Verschwiegenen ausgeht. Wiederum positiv formuliert auch folgende Za-Vorarbeit: „Deine Wohlthaten sollen fallen wie der Thau auf das Gras, dann, wenn die Nacht am verschwiegensten ist.“ (NL 1883, 9[1], KSA 10, 345, 5 f.; wortidentisch in NL 1883, 13[1], KSA 10, 418, 1 f.) Dass „[s]ilence may be indicative of modesty“, entnimmt Angier 2006, 121 dem vorliegenden Abschnitt. Die titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ findet sich in M III 6, 224.

231.

Die „Gründlichen“.] Vgl. die im Wortlaut noch abweichende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 75: „Die Langsamen im Erkennen meinen, die Langsamkeit gehöre zur Wissenschaft.“ Wortidentisch mit der Druckfassung ist bereits die titellose maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 33. Die Anführungszeichen im Titel sind offenbar als Ironiesignal zu verstehen. Ein echter ‚Gründlicher‘ hingegen spricht (in der Ich-Form) in FW Vorspiel 44; vgl. auch die „gründliche[n] Denker, die einer Sache auf den Grund gehen“ (KSA 3, 270, 23 f.), in M 446, wo nichts von Langsamkeit zu lesen ist. Von den tugendhaft-dummen „Tactschläger[n] des langsamen Geistes“ (432, 16 f.) setzt sich das sprechende Wir in FW 76 im Zweiten Buch ab, das vielmehr mit dem „fröhliche[n] Tempo“ der „ungeduldigen Geister“ (432, 11–13) sympathisiert. Schnelligkeit im Erkennen schreibt sich schließlich das sprechende Ich gegen Ende des Fünften Buchs in FW 381 zu, das seine „Munterkeit“ als Grund für sein Verlangen anführt, „einer Sache geschwind beizukommen“, und diese Geschwindigkeit mit einer profunden „Tiefe“ des Erkennens durchaus für vereinbar hält: „Denn ich halte es mit tiefen Problemen, wie mit einem kalten Bade – schnell hinein, schnell hinaus. Dass man damit nicht in die Tiefe, nicht tief genug h i n u n t e r komme, ist der Aberglaube der Wasserscheuen, der Feinde des kalten Wassers; sie reden ohne Erfahrung. Oh! die grosse Kälte macht geschwind!“ (634, 13–20) Zu dieser Quer-Verbindung auch Miner 2017, 55, der festhält: „The gay science is essentially swift.“ Vgl. gegen den denkerischen Geschwindigkeitsrausch aber Zarathustras Plädoyer für eine ‚Langsamkeit der Tiefe‘ in Za I Von den Fliegen des Marktes: „Langsam ist das Erleben allen tiefen Brunnen: lange müssen sie warten, bis sie wissen, was in ihre Tiefe fiel.“ (KSA 4, 66, 17 f.)

232.

Träumen.] Vgl. schon die nur interpunktorisch abweichende Fassung in Mp XVIII 3, 11, deren Ausgangspunkt der maschinenschriftliche Satz bildet: „MAN TRAEUMT GAR NICHT ODER INTERESSANT.“ Handschriftlich ergänzte N. darunter: „Man muß lernen, ebenso zu wachen – gar nicht oder interessant“. Identisch der Wortlaut der noch titellosen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46. Ein Beispiel für interessantes Träumen liefert der „wunderliche[] Morgentraum“ (394, 34) in FW 22. Zum Träumen als Erkenntnismetapher vgl. NK 417, 3 f. u. NK 423, 22–32. Zu FW 232 vgl. Greiner 1972, 232, der den Abschnitt als Beispiel für N.s Rhetorik der „Wiederholung“ anführt.

512, 5 f. – *Man muss lernen, ebenso zu wachen: – gar*] Im Korrekturbogen steht: „– Man muss lernen – ebenso zu wachen – gar“ (Cb, 187), wobei die beiden ersten Gedankenstriche durchgestrichen wurden.

233.

Gefährlichster Gesichtspunct.] In Mp XVIII 3, 34 hat N. zunächst mit seiner Schreibmaschine geschrieben: „WAS ICH JETZT THUE ODER LASSE IST FÜR ALLES KOMMENDE SO WICHTIG ALS DAS GRÖSSTE EREIGNIS DER VERGANGENHEIT.“ Danach machte er mit Bleistift aus dem Punkt einen Doppelpunkt und fügte den zweiten Satzteil hinzu: „in dieser ungeheuren Perspective der Wirkung sind alle Handlungen gleich groß und klein.“ Die in diesem Abschnitt behauptete Verknüpfung von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit deutet bereits auf den Gedanken der ‚ewigen Wiederkunft‘ (vgl. auch NK 527, 29–528, 2) in FW 341 voraus. Schon die superlativischen Titel beider Abschnitte weisen eine gewisse Ähnlichkeit auf: FW 341 trägt die Überschrift „Das grösste Schwergewicht“ (570, 8). Und wie in FW 341 vom „ungeheuren Augenblick“ (570, 22) die Rede ist, so in FW 233 ähnlich von einer „ungeheuren Perspective“ (512, 10 f.). Zur Parallelisierung dieser Texte unter dem Gesichtspunkt des ‚Wiederkunftsgedankens‘ vgl. auch Kaufmann 1982, 219, Anm. 6, Happ 1984, 167, Anm. 1 und Schotten 2009, 161.

Brusotti 1997b, 348 f., Anm. 77 weist auf ein Exzerpt N.s aus Emersons Essay über „Geschichte“ hin, das „den gleichen Gedanken“ wie FW 233 formuliert: „Das, was ich heute thue, hat eine so tiefe Bedeutung als irgend etwas Vergangenes.“ (NL 1882, 17[3], KSA 9, 666, 8 f.; Handschrift in M III 7, 32.) Der zugrunde liegende Satz in Emerson 1858, 5 lautet: „Ich glaube nicht, daß Jemand die Geschichte im richtigen Sinne liest, der noch denken kann, daß das-

jenige, was er heut zu Tage thut, eine weniger tiefe Bedeutung hat, als das, was sich in früheren Jahren mit Menschen zugetragen hat, deren Name weithin erklungen ist.“ (N.s. Unterstreichung, außerdem Randmarkierungen.)

234.

Trostrede eines Musicanten.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet wie folgt: „Wie wenig sehen die M[enschen] von der Feinheit! Wie verborgen oder mißverstanden ist aller Zartsinn! Wenn der Mensch nicht wie nach einer Regimentsmusik dahermarschiert, leugnen glauben die M[enschen], daß es ihm an Musik fehle“ (N V 7, 160). Noch näher an die Druckfassung kommt ein Notat in M III 4, 188 heran: „Wie verborgen bleibt alle Feinheit, alle zartere Entschließung deines Lebens! Es ist wahr – du kommst nicht auf breiter Straße mit Regimentsmusik einher: aber die Guten haben doch kein Recht, zu sagen, es fehle deinem Lebenswandel an Musik. Wer Ohren hat, der höre.“ Titellos, sonst schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 194. Zur „Regimentsmusik“ (512, 18 f.) passend vgl. schon den überzeugungskräftigen „Trommelwirbel“ (501, 8) in FW 175. Über N.s. Gebrauch des Wortes „Musikant“ informiert NK KSA 6, 9, 2; dass dieser „durchweg abschätzig oder ironisch“ sei (ebd.), scheint FW 234 zunächst nicht bestätigen zu wollen, insofern der sich selbst (in der zweiten Person) Trost zusprechende ‚Musikant‘ seinem „Lebenswandel“ (512, 20) im Gegensatz zu jener „Regimentsmusik“ sehr wohl eine „Feinheit der Melodie“ (512, 16) attestiert, die nur seinen ‚gehörlosen‘ Mitmenschen „verborgen“ (512, 17) bleibe. Eine ironische Distanz könnte man allenfalls zwischen der im Titel sprechenden auktorialen Instanz und der metaphorischen Figur des ‚Lebens-Musikanten‘ ansetzen, dessen selbstbestätigende Rollenrede durch Anführungszeichen als solche gekennzeichnet und schon damit auf Abstand gebracht wird.

Zur Interpretation vgl. Babich 2006b, 53, die FW 234 charakterisiert als „an aphorism including the included quotation marks of a word overheard from an extern’s point of view, and hence voiced from an esoteric perspective“. Babich 2004, 151 setzt die „Musik“ des „Lebenswandel[s]“ in FW 234 überdies mit der ähnlichen Metapher der „Musik des Lebens“ (624, 1) in FW 372 gleich, obwohl letztere das Leben im Ganzen, nicht den Lebenslauf eines einzelnen Menschen bezeichnet.

512, 20 f. *Wer Ohren hat, der höre.*] Der Satzsatz des Abschnitts variiert geringfügig Matthäus 13, 9 bzw. Markus 4, 23: „Wer Ohren hat zu hören, der höre.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 18 u. 46)

235.

Geist und Charakter.] Titellose, sonst gleichlautende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 236. Eine ausführlichere Variante des Textes bietet ein nachgelassenes Notat vom Herbst 1880, das noch Schopenhauer und Bismarck als Beispiele anführt: „Die welche an ihrem Leben und Charakter keine Freude haben, suchen sie vielleicht in ihrem Geiste: wie Sch(openhauer). Aber wer vollständig ist, sollte doch auch an allem zusammen erst froh werden können! Und wie froh! Wir steigen alle zusammen unseren Berg und wollen nicht einzeln auf dem Gipfel ankommen! Mancher ersteigt ihn als Charakter aber sein Geist ist der Situation nicht angemessen (z. B. Bismarck).“ (NL 1880, 6[322], KSA 9, 279, 25–280, 5)

236.

Um die Menge zu bewegen.] Bei demjenigen, der zu dem im Titel genannten Zweck der „Schauspieler seiner selber“ (513, 3) werden muss, könnte es sich um einen Künstler handeln; konkreter noch ließe sich der Text als Anspielung auf Richard Wagner verstehen. So ist in ausdrücklichem Bezug auf diesen schon in FW 99 zu lesen: „vergessen wir doch nicht, dass die lieben Künstler sammt und sonders ein wenig Schauspieler sind und sein müssen und ohne Schauspielerei es schwerlich auf die Länge aushielten.“ (456, 25–27) Deutlich härter noch fällt die spätere Äußerung im Fünften Buch, FW 368 aus: „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!“ (617, 19–22)

Dass das künstlerische „Genie“ zum Selbst-Darsteller werden müsse, um öffentliche Anerkennung zu erlangen, hält Wagner selbst in seinem Aufsatz *Ein deutscher Musiker in Paris* fest – allerdings mit klagendem Unterton: „Jedenfalls ist dieser Drang zur Öffentlichkeit schwer zu begreifen: jede Erfahrung läßt ihn empfinden, daß er sich in eine schlechte Sphäre begiebt, und daß es ihm nur dann einigermaßen glücklich ergehen kann, wenn er sich selbst einen schlechten Anschein zulegt. Das Genie, würde nicht Alles vor ihm davon laufen, wenn es sich in seiner göttlichen Nacktheit gäbe, wie es ist?“ (Wagner 1907, 1, 182) In Wagners theoretischem Hauptwerk *Oper und Drama* wiederum finden sich Überlegungen zur übertriebenen „Gebärde“ des Schauspielers auf der „Volksschaubühne“, die auf das in N.s Text genannte „Grotesk-Deutliche“ (513, 4) bezogen werden können: „Das Charakteristische dieser Volksschaubühne war aber, daß die Schauspieler, die daher sich auch vorzugsweise so nannten, auf ihr dem Auge, und absichtlich gerade fast nur dem Auge sich

mittheilten. Ihre Darstellungen auf freiem Platze vor der weithin ausgedehnten Menge konnten lediglich fast nur durch die Gebärde wirken, und in der Gebärde sprechen sich deutlich eben nur Handlungen, nicht aber – sobald die Sprache fehlt – die inneren Motive dieser Handlungen aus, so daß das Spiel dieser Darsteller seiner Natur nach ebenso von grotesker, massenhaft gehäufter Handlung strotzte, als der Roman“ (Wagner 1907, 4, 9).

In einem nachgelassenen Notat N.s aus dem Herbst 1881 wird die in FW 236 vorgetragene These über den Zusammenhang von Schauspielerei und Massenwirkung noch mit der Zarathustra-Figur verknüpft: „Wenn Z(arathustra) die Menge bewegen will, da muß er der Schauspieler seiner selber sein“ // ‚Zarathustra’s Müßiggang ist aller Laster Anfang“ (NL 1881, 12[112], KSA 9, 596; Handschrift in N V 7, 142). Siehe hierzu Just 1998, 51. Zur Theatralik ‚großer Menschen‘ vgl. FW 208, FW 218 und FW 225. Zur Deutung von FW 236 vgl. Ottmann 1999, 149 f., Cauchi 1998, 13, Düsing 2006, 491, Stegmaier 2012b, 321 und Lovibond 2014, 214. Allgemein zur Schauspieler-Problematik bei N. siehe Stern 2017. Titellos, sonst schon wortidentisch mit der Druckfassung sind die Aufzeichnung in M III 4, 142 und die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 202.

237.

Der Höfliche.] N V 7, 79 enthält eine kurze ‚Vorstufe‘ hierzu: „Den Kuchen für den Cerberus bei sich haben –“. Vgl. auch die titellose, sonst schon mit der Druckfassung wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 178, wo der Text aber nicht mit einem Punkt, sondern mit Ausrufezeichen endet. Dem Mythos zufolge wurde der Höllenhund Kerberos (N. bedient sich der latinisierten Form) von Psyche mit Kuchenstücken abgelenkt, damit sie sich an ihm vorbeistehlen konnte, um im Auftrag Aphrodites eine Büchse mit der Schönheit Persephones aus dem Hades zu holen (vgl. *Metamorphosen* IV, 19; Apuleius 1790, 246 f.). In N.s Text dient der mythologische Bezug dazu, vorgebliche „Höflichkeit“ (513, 11) als Furchtsamkeit zu enttarnen. Die Entlarvung vermeintlicher Tugenden durch das Aufdecken dahinter verborgener, ganz andersgerichteter Affekte und Absichten ist eine oft angewandte Strategie der französischen Moralistik, etwa bei La Rochefoucauld, den N. gut kannte und schätzte (vgl. zum Beispiel die Rückführung von Großmut auf Egoismus, die FW 49 im Anschluss an La Rochefoucauld vollzieht; siehe hierzu v. a. NK 415, 17 f.). Dass sich hinter Höflichkeit immer Furchtsamkeit verbirgt, behauptet FW 237 freilich nicht; der Text spricht nur von einem „Er“ (513, 8). Laut Resa von Schirnhofer (1937) soll N. übrigens selbst ein Mann „von ausgesuchter Höflichkeit“ gewesen sein (Schirnhofer 1968, 252).

238.

Neidlos.] Neidlosigkeit erscheint hier deshalb nicht als ‚Tugend‘ bzw. ‚Verdienst‘, da das, wonach der fiktive „Er“ strebt (513, 13 f.), bisher noch gar keinen Besitzer hat, den er beneiden könnte. Titellose, sonst wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 202. Vgl. auch den neidlosen Sterngucker in FW Vorspiel 40.

513, 14 f. *denn er will ein Land erobern, das Niemand noch besessen und kaum Einer auch nur gesehen hat.*] Folgende ‚Vorstufe‘ formuliert noch in der Ich-Form: „Ich will mir das Land erobern, das Niemand noch besitzt.“ (N V 7, 121) Vgl. ebenfalls in der ersten Person Singular die spätere Version in M III 4, 148. Das Motiv der Entdeckungs- und Eroberungsfahrt nach dem historischen Vorbild Kolumbus’, das zugleich überboten wird, ist für den ‚mittleren‘ N. von großer Bedeutung und kommt insbesondere in FW mehrmals vor, wo es geradezu leitmotivischen Charakter hat (vgl. zum Überblick NK FW 124). Vor allem in FW 283, ausführlicher noch in FW 289 sowie in FW 343 und schließlich im Anhang-Gedicht „Nach neuen Meeren“ taucht das Motiv wieder auf.

239.

Der Freudlose.] Die – in die offene Frage nach dem Grund dafür auslaufende – These dieses Textes, das „Glück“ sei keine „so ansteckende Krankheit“ (513, 20 f.) wie die Freudlosigkeit, frappiert schon dadurch, dass sie Glück und Krankheit engführt. Lediglich die Kontagiosität sei geringer als beim Unglück. Dass Glück ansteckend sei, konnte N. hingegen in Stendhals Abhandlung *De l’amour* nachlesen: „Schließlich ist unter Leuten, die zusammenleben, das Glück ansteckend.“ (Stendhal 1903, 222) – „Enfin, entre gens qui vivent ensemble, le bonheur est contagieux.“ (Stendhal 1853, 188) Zur Nicht-Infektiosität des Glücks in FW 239 vgl. Schneider 1983, 152, die von hier aus eine Verbindung zu einer Äußerung Robert Walsers zieht, wonach das „Glück“ so „selbstgenügsam“ sei wie ein zusammengerollter „Igel“ (Walser 1978, 196).

In folgender ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 fehlt noch die Schlussfrage nach dem „woher“ (513, 21): „Ein Mensch genügt schon, um einem ganzen Hausstande Mißmuth und trüben Himmel zu machen; und nur durch ein Wunder geschieht es, wenn dieser Eine fehlt. – Das Glück ist lange nicht eine so ansteckende Krankheit.“ (M III 4, 162) Eine noch kürzere, offenbar etwas früher entstandene ‚Vorstufe‘ ist in N V 7, 105 enthalten.

513, 21 *woher*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 198 steht: „wie“.

240.

Am Meere.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in M III 5, 12 f.: „Ich würde mir kein Haus bauen (– ja ‚und‘ es gehört zu meinem Glücke, kein Häuserbesitzer zu sein): müßte ich aber, so würde ich es, wie die Alten, ‚bis‘ ins Meer hinaß¹ein²bauen. Ich möchte schon mit diesem schönen Ungeheuer einige Heimlichkeiten gemeinsam haben.“ Wortidentisch mit der Druckfassung ist bis auf den noch fehlenden Titel die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 186. Zur maritimen Metaphorik in FW vgl. NK FW 124. Stegmaier 2011b, 212 liest FW 240 im Horizont der Glücks-Thematik bei N. und zieht eine Parallele zur „Glückseligkeit“ von tiefen Menschen und „fliegenden Fischen“ (517, 3) in FW 256.

513, 23 f. *Ich würde mir kein Haus bauen (und es gehört selbst zu meinem Glücke, kein Hausbesitzer zu sein!).*] Dieses Eingangs-Statement, mit dem sich das Sprecher-Ich als unbehauster *homo viator* in Szene setzt, kontrastiert mit dem Eingangsvers aus der Perspektive des stolzen Eigenheimbesitzers im Motto-Gedicht zur Neuausgabe von FW: „Ich wohne in meinem eigenen Haus“ (343, 8).

513, 25 f. *Müsste ich aber, so würde ich, gleich manchem Römer, es bis in's Meer hineinbauen*] Zur antiken römischen Baupraxis, auf die die Stelle anspielt, vgl. Ficker 1825, 338: „Später [nach Ciceros Zeiten] war man nicht zufrieden, auf dem Lande zu bauen, man führte Häuser tief ins Meer hinein (Moles). Dieß waren Dämme von gewaltigem Umfange, die man von der Küste aus in das Meer hinein führte. Man versenkte Felsen, und führte auf ihnen Paläste auf. Ein Spötter der Zeit sagte: den Fischen wäre das Meer zu enge geworden.“ In FW 283 empfiehlt das sprechende Ich den im Titel genannten „Vorber-eitende[n] Menschen“ dann als Alternative zur architektonischen Eroberung des Meeres: „Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere!“ (526, 31 f.)

513, 26 f. *ich möchte schon mit diesem schönen Ungeheuer einige Heimlichkeiten gemeinsam haben.*] N V 7, 166 enthält folgende ‚Vorstufe‘ hierzu: „Mit diesem schönen Ungeheuer möchte ich schon einige Heimlichkeiten gemeinsam haben.“ Vgl. das mit den Wellen geteilte „Geheimniss“ (546, 33) am Schluss von FW 310. Das zum Ungeheuer personifizierte Meer begegnet – allerdings mit anderen Epitheta – auch in NL 1882, 1[21], KSA 10, 14, 15 u. in Za III Der Wanderer, KSA 4, 195, 22–33 (vgl. hierzu auch die Vorarbeiten NL 1883, 17[15], KSA 10, 541, 27–542, 6 u. NL 1883, 22[3], KSA 10, 627, 20–628, 6). In Za II Von den Erhabenen, KSA 4, 150, 2 f. verkündet Zarathustra über seine ‚innere Meerestiefe‘: „Still ist der Grund meines Meeres: wer erriethe wohl, dass er scherzhafte Ungeheuer birgt!“

241.

Werk und Künstler.] Der „ehrgeizig[e]“ Künstler, dessen Kunstwerk „nur ein Vergrößerungsglas“ (514, 2–4) ist, durch das er sich selbst seinem Publikum zeigt, erinnert an den „Schauspieler seiner selber“ aus FW 236, der sich vor den Augen der „Menge [...] in’s Grotesk-Deutliche übersetz[t]“ (513, 3–5). Anstelle der dort damit verbundenen „Vergrößerung“ (513, 5) erfolgt nun aber eine ‚Vergrößerung‘: Der Künstler stellt sich größer dar, als er in Wirklichkeit ist. Zur skeptischen Hinterfragung vorgeblicher ‚Größe‘ vgl. auch FW 208. Zum „Vergrößerungsglas“ vgl. NK 434, 13; siehe ferner WA Turiner Brief 3, KSA 6, 16, 19–22, wo es über Richard Wagner heißt: „Das Erste, was seine Kunst uns anbietet, ist ein Vergrößerungsglas: man sieht hinein, man traut seinen Augen nicht – Alles wird gross, selbst Wagner wird gross ...“

514, 3 und *Nichts weiter*] Fehlt in der titellosen ‚Reinschrift‘ noch (vgl. M III 6, 236).

514, 3 *zuletzt ist sein Werk*] In M III 6, 236 korrigiert aus: „sein Werk ist zuletzt“.

514, 4 *welches*] In M III 6, 236 korrigiert aus: „das“.

242.

Suum cuique.] Die in der lateinischen Titelformel („jedem das Seine“; fehlt in der sonst wortidentischen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 222) geronnene Vorstellung einer distributiven Gerechtigkeit besagt, dass jeder nach seinem Verdienst und Wert belohnt oder bestraft werden soll. Sie findet sich schon in Platons *Politeia* (433a–e) sowie *Nomoi* (757c) und wird in Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* (1130b–1131a) ausdrücklich behandelt. Später geht sie in das römische Rechtsverständnis über (vgl. z. B. Cicero: *De legibus* I 19 u. *De officiis* I 15; Ulpian: *Digesten* I 1, 10). Bei N. wird schon in MA I 105, KSA 2, 102, 19–22 gedanklich mit einer Aufhebung herkömmlicher Formen der Verteilungsgerechtigkeit experimentiert: „Weder Strafe noch Lohn sind Etwas, das Einem als das Seine zukommt; sie werden ihm aus Nützlichkeitsgründen gegeben, ohne dass er mit Gerechtigkeit Anspruch auf sie zu erheben hätte.“ Seinen Zarathustra lässt N. ausrufen: „Wie kann ich Jedem das Seine geben! Diess sei mir genug: ich gebe Jedem das Meine“ (Za I Vom Biss der Natter, KSA 4, 88, 25–27). Auch in JGB 211 findet die Formel noch Verwendung – dort jedoch, um den Unterschied zwischen wahren Philosophen und philosophischen Gelehrten herauszustellen; vgl. NK KSA 5, 144, 11–13. Dass sich die gnomische Wendung bei N. tendenziell

von ihrer ursprünglich rechtsphilosophischen Bedeutung entfernt, verdeutlicht ebenfalls FW 242, indem sich unter diesem Stichwort ein Ich zur „Habsucht meiner Erkenntniss“ bekennt, die aber kein fremdes Eigentum stiehlt, sondern „aus den Dingen nichts Anderes herausnehmen [kann], als was mir schon gehört“ (514, 7–9). Dies weist zum einen zurück auf den subjektiven Wirklichkeitszugang, wie er in FW 166 thematisiert wurde (diese Parallele zieht bereits Andreas-Salomé 1894, 193; vgl. auch Dudley 2004, 280, Anm. 86), und zum anderen voraus auf die ‚Habsucht des Erkennenden‘ in dem alsbald folgenden Abschnitt FW 249 (vgl. Piazzesi 2011, 123).

Vgl. auch schon die an Emerson angelehnte Vorstellung von der ‚Welt im Ich‘ in FW 54 (NK 416, 29–417, 4). Siehe hierzu Brusotti 1997b, 474 f., der folgende ‚Vorstufe‘ zu FW 242 mitteilt: „Die Menschheit auch. Sie nimmt ihr Eigenes aus dem Mannigfaltigen – alles andere Besitztum bleibt in den Dingen zurück“ (vgl. schon Hubbard 1958, 91). Brusotti ebd. weist dies als Exzerpt aus Emerson 1858, 107 aus, wo der Mensch als „ein auswählendes Princip“ bezeichnet wird, das überall „das ihm Gleiche sich zueignet“. Er nimmt nur sein Eignes aus dem Mannichfaltigen, was um ihn her sich dreht und wendet“ (N.s. Unterstreichungen, außerdem Randmarkierungen). Was aber „in Emersons Text und noch in seinem [N.s.] Exzerpt die Menschheit im allgemeinen betrifft“, wird in FW 242 schließlich auf die „eigene Individualität“ bezogen, wie Brusotti ebd. bemerkt: An die Stelle der „Menschheit“ aus dem Exzerpt tritt in der Druckfassung ein individuelles „ich“ (514, 8). Analog gilt dies auch für N.s. motivisch verwandtes Emerson-Exzerpt NL 1882, 17[13], KSA 9, 667, 15 f., in dem es heißt: „Jeder Mensch, jedes Ding ist mein Fund, mein Eigenthum“ (Handschrift in M III 7, 28). Bei Emerson 1858, 17 steht in der dritten Person: „Jeder Mensch, jedes Ding ist ein Fund, ein Studium für ihn, ja gleichsam sein Eigenthum“ (von N. mit Randmarkierungen versehen).

514, 10 f. *Wie ist es möglich, dass ein Mensch Dieb oder Räuber sei!* Mit diesem Ausruf bekundet das sprechende Ich vor dem Hintergrund seiner zuvor geschilderten Erkenntnis-Habsucht, die aber immer nur sich selbst, d. h. den eigenen Besitz aus den erkannten Dingen herausnimmt, dass es nicht verstehen bzw. statuieren kann, „dass ein Mensch Dieb oder Räuber sei“. Gemeint ist damit also im metaphorischen Sinne ein ‚Erkenntnisdieb‘ oder ‚Gedankenräuber‘, dessen Existenzmöglichkeit sich freilich daraus ergeben könnte, dass andere Menschen vielleicht anders, weniger selbstbezogen organisiert sind als der Sprecher, der sich immer nur ‚in seiner Gesellschaft‘ (siehe FW 166) befindet – und diese Möglichkeit gerade deshalb nicht zu verstehen vermag. Insofern hat die Exclamatio am Schluss des Textes auch performative Qualität: Sie bestätigt das solipsistisch anmutende Bei-sich-Bleiben, das sich die Sprechinstanz zuvor selbst zugeschrieben hat. Vgl. dagegen FW 249, wo sich

das sprechende Ich zwar ebenfalls eine ‚egoistische‘ Erkenntnis-‚Habsucht‘ (515, 11) attestiert, aber gerade über die Grenzen der eigenen Subjektivität hinausstrebt.

243.

Ursprung von „Gut“ und „Schlecht“.] Vgl. die titellose, sonst aber schon wortidentische maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 34. Thematisch eng verwandt ist das etwas ausführlichere, persönlichere und konkretere Notat NL 1881, 14[11], KSA 9, 625, 21–25: „Ich würde wünschen, auch nur einmal mit einem Menschen zusammengetroffen zu sein, welcher bei Allem, was ihm unter die Hände kam, sich fragte: ‚könnte dies nicht verbessert werden?‘ Die Mahlzeiten und die Diät und die Eintheilung des Tages usw.“ (Handschrift in M III 5, 55). Entgegen der vom Titel geweckten Erwartung geht es auch in FW 243 nicht wirklich um die Entstehung der (moralischen) Werturteile Gut und Schlecht, sondern nur allgemein um die Invention einer „Verbesserung“ (514, 14), die auf der negativen Bewertung einer Sache beruhe. Überzogen erscheint insofern die Deutung von Guay 2006, 363, für den FW 243 „the ascendance of the ascetic ideal“ ergründet. In den Fokus der moralgenealogischen Aufmerksamkeit rückt der Gut-Schlecht-Gegensatz in der Ersten Abhandlung von GM, die unter der Überschrift steht: „‚Gut und Böse‘, ‚Gut und Schlecht‘“. Laut einem Titelblattentwurf aus dem Nachlass plante N. zwischenzeitlich sogar eine eigene „philosophische Streitschrift“ mit dem Titel „Jenseits von Gut und Schlecht?“, die „[z]ur Ergänzung und Verdeutlichung des letztveröffentlichten/Buches ‚Jenseits v. Gut und Böse‘“ dienen sollte (NL 1886/87, 6[2], KSA 12, 231, 5–9).

244.

Gedanken und Worte.] Das auf den ersten Blick opak wirkende Konjunktionaladverb „auch“ (514, 17), mit dem das hier behauptete menschliche Unvermögen zur vollständigen sprachlichen Gedanken-Wiedergabe eingeführt wird, lässt sich vor dem Hintergrund des thematisch verwandten Abschnitts FW 179 (beide titellose ‚Reinschriften‘ direkt benachbart in M III 6, 240) bzw. der im Stellenkommentar hierzu zitierten Nachlass-Aufzeichnung NL 1880, 6[304] verstehen: Nicht nur die „Empfindungen“ (502, 2f.) sind nicht adäquat durch Worte wiederzugeben, sondern „auch“ die Gedanken nicht, die doch ihrerseits schon nachrangige, schattenhafte Gebilde seien. Eine Gemeinsamkeit mit der

Bedeutung des Schweigens bei Kierkegaard erblickt Angier 2006, 121 im vorliegenden Abschnitt, während Miner 2017, 36 f. die Nähe zum Sprachproblem der Selbstreflexion bei Montaigne betont.

514, 17 *Man*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „Mann“ (Cb, 189).

245.

Lob in der Wahl.] Titellose, sonst schon gleichlautende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 248. Mit der künstlerischen bzw. dichterischen „Wahl des Stoffs“ beschäftigen sich noch einige weitere Texte N.s quer durch alle Schaffensphasen (vgl. GMD, KSA 1, 523, 19–23; UB II HL 5, KSA 1, 284, 23–29; MA II VM 144, KSA 2, 438, 7; KGW IX 7, W II 3, 168, 28 = NL 1887/88, 11[66], KSA 13, 32, 21). Das laut FW 245 in der Stoffwahl enthaltene Lob bedeutet offensichtlich, dass der Künstler einen Stoff wählt, den er ‚gut‘ findet; schon die Wahl des Stoffs lasse mithin ein ästhetisches Werturteil erkennen. Nach Kurtz 1994, 87 enthalte FW 245 die These, dass „[o]ne creates value by believing“.

246.

Mathematik.] Die anfängliche Lobrede auf die „Strenge der Mathematik“, die das sprechende Wir zum Vorbild für „alle Wissenschaften“ erklärt (514, 23 f.), kippt im Fortgang der Argumentation in eine Einschränkung des mathematischen Geltungsanspruchs um: Die Sprechinstanz erhofft sich von der Mathematisierung der Wissenschaften keine gegenstandsbezogene Erkenntnis. Vielmehr soll es um eine genaue Verhältnisbestimmung des Menschen „zu den Dingen“ (514, 27) gehen, um anthropologisches (Relations-)Wissen also. Entsprechend lautet das Fazit im Schlusssatz, die Mathematik diene ihrerseits „nur [...] der allgemeinen und letzten Menschenkenntnis“ (515, 1 f.). Nicht die Mathematik, sondern die Anthropologie erhält damit den Spitzenplatz in der Hierarchie der Wissenschaften zugesprochen (vgl. Hoyer 2002, 391).

Auf menschliche Handlungen bezieht bereits MA I 106 die Mathematik; allerdings wird dort noch die umfassende Möglichkeit einer mathematischen Erkenntnis im Gegenstandsbereich des Physischen vorausgesetzt und die buchstäbliche Berechenbarkeit des Menschen unter die menschenunmögliche hypothetische Bedingung der Allwissenheit gestellt: „Alles ist nothwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen; man müsste jede einzelne Handlung vorher ausrechnen

können, wenn man allwissend wäre“ (KSA 2, 103, 5–8). Ausdrückliche Abwertung erfährt die Mathematik an der einzigen weiteren Stelle, an der sie in der Neuausgabe von FW namentlich erwähnt wird: im Fünften Buch, Abschnitt FW 373, wo sich das sprechende Wir dagegen verwehrt, „das Dasein zu einer Rechenknechts-Uebung und Stubenhockerei für Mathematiker herab[zu]würdigen“ (625, 22–24). Allgemein zur Mathematik bei N. vgl. Steinhart 1999a, Radbruch 2001, der den Satzsatz von FW 246 zum Angelpunkt seiner Interpretation erhebt, und Marinucci 2017, der sich auf den oben zitierten Abschnitt MA I 106 konzentriert. Speziell zu FW 246 vgl. auch Campioni 2009c, 49, Anm. 60, der hier eine Anlehnung an Stendhals Anspruch, sein Buch „erklär[e] schlicht, vernünftig und sozusagen mathematisch“ (Stendhal 1921, 6), aus dem zweiten Vorwort (1826) zu *De l'amour* vermutet. Als ‚Verfeinerung‘ der „Kritik an der Idealisierung der Natur“, wie sie zu Beginn des Dritten Buchs FW 109 und FW 112 entfalten, wertet Babich 2010, 152 den vorliegenden Text. FW 246 gehört zu den prominentesten Texten gegen Ende des Dritten Buchs; siehe ferner z. B. die Ausführungen von Schoeck 1948, 78, Taureck 1991, 135, Brusotti 1997b, 424, Patt 1997, 129, Hingst 1998, 407, Douglas 1999, 329, Acampora 2006, 318, Schacht 2015, 102, Remhof 2018, 59 und Welshon 2017, 245.

Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 22: „Wir wollen die Exaktheit der Mathematiker in alle Wissenschaft so weit es nur irgend möglich ist, treiben, um damit unsre menschliche Relation zu den Dingen festzustellen – nicht im Glauben, daß wir so die Dinge erkennen. Das Mathem[atische] ist nur ein Mittel der allgemeinen Menschenkenntniß.“

514, 25–27 *nicht im Glauben, dass wir auf diesem Wege die Dinge erkennen werden, sondern um damit unsere menschliche Relation zu den Dingen festzustellen.*] Dass die mathematische bzw. mathematisierte Wissenschaft nicht geeignet sei, die objektive Wirklichkeit zu erfassen, weil sie es nur mit fiktionalen Anthropomorphismen zu tun habe, will an konkreten Begriffsbeispielen FW 112 verdeutlichen: „Wir operiren mit lauter Dingen, die es nicht giebt, mit Linien, Flächen, Körpern, Atomen, theilbaren Zeiten, theilbaren Räumen –, wie soll Erklärung auch nur möglich sein, wenn wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten“ (473, 1–5). „[D]er Mathematik wird beständig im wirk[lichen] Geschehen widersprochen“, erklärt auch noch KGW IX 4, W I 7, 74, 46 (NL 1885, 40[8], KSA 11, 631, 28 f.). Dass die Mathematik dem Menschen dessen ungeachtet nützlich sei, betont KGW IX 4, W I 7, 59, 28 (NL 1885, 40[36], KSA 11, 646, 16–22), insofern sich mittels dieser Wissenschaft „die Menschen [...] so lange die Welt zurecht / gelegt, zurecht gedacht, zurecht gedichtet“ hätten, „bis sie dieselbe [sc. die Welt] brauchen / konnten, bis man mit ihr ‚rechnen‘ konnte“.

514, 27 *festzustellen*] Das (als einziges Wort im Text) durch Sperrdruck hervorgehobene ‚Feststellen‘ der menschlichen Objektverhältnisse wird im Gegensatz zur ‚Erkenntnis‘ der gegenständlichen Wirklichkeit als Ziel der Mathematisierung aller Wissenschaften aufgestellt. Dass die Leistung der Mathematik im ‚Feststellen‘ liege, bemerkt in Abgrenzung vom „Begreifen“ später NL 1884, 25[314], KSA 11, 93, 8f.: „In der Mathematik giebt es kein Begreifen, sondern nur ein Feststellen von Nothwendigkeiten“.

247.

Gewohnheit.] In der titellosen maschinenschriftlichen ‚Vorstufe‘ Mp XVIII 3, 15 zunächst noch ohne Bezug auf den „Witz“, dafür aber auf den Sehsinn: „DIE ‚Alle‘ GEWOHNHEIT MACHT DIE Hand GESCHICKTER UND DAS AUGENSTUMPFER.“ Auf demselben Blatt ersetzt N. danach handschriftlich am Satzanfang „Alle“ und korrigiert „DIE Hand“ zu „Unsere Hand“, um in einer Zeile darunter die alternative Figura etymologica der Druckfassung zu entwerfen: „witziger u. unseren Witz stumpfer unbehender.“ Titellos, sonst schon wortidentisch mit der Druckfassung ist die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 48. Die chiastische Umkehrung, der zufolge die „Gewohnheit [...] unsere Hand witziger und unseren Witz unbehender“ (515, 4 f.) mache, setzt die heute veraltende Bedeutung von „Witz“ im Sinne von „verstand, klugheit, kluger einfall“ (Grimm 30, 861) voraus: Während die Gewohnheit der handwerklichen Geschicklichkeit förderlich sei, stumpfe sie den Geist ab. Zum Unterschied zwischen „kurzen Gewohnheiten“ (535, 12f.) und „dauernden Gewohnheiten“ (536, 3) vgl. FW 295, wo das sprechende Ich passend zu FW 247 bekennt: „meine Natur ist ganz für kurze Gewohnheiten eingerichtet“ (535, 15f.). Zu dieser kotextuellen Verbindung vgl. auch Guying 1991, 123.

248.

Bücher.] Provozierend formuliert die rhetorische Frage nach dem Wert eines Buches das hehre Kriterium, dass es „über alle Bücher hinweg trägt“ (515, 8), als handle es sich um eine leicht zu erfüllende Minimalanforderung: An allen Büchern, die „nicht einmal“ dies leisten, so die implizite Antwort, sei nichts „gelegen“ (515, 7f.). Unter der Überschrift „Die fröhliche Wissenschaft. / (Sanctus Januarius)“ findet sich im Nachlass des Sommers 1882 ein dazu passender Vierzeiler, der wohl zwischenzeitlich als Mottogedicht gedacht war und FW bzw. dem Vierten Buch als Werk von zeitloser Aktualität den Status eines (gewöhnlichen) Buchs abspricht: „Dies ist kein Buch: was liegt an

Büchern! / An diesen Särgen und Leichentüchern! / Vergangnes ist der Bücher Beute: / Doch hierin lebt ein ewig Heute.“ (NL 1882, 1[104], KSA 10, 35, 7–10; identisch lauten die beiden Eingangszeilen auch in dem längeren Nachlassgedicht NL 1882, 1[21], KSA 10, 14, 8 f., das im selben Zeitraum entstanden ist.) Vgl. ferner die selbstbewusste Formulierung in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 51, KSA 6, 153, 11–15, die das Programm einer ‚Überwindung des Buchs‘ auf den aphoristischen Stil bezieht: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der ‚Ewigkeit‘; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, – was jeder Andre in einem Buche nicht sagt ...“ Zu FW 248 vgl. Pothen 2002, 79, der den Text mit der Poeten-Verachtung im Shakespeare-Abschnitt FW 98 verknüpft.

515, 7 f. *nicht einmal über alle Bücher hinweg*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „nicht über alle Bücher weit hinweg“ (M III 6, 274).

249.

Der Seufzer des Erkennenden.] Eine Vorarbeit vom Herbst 1881 ist noch nicht durchgängig in der ersten Person Singular gehalten, sondern beginnt in der kollektiven Wir-Form: „Oh über unsre Habsucht! Ich fühle Nichts von Selbstlosigkeit, vielmehr ein Alles begehrendes Selbst, welches durch viele Individuen – wie durch seine Augen sieht und wie mit seinen Händen greift, ein auch die ganze Vergangenheit zurückholendes Selbst, welches nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte.“ (NL 1881, 13[7], KSA 9, 619, 20–25; vgl. Mp XVIII 3, 34) Außerdem fehlt in der Variante die Schlusspointe, die das Vorangegangene zusammen mit den Anführungszeichen als wörtliche Rede markiert und somit einem Rollen-Ich zuweist. Allerdings scheint der sich dann zu Wort meldende Sprecher in 515, 18 f. den titelgebenden „Seufzer des Erkennenden“ sehr wohl aus eigener „Erfahrung“ zu kennen und folglich auch die Kenntnis der „Leidenschaft des Erkennenden“ für sich zu beanspruchen.

Im Unterschied zu FW 242, wo sich ebenfalls ein ‚Habsüchtiger der Erkenntnis‘ äußerte, geht es im vorliegenden Text nicht um die bloße Feststellung, überall nur das Eigene anzutreffen, sondern um den Willen, die Grenze des eigenen Selbst zu überschreiten, sich in „viele Individuen“ hineinzusetzen und sich möglichst „Alles“ anzueignen (515, 12 f.). Der schon im Titel und dann wieder im Schlusssatz genannte „Seufzer“ (515, 18) deutet freilich auf die schmerzliche Erfahrung der Unerfüllbarkeit dieses Begehrens hin. In der Forschungsliteratur wird das merkwürdigerweise meist anders gesehen. Iwa-

waki-Riebel 2004, 33 liest den Text als „Nietzsches Antwort“ auf „die Frage, ob es möglich ist, von [...] einem solipsistischen Zustand her in die Perspektive eines anderen Selbst zu wechseln“, meint diese Frage aber bejahen zu können: Durch die ‚Erkenntnisleidenschaft‘ sei eine Erweiterung der Subjektivität zur „Intersubjektivität“ (ebd.) möglich. Wachendorff 1998, 316 erblickt in der vermeintlich gelingenden „Selbstentgrenzung“ des Ich gar einen Ausdruck „der in einer nachmodernen Zukunft für Nietzsche einzig möglichen Erkenntnisweise“. Bereits Salomé 1894, 29 f. beschreibt das „Gefühl“, das sich in FW 249 (wie ihres Erachtens ebenso in FW 324) artikuliere, als die „Freude des Erkennenden an der umfassenden Breite und Tiefe seiner Natur“. Dass es sich hingegen um „eine Verslossenheit“ des Denkers in seinen eigenen Gedanken handle, die „die sich allein auf theoretische Weise noch zu öffnen weiß im ‚Seufzer des Erkennenden‘“, bemerkt Politycki 1998, 146.

515, 11 *In dieser Seele wohnt keine Selbstlosigkeit*] Kritisch widmet sich der „Selbstlosigkeit“ bereits im Ersten Buch FW 21; dass sie „keinen Werth im Himmel und auf Erden“ (577, 24 f.) habe und insbesondere dem Philosophen schlecht zu Gesicht stehe, befindet im Fünften Buch FW 345. Die gleich zu Beginn des hier zu kommentierenden Textes erfolgende explizite Zurückweisung der „Selbstlosigkeit“ erweist sich offenbar deshalb als erforderlich, weil im Folgenden eine Transgression der eigenen Individualität ersehnt wird, die durchaus als Form von „Selbstlosigkeit“ erscheinen könnte.

515, 12–16 *ein Alles begehrendes Selbst, welches durch viele Individuen wie durch seine Augen sehen und wie mit seinen Händen greifen möchte, – ein auch die ganze Vergangenheit noch zurückholendes Selbst, welches Nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte!*] Bemerkenswert ist schon die ungewöhnliche Formulierung, die darauf hindeutet, dass es dem sprechenden Ich tatsächlich nicht um „Selbstlosigkeit“ (515, 11), sondern vielmehr um ‚Selbsterweiterung‘ bzw. ‚Selbstermächtigung‘ zu tun ist: Das „Selbst“ möchte nicht, wie es in der naheliegenden Wendung heißen würde, ‚durch die Augen vieler Individuen sehen‘, sondern es will mit seinen *eigenen* Augen und Händen durch diese fremden Individuen gleichsam hindurchschauen und hindurchgreifen, was durch den zweimaligen Sperrdruck des Possessivpronomens noch hervorgehoben wird. Vgl. dagegen die Schilderung einer ‚selbstlosen‘ „Seele [...], die auf Wanderschaft geht, an anderen Seelen und ihrem Loose Theil nimmt, aus vielen Augen in die Welt blicken lernt“, in UB IV WB 7, KSA 1, 466, 29–31. In FW 249 geht es nicht um solch eine (an)teilnehmende ‚Seelenwanderung‘, auch wenn die Exclamatio am Schluss der Rollenrede lautet: „Oh, dass ich in hundert Wesen wiedergeboren würde!“ (515, 17) Letztlich ist doch nur auf eine ‚Selbstvervielfältigung‘ abgezielt.

Die dabei ersehnte Zurückholung der „ganze[n] Vergangenheit“, die mit dem zwar ebenfalls ‚egoistischen‘, aber ausdrücklich selektiven Zugang zur „Geschichte“ (498, 27) in FW 166 kontrastiert, überbietet in ihrem Totalitätsanspruch sogar noch das im Fünften Buch in FW 380 formulierte Ziel, „seinen Willen zur Erkenntnis bis in eine solche Ferne und gleichsam über seine Zeit hinaus zu treiben, um sich zum Ueberblick über Jahrtausende Augen zu schaffen“ (633, 16–18). Vgl. auch schon die von Emerson entlehnte Vorstellung eines Aufgehobenseins der ganzen Geschichte im einzelnen Menschen in FW 54 am Ende des Zweiten Buchs (NK 416, 29–417, 4), die ebenfalls in FW 242 aufgerufen wird; hierzu Brusotti 1997b, 473 f., der von einem „polyperspektivischen Ideal [...] der historischen Erkenntnis“ (ebd., 474) im vorliegenden Text spricht. Politycki 1998, 146 sieht den Willen zur Aneignung der gesamten Geschichte, wie er FW 249 prägt, schließlich „kulminieren[] in der euphorischen Autosuggestion des Zusammenbruchs“, in der N. in seinem ‚Wahnsinnsbrief‘ an Jacob Burckhardt vom 06. 01. 1889 schreibt, „daß im Grunde jeder Name in der Geschichte ich bin“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1256, S. 578, Z. 33). Sehr ähnlich findet sich dieser Gedanke übrigens auch kurz darauf in Oscar Wildes 1891 erschienenem Roman *The Picture of Dorian Gray*: „There were times when it appeared to Dorian Gray that the whole of history was merely the record of his own life, not as he had lived it in act and circumstance, but as his imagination had created it for him, as it had been in his brain and in his passions. He felt that he had known them all, those strange terrible figures that had passed across the stage of the world [...]. It seemed to him that in some mysterious way their lives had been his own.“ (Wilde o. J. [1891], 215)

515, 13 f. *wie durch seine Augen sehen und wie mit seinen Händen greifen*] Im Korrekturbogen rot markiert: „wie durch feine Augen sehen und wie mit feinen Händen greifen“ (Cb, 190).

515, 17 *in hundert Wesen*] In Cb, 190 korrigiert aus: „hundert Male“.

515, 19 *die Leidenschaft des Erkennenden*] Vgl. die Formel von der „Leidenschaft der Erkenntnis“, die in N.s Texten der ‚mittleren‘ Phase wiederholt vorkommt (hierzu NK 375, 17 f.). Die Ableitung „Leidenschaft des Erkennenden“ findet sich auch in FW 351, 587, 4 f. Schacht 2015, 102 bezieht die Erkenntnisleidenschaft in FW 249 auf den ‚skeptischen‘ Abschnitt FW 265, der Wahrheit und Irrtum miteinander gleichsetzt.

250.

Schuld.] M III 1, 11 enthält folgende ‚Vorstufe‘, die im – später wegfallenden – Schlusssatz noch von der Schuld- zur Machtfrage übergeht: „Obschon Hexen

u ihre Richter von der Schuld überzeugt waren, war sie nicht vorhanden. So steht es mit aller Schuld. – Der Teufel als Machtmittel konnte nicht unbenutzt bleiben! –“ Vgl. hierzu Lampert 2017, 308. Näher kommt dem Wortlaut der Druckfassung die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 5 (vgl. NK KSA 5, 339, 1 u. 340, 2f. sowie NK KSA 5, 391, 34–392, 3. Ein spätes Echo auf FW 250, wonach zwar sowohl Hexenrichter wie auch Hexen „von der Schuld der Hexerei überzeugt waren“, obwohl „die Schuld [...] nicht vorhanden“ gewesen ist (515, 22f.), gibt folgende Stelle aus GM III 16: „Man erinnere sich doch der berühmten Hexen-Prozesse: damals zweifelten die scharfsichtigsten und menschenfreundlichsten Richter nicht daran, dass hier eine Schuld vorliege; die „Hexen“ selbst zweifelten nicht daran, – und dennoch fehlte die Schuld.“ (KSA 5, 376, 19–24; vgl. NK 5/2, S. 505f.)

Als Quelle für FW 250 und damit auch für den späteren Text GM III 16 kommt, wie in NK 5/2 schon dargelegt, ein Passus aus Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* in Betracht, den N. am Rand markiert und mit „gut“ glossiert hat: „Der Gegenstand wurde, wie wir gesehen, in hunderttausend Fällen in fast jedem Lande Europas von Gerichtshöfen geprüft, welche die scharfsinnigsten Rechtsgelehrten und Geistlichen der Zeit umfassten, auf dem Schauplatze und zu der Zeit, wann die beregten Handlungen stattgefunden, und unter dem Beistande von unzähligen beschworenen Zeugen. Die Richter hatten nicht den geringsten Beweggrund, die Verurtheilung der Angeklagten zu wünschen, und da eine Schulderklärung einen schrecklichen Tod nach sich zog, so hatten sie die stärksten Beweggründe, ihre Macht mit Vorsicht und Ueberlegung zu gebrauchen. Die ganze Kraft der öffentlichen Meinung war viele Jahrhunderte lang stets und ernst auf diese Frage gerichtet; und obgleich es einige Streitigkeit betreffs der Einzelheiten der Hexerei gab, die Thatsache ihrer Existenz wurde lange als unzweifelhaft erachtet.“ (Lecky 1873, 1, 11) Vgl. auch diese Stelle: „Die Vertheidiger des Glaubens konnten behaupten, dass Unzählige sich freiwillig des Verkehrs mit dem Bösen schuldig bekannt und in ihren Bekenntnissen bis zum Tode ausgeharrt hätten. Der Wahnsinn ist, seiner Natur nach, während grosser religiösen und politischen Umwälzungen häufig; und im sechszehnten Jahrhundert waren alle seine Formen in das System der Hexerei aufgegangen und nahmen die Farbe der herrschenden Geisteskrankheit an. Gelegentlich finden wir auch alte und faselnde Weiber, anfangs von ihrer Unschuld überzeugt, bald jedoch vor der Würde des Richters erzitternd, furchtsam fragen, ob es möglich sei, mit dem Teufel in Verbindung zu stehen, ohne etwas davon zu wissen, und am Ende fast selbst überzeugt, gethan zu haben, was man ihnen Schuld gab.“ (Ebd.; N.s Unterstreichungen, Randmarkierungen und vom Buchbinder beschnittene

Randglosse.) Vielleicht hat N. auch Charles Richets Aufsatz *Les démoniaques d'autrefois* in der *Revue des deux mondes* gelesen, wo sich ähnliche Überlegungen über die ‚Schuld‘ der Hexen finden (vgl. Richet 1880).

Eine Gegenthese zur Schuldlosigkeit der Hexen kann man in FW 35 aus dem Ersten Buch finden, wo die „Hexerei“ als „Seitenstück“ der „Ketzerei“ betrachtet wurde (404, 25), ohne dabei jedoch die Schuld der „Hexen“ wie der „Ketzer“ zu bezweifeln. Vielmehr hieß es dort noch: „Die Ketzer und die Hexen sind zwei Gattungen böser Menschen“, deren „unbezwingliche Lust [es] ist, an dem, was herrscht (Menschen oder Meinungen), sich schädigend auszulasen.“ (404, 27–31) Die Schuld der ‚bösen Hexen‘ besteht nach FW 35 also darin, dass diese den Menschen mit lustvoller Absicht Schaden zugefügt hätten. Zur Schuldfrage in FW 250 vgl. May 1999, 68, Angier 2006, 43 und Miner 2017, 191.

515, 21–23 *Obschon die scharfsinnigsten Richter der Hexen und sogar die Hexen selber von der Schuld der Hexerei überzeugt waren*] M III 6, 5: „Obschon die Hexen und ihre ‚ebenso ihre scharfsinnigsten‘ Richter von der Schuld überzeugt waren“.

515, 23 f. *So steht es mit aller Schuld.*] Dieser induktive Schluss vom historischen Spezialfall der Hexenprozesse in der Frühen Neuzeit, bei denen die Schuld fehlte, auf das Fehlen jeder Schuld überhaupt, ist offensichtlich keineswegs zwingend. Zumindest werden im Text keine überzeugenden Gründe dafür angeführt, sondern es bleibt bei der bloßen Behauptung, die wohl vor allem provozieren will.

251.

Verkannte Leidende.] Mit den „grossartigen Naturen“ (515, 26) nimmt FW 251 das Thema des ‚großen Menschen‘ bzw. ‚großen Mannes‘ wieder auf, das explizit bereits in FW 155 und FW 208 behandelt wurde, wobei dort allerdings das Fehlen bzw. das nur scheinbare Vorhandensein von ‚Größe‘ zur Sprache kam. Obgleich der vorliegende Text die Existenz „grossartige[r] Naturen“ nicht in Abrede stellt, betreibt doch auch er ihre Entzauberung, insofern er die titelgebenden, von ihren „Verehrer[n]“ (515, 27) verkannten Leiden als „die unedlen, kleinlichen Wallungen mancher bösen Augenblicke“ bestimmt, die bei den ‚Großen‘ „Zweifel an der eigenen Grossartigkeit“ schüren (516, 1–3). Indem der Sprecher sein Wissen um diese geheimen Selbst-„Zweifel“ preisgibt, hebt er sich nicht nur von jenen „Verehrer[n]“ ab, sondern nimmt er eine Innenperspektive ein, die nahelegt, dass er aus eigener Erfahrung spricht. Das Beispiel, das er für die verkannten Leiden der ‚Großen‘ liefert, stammt aller-

dings nicht aus der eigenen Lebensgeschichte, sondern aus der antiken Mythologie: An Prometheus soll exemplifiziert werden, dass das eigentliche Leiden der „grossartigen Naturen“, anders als die „Verehrer“ meinen, nicht „durch die Opfer und Martyrien“ (516, 3) zu erklären sei, die jene auf sich nehmen, sondern eben durch ihre kleinlichen Zweifel an der eigenen Größe. Dazu bedarf es freilich einer Um- bzw. Überschreibung des Mythos, die in NK 516, 4–8 skizziert wird. Zu FW 251 vgl. auch Angier 2006, 61 und Richardson 2020, 140, Anm. 65.

Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 22, von der KSA 14, 261 nur den Anfang mitteilt: „Ich will euch das pudendum der großartigen Naturen zeigen: sie leiden anders als man sich denkt u. sie selber in ihren Werken sagen: sie leiden an den unedlen kleinlichen Wallungen ihrer Natur am härtesten, am Zweifel an ihrer Großartigkeit folglich. Solange Prometheus Mitleid für die M[enschen] hat und sich ihnen opfert, so lange er gemartert wird, ist er glücklich, aber wenn er neidisch auf Zeus u. die Huldigungen ist, welche jenem die Sterbl[ichen] bringen, da leidet er.“

516, 4–8 *So lange Prometheus Mitleid mit den Menschen hat und sich ihnen opfert, ist er glücklich und gross in sich; aber wenn er neidisch auf Zeus und die Huldigungen wird, welche Jenem die Sterblichen bringen, – da leidet er!* Namentlich Erwähnung findet der Prometheus-Mythos, der in N.s Texten der 1870er Jahre häufiger vorkam, in FW noch in den Abschnitten FW 135 (vgl. NK 487, 9–14) und FW 300 (vgl. NK 539, 18–26). Textgenetisch spielt er jedoch auch für FW 109 eine Rolle (vgl. NK 469, 2–4). Allusionen auf Prometheus enthalten außerdem FW 1, wo aus Aischylos’ Tragödie *Der gefesselte Prometheus* zitiert wird (vgl. NK 372, 12–14, siehe auch NK 372, 27–31), sowie FW 293, wo vom ‚Lichtbringen‘ die Rede ist (vgl. NK 534, 21 f.). Im hier zu kommentierenden Passus soll Prometheus als Beispiel für die verkannten Leiden großartiger Naturen fungieren. Dabei wird gegen die mythologische Überlieferung die provokante These vertreten, Prometheus’ wahres Leiden bestehe nicht in der von Zeus verhängten harten Strafe dafür, dass er den Menschen verbotenerweise das himmlische Feuer gebracht habe, also nicht in der Ankettung des Titanen im Kaukasus, wo sich ein Adler von seiner nachwachsenden Leber ernährte. Zwar wird bei N. auch ein zentrales Element des Mythos aufgerufen: das „Mitleid mit den Menschen“, für die sich Prometheus „opfert“. Allerdings soll hierin gerade nicht sein Leiden, sondern sein ‚Glück‘ und seine ‚Größe‘ bestehen (zur Ablehnung des Mitleids vgl. dagegen FW 271), während sein Neid auf Zeus die eigentliche Quelle seiner Qualen sei.

Als eines der prominentesten und für N. wichtigsten literarischen Dokumente jener vermeintlichen Verkennung kann Aischylos’ *Gefesselter Prometheus* gelten, in dem sich N. folgende Stelle angestrichen hat, an der Prome-

theus klagend seine Leidensgeschichte erzählend: „Sobald er [Zeus] sieghaft auf den Thron des Vaters sich / Gesetz, so theilt' er stracks den Geistern Rechte aus, / Je andren andre stufenweise so den Thron / Umstellend: von den jammervollen Menschen nur / War keine Rede; ja vernichten dies Geschlecht / Und dann ein anderes neues schaffen wollte er. / Und solchem trat entgegen niemand außer mir. / Ich hab's gewagt, ich hab' die Menschheit noch erlöst, / Um nicht zerschellt zur Höll' hinab zu sinken; und / Das ist's, wofür er mich mit solchen Martern beugt, / Zu leiden schmerzhaft und zu schaun erbarmenswerth. / Mit Menschen Mitleid fühlend, werd' ich dessen selbst / Nicht werth geachtet, sondern unbarmherzig so / Gefoltert! Zeusen dient der Anblick nicht zum Ruhm!“ (Aischylos 1852, 46, V. 232–245; V. 235–237 der Übersetzung von N. mit Randstrich markiert. Vgl. im Original: V. 227–242, Aischylos 1860, 12f.)

Von Prometheus' Neid auf Zeus ist bei Aischylos ebenso wenig zu lesen wie schon bei Hesiod, der Prometheus in seiner *Theogonie* (V. 546–560) und den *Erga* (V. 47–55) immerhin als listigen Bertrüger präsentiert (vgl. Hesiod 1865, 20 u. 60 f.). Auch in Goethes *Prometheus*-Hymne (ca. 1772–1774), die N. wohl bekannt war, wird der Affekt des Neides zwar thematisiert, aber hier ist es umgekehrt gerade Zeus, dem Prometheus vorwirft, er würde ihn um die „Gluth“ seines Herdes „beneide[n]“ (Goethe 1853–1858, 2, 62). Auch bei N. kommt der vorgebliche Neid des Prometheus sonst an keiner Stelle vor; in FW 135, wo der prometheische „Diebstahl“ des Feuers angesprochen wird, findet zwar auch der „Neid[]“ Erwähnung, aber nur als korrespondierender „Frevel“ des Homerischen Helden „Ajax“ (487, 10–12). Bei dem in FW 251 erhobenen Befund, dass Prometheus „neidisch auf Zeus und die Huldigungen wird, welche Jenem die Sterblichen bringen“, handelt es sich um ein Motiv, das zumindest durch den Mainstream der mythologischen Überlieferung von der Antike bis zur Neuzeit nicht gedeckt ist, von der Sprechinstanz aber nonchalant unterstellt wird, um (mytho)psychologisch den zuvor erwähnten „Zweifel an der eigenen Grossartigkeit“ (516, 2f.), der sich darin bekunde, zum verkannten Leidensgrund des Prometheus zu erklären.

In Friedrich Gottlieb Welckers Buch über die *Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos* hätte N. zwar lesen können, dass später „Petronius u. a. [...] den Neid mit dem Adler des Prometheus verglichen“ (Welcker 1824, 30, Anm. 31) haben. Allerdings geht auch aus der entsprechenden Petron-Stelle nicht eindeutig hervor, dass Prometheus neidisch auf Zeus gewesen sei: „Qui vultur jecur intimum pererrat, /255/ Et pectus trahit, intimasque fibras / Non est, quem Tityi vocant poetæ; / Sed cordis mala, livor atque luctus.“ (Petronius 1862, 254 f.) – „Der Geier, der das Innerste der Leber zernagt, die Brust durchdringt, in der Tiefe der Eingeweide wühlt, nicht der Geier des Tityus, wie die Dichter ihn nennen, thut dieses, sondern der Kummer und

Neid, die Uebel der Seele.“ (Petronius 1843, 72) Die ausdrückliche Rede vom Neid des Prometheus auf Zeus ließe sich allenfalls auf den randständigen Rezeptionsstrang einer Luziferisierung des Prometheus beziehen, wie sie als erster und zugleich in besonders radikaler Form Jacques Auguste de Thou (1553–1617) in seiner Aischylos-Adaption *Parabata vinctus, sive Triumphus Christi, tragoedia* von 1592 vornimmt (hierzu und zum Folgenden siehe Osterkamp 1979, 10–21). Die Parallelisierung bzw. Identifizierung von Prometheus mit dem auf Gott neidischen Satan, wie sie in diesem Werk erfolgt, bildet freilich die vereinzelte Ausnahme. Werden der griechische Titan und der christliche Teufel in der Neuzeit sonst zusammen genannt, so geschieht dies für gewöhnlich zum Zweck der Abgrenzung. Dem Neid Luzifers auf Gott wird das Mitleid Prometheus’ mit den Menschen entgegengesetzt. Entsprechend markiert etwa Elizabeth Barrett Browning im „Preface“ zu ihrer 1833 erschienenen Aischylos-Übersetzung *Prometheus Bound* den Gegensatz zwischen Prometheus und Satan, wie er in Miltons *Paradise Lost* (1676) dargestellt wird: „Satan suffered from his ambition; Prometheus from his humanity: Satan for himself; Prometheus for mankind: Satan dared perils which he /xv/ had not weighed; Prometheus devoted himself to sorrows which he had foreknown.“ (Browning 1833, xiv.f.) Ähnlich argumentierte schon Percy B. Shelley im Vorwort zu seinem lyrischen Drama *Prometheus Unbound* von 1820 (vgl. Osterkamp 1979, 20 f.). Nach FW 251 wären auch dies Beispiele für die Verkennung des wahren prometheischen Leidens.

Näher an N.s Text kommt dagegen schon die Prometheus-Passage in Emersons Essay über „Geschichte“ heran, die N. nachweislich kannte und die ihm vielleicht sogar bei FW 251 direkt vor Augen stand: „Prometheus ist der Jesus der alten Mythologie. Er ist der Menschenfreund, der zwischen der ungerechten ‚Gerechtigkeit‘ des ewigen Vaters und dem Menschengeschlecht steht und bereitwillig die Schuld desselben auf sich nimmt. Aber wo diese Fabel vom calvinistischen Glauben abgeht, und ihn als den Herausforderer des Jupiter hinstellt, schildert sie einen Gemüthszustand, der nur zu bald da eintritt, wo die Lehre des Theismus in einer unüberlegten objectiven Weise gepredigt wird, und der die Selbstvertheidigung des Menschen gegen diese Unwahrheit zu sein scheint, nämlich eine Unzufriedenheit mit der geglaubten Thatsache, daß es einen Gott giebt, und ein Gefühl, daß das Verpflichtetsein zur Verehrung drückend ist. Es möchte, wenn es nur irgend könnte, dem Schöpfer das Licht stehlen, und getrennt und unabhängig von ihm leben.“ (Emerson 1858, 23; N.s Unterstreichungen, außerdem Randmarkierungen.) N. hat dazu Anfang 1882 folgendes Exzerpt angefertigt: „Zur Verehrung verpflichtet sein ist ihm drückend, er möchte dem Schöpfer das Licht stehlen und getrennt von ihm leben.“ (NL 1882, 17[16], KSA 9, 668, 6 f.; Handschrift in M III 7, 28.)

252.

Lieber schuldig.] Vgl. bis auf das Ausrufezeichen in 516, 11 wortidentisch schon die titellose maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 23; auch zeichenidentisch sodann die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46. Die „Souveränität“ des sprechenden Wir, das lieber etwas „schuldig bleiben [will], als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt“ (516, 10–12), erinnert an die Hab- und Selbstsucht des leidenschaftlich Erkennenden in FW 242 u. FW 249. Die im vorliegenden Text nun aufgebotene numismatische Metaphorik (zu N.s allgemeiner Vorliebe für diese vgl. Benne 2005, 103–106 und Sommer 2020c, 297–299) spielt dabei auf die seit hellenistischer Zeit gepflegte Herrscherpraxis an, das eigene Porträt als Versinnbildlichung der persönlichen Macht auf Münzen zu prägen. Zur quasi entgegengesetzten Absicht ‚niederer‘ Künstler, „das Große und Seltene zur Conventions-münze umstempeln [zu] wollen“, vgl. im Vorfeld von FW NL 1881, 11[198], KSA 9, 520, 25 f. Das souveränitätssüchtige Sprecher-Wir in FW 252, das sich selbst hingegen ‚größtstempeln‘ will, weist damit voraus auf „das souveraine Individuum“ aus GM II 2 (KSA 5, 293, 21). Im Hintergrund steht hier vermutlich eine kritische Lektüre von Eduard von Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, der das Beharren „auf der Souveränität des Ich, oder, theoretisch ausgedrückt, auf dem Glauben an die Absolutheit des Ich“ mit moralischer Abscheu als „das radical Böse“ identifiziert (Hartmann 1879, 768 f.). Als Belegstelle dafür, dass es bei N. „[i]m Begriff der Souveränität“ generell um „Herrschaft“ geht, „was den Willen zur Macht und die Herrenmoral im Gegensatz zur Sklavenmoral anklingen lässt“, dient FW 252 für Höffe 2004, 76; vgl. auch die Bestimmung der hier thematisierten „Souveränität als Selbstmacht“ in NK KSA 5, 293, 20–23.

253.

Immer zu Hause.] Vgl. die titellose maschinenschriftliche ‚Vorstufe‘ in Mp XVIII 3, 17: „EINES TAGES ERREICHEN WIR UNSER ZIEL UND UEBERREDEN UNS NUNMEHR, EINE LANGE REISE GEMACHT ZU HABEN – IN WAHRHEIT GLAUBTEN WIR AN JEDEM TAGE MEHR ALS IRGEND JEMAND ZU HAUSE ZU SEIN.“ N. ergänzte vor dem Komma mit Beistift: „mit Stolz“. Darunter noch eine handschriftliche Ergänzung als alternative Variante hinter „IN WAHRHEIT“: „kamen ‚aber‘ wir dadurch an unser Ziel, daß wir mehr als Andere an jedem Tage zu Hause zu sein glaubten: wir merkten nicht, daß wir unterwegs waren“. –, weil wir uns überall sofort“ (Transkription nach Günzel/Schmidt-Gré-pály 2003, 100). Der Text erinnert an einen bekannten Kurzdialog aus Novalis’ Romanfragment *Heinrich von Ofterdingen*: „Wo gehn wir denn hin? / Immer

nach Hause.“ (Novalis 1837–1846, 2, 223) Im Unterschied zu dieser romantischen Sicherheit, sich mit jedem Schritt der (jenseitigen) Heimat zu nähern, stellt das sprechende Wir in N.s Text jedoch selbstbezüglich das illusorische Gefühl heraus, auf jeder Station eines zurückgelegten Reisewegs schon „zu Hause“ (516, 18) gewesen zu sein, d. h. überhaupt kein Bewusstsein des Unterwegsseins gehabt zu haben. Daraus folgt aber auch, dass das endlich zwar erreichte „Ziel“ (516, 15) zu keinem Zeitpunkt ein absichts- und planvoll angesteuertes gewesen ist. Es handelt sich bei dem anschließend „mit Stolz“ (516, 15) vorgetragenen Reisebericht also um eine nachträglich konstruierte Teleologie, die der Aufwertung des eigenen Selbst und seines Verdienstes dient. Vgl. parallel hierzu auch die Zufallsleugnung des Siegers in FW 258. Anders kontextualisiert Dudley 2004, 296, Anm. 55 den vorliegenden Text, den er mit FW 143 und FW 295 zu „a series of temporary perspectives“ zusammenstellt.

516, 16 *dazu*] Nachträglich in die titellose ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 48).

516, 17 *aber dadurch so weit*] M III 6, 48: „eben dadurch ~~an unser Ziel~~ 'so weit'“.

516, 18 *wähnten*] In M III 6, 48 mit Bleistift korrigiert aus: „glaubten“.

254.

Gegen die Verlegenheit.] Eine in der ersten statt dritten Person verfasste ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1880 hat N. noch mittels Anführungszeichen als vermeintliches Zitat bzw. als Rollenrede gekennzeichnet: „ich bin immer tief beschäftigt, warum mich geniren?“ (N V 4, 71) Eisner 2012, 109 deutet FW 254 als Ausdruck der solipsistischen Rückzugsstrategie eines schüchternen Realitätsflüchtlings, der „am liebsten nur Gedanke [...] und unsichtbar wie unter einer Tarnkappe“ wäre. Vgl. auch die thematisch verwandten Äußerungen zum Sich-Schämen in den drei letzten Abschnitten des Dritten Buchs FW 273–275.

516, 21 *ist über alle Verlegenheit hinaus*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „kennt die Verlegenheit nicht“ (M III 6, 252).

255.

Nachahmer.] Die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 61 besteht nur aus dem späteren Redepart B.s. Während in der Druckfassung B., der auf seine eigene Originalität (vgl. auch FW 261) pocht und nicht will, „dass man mir Etwas nachmache“,

sondern, „dass Jeder sich Etwas vormache: das Selbe, was ich thue“ (516, 24 f.), überführt ihn A. mit der pointierten aposiopetischen Rückfrage „Also –?“ (516, 26) des Tatbestandes, dass jener eben doch Nachahmer will. Das Wortspiel mit dem Gegensatz von ‚*nachmachen*‘ und ‚*vormachen*‘ beruht einerseits auf der Bedeutung von ‚*vormachen*‘ als „vor jemandem etwas machen zur belehrung“, andererseits aber auch auf der negativen Bedeutung von „täuschung“ wie etwa in der Wendung „einen blauen dunst v[ormachen]“ (Grimm 1854–1971, 26, 1301). Man kann den Text demnach auch so lesen, dass sich B. über seine Ablehnung von Nachahmern im letzteren Sinne ‚selbst etwas vormacht‘. Zu dieser Ambiguität vgl. bereits Kaufmann in Nietzsche 1974, 217, Anm. 64. Zur Warnung vor der Nachahmung speziell Richard Wagners vgl. FW 99, wo es (in Abwandlung eines Goethe-Zitats) heißt, Wagners „Leben“ rufe „Jedem von uns zu[]: ‚Sei ein Mann und folge mir nicht nach, – sondern dir! Sondern dir!‘“ (457, 3–5) Aufforderungen zur ‚selbständigen Nachfolge‘ wurden bereits in FW Vorspiel 7 und FW Vorspiel 23 formuliert. Ein verwirrendes Bekenntnis zur (Nicht-)Nachahmung hat N. 1887 der Neuausgabe von FW vorangestellt, wenn das lyrische Ich des Mottogedichts „*Ueber meiner Hausthür*“ im zweiten Vers erklärt: „Hab Niemandem nie nichts nachgemacht“ (343, 9). Vgl. auch den Dialog FW 181, dessen Titel „*Folgen und Vorangehen*“ schon auf das Verhältnis von Nach- und Vormachen hindeutet. Zur Interpretation von FW 255 siehe Buhl 2017, 306 f., der wie Walter Kaufmann „geneigt“ ist, B. „mit Nietzsche zu identifizieren“, und ebenfalls die Ambiguität des Abschnitts betont. Zittel 2017, 87 zitiert FW 255 im Rahmen seiner „Anti-Eristik“-These über N.s Dialoge (vgl. NK FW 172), geht aber nicht näher auf den Text ein.

516, 25 *das Selbe, was ich thue*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ hat N. zuerst anders angesetzt: „dasselbe, was ich mit mir mache ‘thue’“ (M III 6, 212).

256.

Hautlichkeit.] Der titelgebende Neologismus, der eine eigene Prägung N.s sein dürfte (vgl. Meyer 1914, 106), kommt bei ihm nur an dieser Stelle vor und bezeichnet, wie vom Ende des Abschnitts her deutlich wird, die „Oberfläche“ der Dinge (517, 5), an der sich die „Menschen der Tiefe“ (517, 2) in glücklichen Augenblicken zu erfreuen vermögen. Zwei nachgelassene Aufzeichnungen sind als Vorarbeiten in Betracht zu ziehen. Im Herbst 1881 notierte N. knapp in der Ich-Form: „Ich schwimme auf der obersten Welle.“ (NL 1881, 12[154], KSA 9, 602) Kurz darauf entstand ein ebenfalls in der ersten Person gehaltenes Notat, das das Bild vom Schwimmen auf der obersten Welle noch überbietet, indem sich das sprechende Ich fragend mit einem „fliegenden Fisch“ vergleicht, wie

er im Plural auch in der Druckfassung vorkommt: „ich berühre kaum noch die äußersten Spitzen der Wellen – das Dasein, in dem ich schwimmen sollte, ist wie a u ß e r m i r und ich fühle mit einem Schauer der Wonne seine spielende Haut: bin ich zum fliegenden Fisch geworden? –“ (NL 1881, 15[56], KSA 9, 653 f.; Handschrift in M III 4, 142.) Vgl. auch die Postkarte an Köselitz vom 08. 12. 1881, auf der zu lesen ist: „Ich lebe s e l t s a m, wie auf den Wellenspitzen des Daseins – eine Art fliegender Fisch.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 177, S. 148, Z. 17 f.)

In FW 256 treten an die Stelle des Ich die „Menschen der Tiefe“, die in umgekehrter vertikaler Bildrichtung auf die bei N. häufiger begegnenden ‚höheren Menschen‘ verweisen und hier insofern mit „den fliegenden Fischen“ (517, 3) verglichen werden, als ihr höchstes Glück darin bestehe, aus ihrer Tiefe an und über die Oberfläche zu gelangen und diese zu genießen, was an die Betrachtung des Daseins als ästhetisches Phänomen erinnert, wie sie etwa in FW 107 (464, 23–25) thematisiert wird. Auch die Freude ‚tiefer‘ Menschen an der Oberfläche wird in FW mehrmals angesprochen, in Bezug auf Epikur vgl. FW 45 (411, 12–17); die Vorrede zur Neuausgabe von FW gipfelt sogar in einem Bekenntnis des sprechenden Wir, das unter Schmerzen in seine „letzte Tiefe“ hinabgestiegen ist (350, 11), zum schönen Schein der „Oberfläche“ und „Haut“ (352, 22), womit es sich zum künstlerischen Nachfolger der antiken Griechen erklärt. Dass ‚Tiefsinnigkeit‘ für sich genommen eine „unbequeme Eigenschaft“ (497, 8) sei, da sie einen auf Unerwünschtes stoßen lässt, erläutert FW 158, während FW 173 zwischen ‚Sein und Schein‘ der Tiefe unterscheidet. Von der Zusammengehörigkeit dieser beiden Texte mit FW 256 zeugt auch der Umstand, dass ‚Vorstufen‘ zu allen drei Abschnitten zusammen in N V 7, 73 stehen. Vattimo 1992, 55 führt die „Hautlichkeit“ von FW 256 als *modus vivendi* eines „freie[n] Geist[es]“ auf „die Kritik an den Irrtümern der Metaphysik“ zurück, wohingegen Brusotti 1997b, 458 eine Parallele zum Weltästhetisierungsprogramm in FW 299 zieht.

517, 5 f. *dass sie eine Oberfläche haben: ihre Hautlichkeit – sit venia verbo.*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ hat N. den abweichenden Schluss mit Bleistift überarbeitet: „ihre Oberfläche, ihre Haut:lichkeit – sit venia verbo.“ (M III 6, 196) Die lateinische Redewendung bedeutet: „man verzeihe das Wort“.

257.

Aus der Erfahrung.] KSA 14, 261 präsentiert hierzu folgende ‚Vorstufe‘, die noch in der ersten Person Singular gehalten ist: „Ich wußte nicht daß ich reich sei bevor ich s o l c h e Männer als Diebe an mir erfand.“ Eine weitere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 128 formuliert schon wie FW 257 in der dritten Person. Während hier

noch die Sprechinstanz auf einen eigenen Bewusstseinsprozess zurückblickt, verallgemeinert die Druckfassung das Innewerden des Reichtums durch das Indefinitpronomen „Mancher“ (517, 8) zu einem potentiell immer wieder sich vollziehenden Vorgang. Die titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ zu FW 257 findet sich in M III 6, 210. Vgl. auch den ‚freiwilligen Armen‘ in FW 185 sowie den ‚Verschwender seines Reichtums‘ in FW 202.

258.

Die Leugner des Zufalls.] Vgl. wortidentisch bis auf den noch fehlenden Titel die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 46 sowie die maschinenschriftliche Fassung in Mp XVIII 3, 11; ganz unten auf derselben Seite steht handschriftlich: „So wie jeder Sieger spricht / Sprichst du ‚Zufall giebt es nicht‘“. Vgl. das um zwei weitere Verse handschriftlich ergänzte Typoskript in Mp XVIII 3, 47: „ZUFALL. // SO WIE JEDER SIEGER SPRICHT, / SPRICHT DU: ZUFALL GIEBT ES NICHT.“ / Gestern sprachst du also nicht / Niemand weiß wie ihm geschicht“ (vgl. NL 1882, 18[7], KSA 9, 674). Die hier wie in FW 258 psychologisch hinterfragte Leugnung des Zufalls durch den Sieger läuft darauf hinaus, sich den Sieg als eigenes Verdienst zuzuschreiben. Zum „Antheil des Zufalls an jedem Siege“ siehe aber FW 283 (526, 23 f.). Vgl. auch Kurtz 1994, 75.

259.

Aus dem Paradiese.] Der Sinnspruch findet sich in ausführlicherer Form in einer Mappe mit Gedicht- und Spruchentwürfen N.s aus dem Winter 1882: „Aus dem Paradiese. / ‚Gut und Böse sind die Vorurtheile / Gottes‘ – sprach die Schlange und floh in Eile.“ (NL 1882, 18[6], KSA 9, 674; vgl. Mp XVIII 3, 3, hier aber ohne Überschrift; mit Titel schon in Mp XVIII 3, 43.) Eine noch subversivere Variante stellt NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 195, 23–25 dar: „Gut und Böse sind die Vorurtheile Gottes – sagte die Schlange. Aber auch die Schlange selber war ein Vorurtheil Gottes.“ Wortidentisch mit FW 259 taucht die Sentenz schließlich in NL 1883, 12[1], KSA 10, 396, 18 f. erneut auf. In der titellosen Maschinenschrift Mp XVIII 3, 17 noch „GUT UND SCHLECHT“ statt „Gut und böse“ sowie ohne Anführungszeichen. Zum Schlangen-Motiv vgl. auch FW Vorspiel 8 u. FW Vorspiel 11 sowie im Dritten Buch FW 165. Zu FW 259 vgl. Kuhn 1992, 141, Pappas 2004, 74 und Pollich 2020, 179 f.; dort auch Hinweise auf Parallelen zu anderen Texten N.s, z. B. EH JGB 2, KSA 6, 351, 23–25, wonach „es Gott selber“ gewesen soll, „der sich als Schlange am Ende seines Tageswerks unter den Baum der Erkenntniss legte“.

517, 16 *sagte*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „sprach“ (M III 6, 46).

260.

Ein Mal eins.] Vgl. die etwas kürzere ‚Vorstufe‘ in N V 7, 47: „Einer hat immer Unrecht – aber Zwei sind bereits nicht mehr zu widerlegen.“ Die noch titellose, sonst schon textidentische ‚Reinschrift‘ findet sich in M III 6, 88. Bei FW 260 handelt es sich um eine besonders häufig – nicht zuletzt auch in Ratgeberliteratur für Paare und Manager – zitierte Sentenz über die „Wahrheit“ (517, 19), deren soziale Dimension in den Vordergrund rückt. Indem behauptet wird, ein Einzelner habe „immer Unrecht“ und könne sich grundsätzlich „nicht beweisen“, während „mit Zweien“ die Wahrheit schon so stark „beginnt“, dass sie „nicht [zu] widerlegen“ seien (517, 18–20), setzt FW 260 kein objektzentriertes Wahrheitskriterium im Sinne der klassischen Korrespondenztheorie (Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*) voraus. Vielmehr verlagert sich der Schwerpunkt ganz auf die intersubjektive Gemeinsamkeit einer geteilten Überzeugung, an der man zusammen so stark festhält, dass man sich durch Gegengründe „nicht widerlegen“ lässt, auch dann nicht, wenn man einem Irrtum aufsitzt – was laut dem benachbarten Abschnitt FW 265 übrigens immer der Fall ist, da sich „zuletzt“ alle „Wahrheiten des Menschen“ nur als seine „unwiderlegbaren Irrthümer“ erwiesen (518, 17–19). Während also die ‚unwiderlegbare Wahrheit‘ der „Zweie“ in FW 260 bei genauerer Betrachtung durchaus fragwürdige Züge aufweist, wird der Text in der Sekundärliteratur mit Vorliebe als Kurzformel einer affirmativ gemeinten Kommunikations- und Prozesstheorie der Wahrheit gedeutet, der zufolge letztere beständig erst im Dialog, im argumentativen Miteinander auszuhandeln ist (vgl. z. B. Geißner 2005, 28, Singer 2005 und Splett 2007, 15).

Bollnow 1962, 17 hält N.s Sentenz für eine „sehr zugespitzt[e]“ Aufnahme folgender Überlegung Ludwig Feuerbachs: „Nicht allein, nur selbender kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen – des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewißheit selbst von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines anderen Menschen außer mir. Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was der andere auch sieht, das erst ist gewiß.“ (Feuerbach 1846–1866, 2, 330) Dass mit der Zuspitzung zugleich eine Ironisierung einhergeht, bemerkt Bollnow freilich ebenso wenig wie das Gros der späteren Interpreten (eine Ausnahme

bildet Weger 1976, 65, der N.s Text als „ironisch-bitter“ bezeichnet). Zur affirmativen Lesart von FW 260 als ‚Kommunikationstheorie der Wahrheit‘ in *nuce* vgl. auch Jaspers 1969, 82, der N. schon nicht ganz korrekt zitiert: „Ich zitiere immer wieder das herrliche Wort von Nietzsche: ‚Die Wahrheit beginnt zu zweien.‘ Da ist die Kommunikation so entscheidend, dass meine Philosophie den Satz zugrundelegt: ‚Wahrheit ist, was uns verbindet‘. Die Kommunikation ist der Ort der Wahrheit“. Nochmals verändert sich der Wortlaut des N.-Zitats dann stillepostartig bei Hannah Arendt, die Anfang August 1952 an Heinrich Blücher schreibt: „Nietzsche hat gesagt – wie Jaspers gerade berichtete –, Wahrheit gibt es nur zu zweien.“ (Arendt 2013, 152)

261.

Originalität.] Die Keimzelle für diese ‚Definition‘ von Originalität bildet ein Notat aus dem Herbst 1881: „Das Originelle des Menschen ist, daß er ein Ding sieht, das alle nicht sehen.“ (NL 1881, 12[80], KSA 9, 591, 1 f.; Handschrift in N V 7, 162.) Ausführlicher vgl. schon die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 190. FW 261 hebt nicht nur darauf ab, dass das ‚Ungesehene‘ dennoch schon „vor Aller Augen liegt“, sondern dass es vor allem deshalb von den ‚gewöhnlichen Menschen‘ nicht gesehen werde, weil es „noch keinen Namen trägt“ (517, 23 f.). Damit rückt der Aspekt der Benennung, der Namensgebung ins Zentrum dieser Bestimmung von Originalität, durch die, so ließe sich ergänzen, das zuvor Ungesehene überhaupt erst für die Anderen sichtbar wird. Die Schlussthese, der zufolge „[d]ie Originalen [...] zumeist auch die Namensgeber gewesen“ (517, 26) sind, korrespondiert dem, was bereits zu Beginn des Zweiten Buchs in FW 58 aus der Perspektive der „Schaffende[n]“ gesagt wurde: „es genügt, neue Namen [...] zu schaffen, um auf die Länge hin neue ‚Dinge‘ zu schaffen.“ (422, 24–27) Zu FW 261 vgl. Löw 1984, 66 f., Golomb 1986a, 172 f. u. Golomb 2000, 55 und White 2001, 74.

517, 25 überhaupt sichtbar] In der titellosen ‚Reinschrift‘ steht: „überhaupt sichtbar“ (M III 6, 194).

262.

Sub specie aeterni.] Eine „Gloria“ überschriebene ‚Vorstufe‘ hierzu findet sich in N V 7, 75. Vgl. als Vorarbeit auch NL 1882, 1[8], KSA 10, 10, 21 f. (Handschrift in N V 9, 193): „Glaube aller Wieder-Erstandenen. – Wer früh einmal gestorben ist, stirbt lange nicht zum zweiten Male.“ Die lateinische Ti-

telformulierung von FW 262 („unter dem Gesichtspunkt des Ewigen“), die in der sonst gleichlautenden ‚Reinschrift‘ in M III 6, 274 noch fehlt, variiert die berühmte Formel „sub specie aeternitatis“ („unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit“). Sie wurde von Spinoza geprägt, der damit die philosophische Perspektive seiner *Ethica more geometrico demonstrata* (postum publiziert im Jahr 1677) charakterisierte. Die erste Nennung findet sich in *Ethica* V, propos. XXIX und lautet: „Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.“ (Spinoza 1875, 291) – „Was der Geist unter der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt er nicht daraus, weil er das gegenwärtige /448/ wirkliche Daseyn des Körpers begreift, sondern daraus, weil er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.“ (Spinoza 1841, 447 f.) N., der selbst keine Spinoza-Ausgabe besaß, kannte die Formel wohl aus Ueberweg 1866[b], 74, 76 u. 235 (hier in der von N. gebrauchten Version „sub specie aeterni“) und Fischer 1865, 2, 520 (vgl. NK 406, 10 f.). Zur – recht häufigen – Verwendung der Formel bei N. vgl. auch NK KSA 6, 74, 7. Verballhornt zu „sub specie speciei“ (602, 13) taucht sie in Abschnitt FW 357 aus dem Fünften Buch auf.

Im hier zu kommentierenden Dialog zwischen A. und B. bezieht sich der ‚Gesichtspunkt der Ewigkeit‘ ironisch auf die Vorstellung einer ‚unberühmten Unsterblichkeit‘, die B. dem Warnhinweis von A. entgegenhält, er entferne sich „immer schneller von den Lebenden“ (518, 2 f.) und werde bald bei ihnen in Vergessenheit geraten. B. scheint damit immerhin zu gelingen, was der vor der ihm folgenden ‚Menschen-Herde‘ Weglaufende in FW 195 vergeblich versuchte. Mit seinem dezidierten Nicht-Streben nach öffentlicher Anerkennung und ‚unsterblichem Ruhm‘ figuriert B. als einsamer Gegentypus zu den zuvor thematisierten Selbstdarstellern und Effekthaschern, die auf Breitenwirkung aus sind (vgl. FW 225, FW 236 u. FW 241). Hollingdale 1999, 193 appliziert FW 262 auf N.s eigene Lebenspraxis; Honneth 2004, 341 assoziiert die titelbildende Ewigkeitsformel mit der Mittags-Metaphorik in Za. Als Beispiel für eine dialogische „Anti-Eristik“ N.s (vgl. auch NK FW 172) zitiert Zittel 2016, 87 den Abschnitt.

518, 3 f. *bald werden sie dich aus ihren Listen streichen*] Laut Eiselein 1840, 430 geht der Phraseologismus „Einen aus der Liste streichen“ zurück auf die von dem spätantiken Kirchenvater Hieronymus stammende lateinische Wendung „Imis ceris eradere.“ Vgl. auch Wander 1867–1880, 3, 199.

263.

Ohne Eitelkeit.] Ins Auge springt die Ähnlichkeit der konditionalen Eingangsformulierung „Wenn wir lieben“ (518, 8) mit derjenigen von FW 59 zu

Beginn des Zweiten Buchs: „Wenn wir ein Weib lieben“ (422, 29). Anders als dort geht es im vorliegenden Text aber nicht um die Idealisierung einer geliebten Frau, sondern um eine Idealisierung des Liebenden selbst, dessen Liebe vom Verdacht der Eitelkeit freigesprochen und auf einen altruistischen Impuls zurückgeführt werden soll. Sucht sich „der Liebende“ vor dem „geliebte[n] Wesen“ als vollkommenes Wesen, ja als „ein Gott“ in Szene zu setzen (518, 10 f.), so angeblich nur deshalb, weil er verhindern wolle, dass die Geliebte an seinen „Mängel[n]“ (518, 9) leide. Dass es freilich auch eine ‚Liebe aus Eitelkeit‘ gibt, ließe sich von FW 123 her hinzufügen, wo – allerdings in Bezug auf die Erkenntnis – Stendhals Konzept des *amour-vanité* zitiert wird (vgl. NK 479, 11–13).

518, 9 *bleiben*, –] In der titellosen ‚Reinschrift‘ ohne Komma (vgl. M III 6, 47).

518, 10–12 *Ja, der Liebende möchte ein Gott scheinen, – und auch diess nicht aus Eitelkeit.*] Dieser Passus fehlt in M III 6, 47. Zur Kritik an der jüdisch-christlichen Vorstellung eines liebenden Gottes, dessen Liebe an die Bedingung des Gehorsams geknüpft ist, vgl. FW 141. Dass ein solcher Gott auch „kein Gegenstand der Liebe“ (489, 14) sein könne, sucht bereits FW 140 zu erweisen. Ein solcher Gott wird „der Liebende“ in FW 263 also wohl kaum „scheinen“ wollen; eher mag man bei seiner angeblich ganz uneitlen ‚imitatio dei‘ an die Nachahmung eines liebesberauschten griechischen Gottes denken.

264.

Was wir thun.] Titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 48. An der klagenden Behauptung des sprechenden Wir, sein Tun werde „nie verstanden, sondern immer nur gelobt oder getadelt“ (518, 14 f.), fällt vor allem die pauschale Ablehnung des Lobes auf, wie sie ähnlich bereits in FW 190 von Dialogpartner B. bekundet wurde. Kang 2003, 53 entnimmt FW 264 die auf die moralische „Gewissensbildung“ bezogene These, „Grundmotive unserer Handlungen“ seien bereits „in der Kindheit ausgeprägt“ worden.

518, 14 *thun, wird*] In der maschinenschriftlichen Fassung in Mp XVIII 3, 15 ohne Komma.

265.

Letzte Skepsis.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881, die noch keine Frage-Antwort-Struktur, aber schon denselben semantischen Gehalt auf-

weist: „So weit der M[ensch] auch kommen mag: seine letzten Wahrheiten sind immer nur – unwiderlegbare Irrthümer.“ (N V 7, 12) Eine weitere, zwischen Frühjahr und Herbst 1882 entstandene ‚Vorstufe‘ hat N. überarbeitet: „Wahrheit“en“ ist eine Art des „sind die unwiderlegbaren Arten des“ Irrthums. Unwiderlegbar ist alles“ (M III 1, 29). In der titellosen ‚Reinschrift‘ hatte N. zunächst noch in der Wir-Form formuliert: „Was sind denn zuletzt unsere Wahrheiten? – Es sind unsere unwiderlegbaren Irrthümer.“ (M III 6, 90). (Die Änderungen hin zur Druckfassung hat N. dann mit anderer, brauner Tinte vorgenommen, es handelt sich also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um ad-hoc-Korrekturen.) ‚Skeptisch‘ wäre auf dieser Folie auch der ‚unwiderlegbaren Wahrheit‘ aus FW 260 zu begegnen. Zum Begriff der „Skepsis“, der im Dritten Buch häufiger bemüht wird, siehe FW 110 (NK 470, 18–26), FW 111 (NK 472, 6–18) und FW 122 (NK 478, 8). In FW 110 spielt auch das Verhältnis von Wahrheit und Irrtum schon eine zentrale Rolle, allerdings wird dort noch am Gegensatz zwischen beiden festgehalten und ebenfalls die ‚Unwiderlegbarkeit‘ der – wenngleich als lebenserhaltend gedachten – Irrtümer in Frage gestellt, wenn es heißt, dass „jetzt [...] der Trieb zur Wahrheit und jene lebenserhaltenden Irrthümer ihren ersten Kampf kämpfen“ (471, 10–12). Zu den (‚lebenserhaltenden‘) Irrtümern des Menschen vgl. ferner FW 115 u. FW 121. Zu dem vergleichsweise oft zitierten bzw. interpretierten Abschnitt FW 265 vgl. u. a. Greiner 1972, 103, Djurić 1985, 35 (Anm. 119), Winchester 1994, 119, Ross 1997, 175 f., Borsche 1999, 61, Green 2002, 17, Chung 2004, 164 f. und Schacht 2015, 101.

518, 18 *unwiderlegbaren*] Im Korrekturbogen mit roter Unterstreichung und Randstrich markiert: „unwiderlegbaren“ (Cb, 193).

266.

Wo Grausamkeit noth thut.] Titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 222. Anders als bei der als Schauspielerei bzw. Effekthascherei entlarvten ‚Größe‘ in FW 208, FW 218 und FW 225 wird die „Grösse“ (518, 21) im vorliegenden Abschnitt offenbar für authentisch gehalten. Vgl. auch FW 251, wo jedoch der Selbstzweifel der „grossartigen Naturen“ (515, 26) im Vordergrund steht, während nun die Härte des ‚Großen‘ gegen sich selbst als Bestandteil seiner ‚Größe‘ behauptet wird. Indes kann diese ‚nottuende‘ (vgl. NK 376, 2 f.) Grausamkeit gegen die eigenen „Tugenden und Erwägungen zweiten Ranges“ (518, 22) durchaus auch Grausamkeit gegen Andere einschließen, wenn man etwa das Mitleid zu jenen sekundären Tugenden rechnet, wie FW 271 nahelegt. Einen ‚grausamen Heiligen‘ zeigt zumindest FW 73 in mitleidloser Aktion. Hollingdale 1999, 47 bezieht FW 266 auf N.s Wirken als Basler

Professor, Dudley 2004, 280 auf die misstrauische Tugend in FW 214; Gemes/Le Patourel 2015, 618, Anm. 31 deuten den vorliegenden Text zusammen mit AC 57 als Rechtfertigung von „cruelty towards oneself“.

267.

Mit einem grossen Ziele.] Die titellose ‚Reinschrift‘ der Sentenz in M III 6, 256 lautet vor der Korrektur noch: „Mit einem großen Ziele fühlt man sich nicht nur seiner Verleumdung, sondern auch seinem Verbrechen überlegen.“ Etwas ausführlicher präsentiert sich die in der Druckfassung vertretene These in einem nachgelassenen Notat, wo sie durch eine Anspielung auf das geflügelte Wort „Der Zweck heiligt die Mittel“ zusätzlich von banalisierenden Lesarten abgegrenzt wird: „Ist man mit einem großen Ziele nicht bloß über seine Verleumdung erhaben, sondern auch über sein Unrecht? Sein Verbrechen? – So scheint es mir. Nicht daß man es durch sein Ziel heiligte: aber man hat es groß gemacht.“ (NL 1880/81, 9[6], KSA 9, 410, 12–15) Ein zeitgleich entstandenes Notat stellt den „Heroismus“ in analoger Weise ‚über das Gesetz‘, indem es das ‚Gutsein‘ als Qualität des ‚Heros‘ bestimmt: „Wo Heroismus ist, da giebt es kein Verbrechen mehr. Denn der Glaube, daß etwas gut ist, ist beim Heroismus.“ (NL 1880/81, 8[48], KSA 9, 393, 6 f.) Bloch 2017, 142 f. hält FW 267 für „idealistisch“ und attestiert dem Text eine „Gefährlichkeit“, die N. selbst nicht ermesse, während Meyer 2019a, 213 in den Text hineinliest, es sei N.s „project of slaying God“, das „is justified by some larger task“.

268.

Was macht heroisch?] Eine ‚Vorstufe‘ des Textes ist in der Grundschrift noch nicht als Frage-Antwort-Sentenz strukturiert: „Heroismus: der gerechte M[ensch] weiß, daß er seiner höchsten Hoffnung und seinem höchste Leide zugleich nachgeht.“ (N V 9, 194). Daraus korrigiert N.: „Was macht heroisch? – Seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehn.“ (Ebd.) Von der Druckfassung unterscheidet sich diese Überarbeitung lediglich durch das zu Beginn der Antwort fehlende „Zugleich“ (519, 2).

FW 268 eröffnet die Reihe der insgesamt acht Frage-Antwort-Abschnitte, mit denen das Dritte Buch endet, wobei nur der erste und letzte nicht in der Du-Form fragen. Die Zusammengehörigkeit und der abschließende Charakter dieser Abschnitte wird im Erstdruck auch schon dadurch sinnfällig, dass sie alle zusammen auf *einer* Seite vor dem Zwischentitelblatt von FW IV stehen

(vgl. Nietzsche 1882/87, 194). In seiner Retraktation von FW in EH hebt N. diese acht Abschnitte besonders hervor, wenn er „die granitnen Sätze am Ende des dritten Buchs“ erwähnt, „mit denen sich ein Schicksal für alle Zeiten zum ersten Male in Formeln fasst“ (KSA 6, 333, 22–24). Bereits kurz nach dem Erscheinen der Erstausgabe von FW schreibt Heinrich Köselitz am 22. August 1882 an N. über diese Sätze: „Zum Prägnantesten, was Sie geschrieben haben, gehören die Fragen und Antworten am Ende des 3. Buchs. Das sind wahrhaftig die Grundpfeiler Ihrer Moralität, und am schönsten finde ich, wie Sie angeben, wer Ihnen als schlecht [vgl. FW 273] und ferner was Ihnen als das Menschlichste [vgl. FW 274] gilt. Als ich jene letzte Seite des 3. Buchs las, wünschte ich auf einmal, dass Sie und Ihre Schriften mir unbekannt wären und dass jene Seite das Erste wäre, was ich von Ihnen kennen lernte, nur um zu wissen, wie ich mich dazu verhalten haben würde.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 277, Z. 33–41; vgl. hierzu KGB III, 7/1, 672) Entsprechend oft sind die acht Abschnitte in der Forschung zusammen behandelt und als N.s persönliches, positives Glaubens- bzw. Moralbekenntnis in der (parodierten) Form eines Katechismus gedeutet worden, so etwa von Brusotti 1997b, 448–451, Sommer 2000a, 88, Franco 2011, 139, Schacht 2015, 103, Bloch 2017, 143, Meyer 2019a, 213 f. und Ure 2019, 152 f.

Im Korrekturbogen steht statt dieser acht Texte noch ein einziger, rot durchgestrichener Abschnitt „268“, der motivisch auf FW 299 (siehe NK 538, 12–14) vorausdeutet: „Recept wider die Medicin. – ‚Das sind lauter neue Lehren und lauter neue Medicinen, – sagt ihr mir; das will uns nicht schmecken!‘ Nun, macht es nur so, wie es alle klugen Kranken machen, – trinkt den Trank in einem langen Zuge hinunter und dann schnell noch etwas Süßes und Würziges hinterdrein, das euch den Gaumen rein spüle und euer Gedächtniss betrüge! Die ‚Wirkung‘ wird trotzdem nicht ausbleiben, – dessen seid versichert! Denn ihr habt nunmehr ‚den Teufel im Leibe‘, wie euch alle alten Medicinmänner sagen werden.“ (Cb, 194) Die ‚Reinschrift‘ hierzu findet sich in M III 6, 200 f.; Titel dort korrigiert aus: „Recept nach dem Recepte.“ Vgl. auch NL 1881/82, 16[11], KSA 9, 660 f. und die Vorarbeit NL 1881, 15[50], KSA 9, 651 (Handschriften in N V 7, 127 u. M III 4, 150), wo Zarathustra diese bzw. ähnliche Worte in den Mund gelegt werden. Zur Änderung des Buch-Schlusses vgl. Brusotti 1997b, 448, Anm. 126.

Mit anderen Texten zum „Heroismus als Ideal“ (z. B. MA II VM 86) stellt Andreas-Salomé 1894, 24 die Druckfassung von FW 268 zusammen, die sie biographisch auf N.s „eigene qualvolle Unvollkommenheit“ zurückführt, die „ihn dem Ideal und dessen Tyrannei entgegen[riss]“. Als Ankündigung von „Nietzsches ‚tragische[m] Ende‘“ in Turin versteht Winteler 2014, 221 den Text; Ansell-Pearson/Ure 2017, 280 lesen ihn allgemeiner als „antithesis of self-preservation“.

269.

Woran glaubst du?] Eine ‚Vorstufe‘ lautet: „Was willst du? – Das Gewicht der Dinge neu bestimmen.“ (N V 9, 194) Es handelt sich hier wie in der Druckfassung, wo noch etwas umfassender und entschiedener gefordert wird, „dass die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen“ (519, 5 f.), um einen Vorklang der berühmten N.-Formel von der ‚Umwertung aller Werte‘ (siehe hierzu Winteler 2014, 109 und Schacht 2015, 104). Vgl. auch schon das im Zweiten Buch am Schluss von FW 58 in Aussicht gestellte Vorhaben, „neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen“ (422, 25 f.), sowie die selbstbezügliche Feststellung am Ende von FW 152, „die Dinge neu gefärbt“ zu haben und „immerfort an ihnen“ weiterzumalen (495, 27 f.); zu dieser kotextuellen Verbindung siehe Willers 1988, 141.

270.

Was sagt dein Gewissen?] In einer ‚Vorstufe‘ lautet die Titelfrage noch: „Wie lautet deine Moral?“ sagt dir dein Gewissen?“ (N V 9, 192) Bei „Moral“ ist hier wohl nicht an die althergebrachte, christlich geprägte, sondern an eine neue Moral zu denken, bei „Gewissen“ dementsprechend nicht an das traditionelle moralische Gewissen, das in vielen anderen Texten N.s attackiert wird, sondern vielmehr an das intellektuelle Gewissen, das schon in FW 2 an dessen Stelle rückt. Die Antwort auf diese ‚Gewissensfrage‘ verändert N. noch in der ‚Vorstufe‘ von der ersten zur zweiten Person Singular (vgl. ebd.), wie es dann auch in der Druckfassung heißt: „Du sollst der werden, der du bist“ (519, 8 f.). Bekanntlich gab N. der auf sein Leben und Werk zurückblickenden Schrift EH den Untertitel „Wie man wird, was man ist“ (vgl. hierzu auch NK KSA 6, 255, 2). Er greift damit eine vielzitierte paradoxe Wendung aus Pindars zweiter *Pythischer Ode* auf (V. 72): „γένοι’ οἷός ἐσσι μάθων“ (in der Pindar-Übersetzung von Mommsen, die N. besaß: „O sei, was Du, wie Du vernahmest, bist!“, Pindaros 1846, 73). Bereits in N.s Brief an Lou von Salomé (vermutlich) vom 10. Juni 1882 weist er eigens auf die pindarische Herkunft dieser Aufforderung hin: „Pindar sagt einmal ‚werde der, der du bist!‘“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 239, S. 203, Z. 32 f.)

Im Vierten Buch kommt FW 335 auf diesen pindarischen Imperativ zurück, wobei dieser dort nicht nur ausdrücklich mit der Stimme des „intellektuellen Gewissen[s]“ (561, 12 f.) assoziiert, sondern zugleich hinsichtlich des Selbstseins, zu dem es zu werden gilt, inhaltlich konkretisiert wird: „Wir aber wollen Die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unver-

gleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“ (563, 28–31) Zu FW 270 vgl. neben den in FW NK 268 genannten Titeln auch Kaufmann 1982, 185, Nehamas 2012, 239, Taureck 1991, 168 f., Lanfranchi 2000, 50, Tongeren 2006, 393 und Ridley 2017, 128. Ure 2019, 152 hält FW 270 für „the most important of Nietzsche’s granite sentence“ am Ende des Dritten Buchs.

271.

Wo liegen deine grössten Gefahren?] Vgl. wortidentisch bereits die nachgelassene Aufzeichnung in N V 9, 194. Die auf die Titelfrage gegebene knappe Antwort „Im Mitleiden“ (519, 11 f.) verweist auf die in N.s Texten seit der ‚freigeistigen‘ Schaffensphase variantenreich vorgetragene Mitleidskritik; bereits in M, dem 1881 erschienenen ‚Vorgängerwerk‘ von FW, wird beispielsweise eine „Schwächung und Aufhebung des Individuums“ durch die Empfindung des Mitleids befürchtet (M 132, KSA 3, 124, 25). Zur Mitleidskritik in FW vgl. FW Vorspiel 63 sowie FW 13, FW 99 u. FW 338. Die Formulierung von FW 271 impliziert freilich, dass der so Angesprochene (und selbst Sprechende?) besonders ‚anfällig‘ für den mitleidenden Affekt ist. Vgl. auch FW 338, wo es angesichts der „Verführung“ alles „Mitleid-Erweckenden“ selbstkritisch heißt, dass „wir“ ihr „gar nicht ungerne“ erliegen (567, 28 u. 31). Mit Bezug auf Paul Rée schreibt N. am 10. Juli 1883 an seine Schwester: „Mein Mitleid hatte über meinen Stolz gesiegt, und die Absicht zu helfen über die Absicht, mir zu nützen – (in der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ steht zu lesen: ‚wo liegen deine größten Gefahren? – Im Mitleiden.‘)“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 432, S. 395 f., Z. 40–44). Zu einer positiven Wertung des Mitleids als Ausweis der ‚Größe‘ Prometheus’ vgl. FW 251. Zur Gefährlichkeit des Mitleids in FW 271 vgl. neben den in FW NK 268 genannten Titeln auch Goedert 1988, 12, Losurdo 2009, 417, Körber 2006, 26 f., Williams 2006, 171 und Alfano 2017, 175.

272.

Was liebst du an Anderen?] Vgl. wortidentisch bereits die nachgelassene Aufzeichnung in N V 9, 194. Die auf die Titelfrage gegebene Antwort „Meine Hoffnungen“ (519, 14) lässt die Liebe zu den Anderen nicht zuletzt als *Selbstliebe* erscheinen. Politycki 1998, 3 bezieht dies auf „Nietzsches Liebe zu bestimmten Künstlern oder Kunstwerken“, die „im Grunde jenen kulturpolitischen Erneuerungs-Hoffnungen [gilt], denen bereits in der ‚Geburt der Tragödie‘ Ausdruck verliehen wird.“ Vgl. zu FW 272 auch die in NK FW 268 erwähnten Titel.

273.

Wen nennst du schlecht?] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem und dem folgenden Abschnitt FW 274 lautet: „Scham ist das eigentlich menschlich[e] Leiden; die Thiere kennen die Scham nicht“ (N V 9, 193). Vgl. auch die in NK FW 274 zitierte ‚Vorstufe‘ in N V 9, 197. Laut dem Schöpfungsbericht des Alten Testaments kannten die prälapsaren Menschen im Garten Eden die Scham nicht: „Und sie waren beyde nackend, der Mensch und sein Weib; und schämten sich nicht.“ (1. Mose 2, 25 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 3) Erst nachdem Adam und Eva die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen gekostet haben, setzt bei ihnen die Scham ein (vgl. 1. Mose 3, 6 f.; ebd.). Zur semantischen Verwandtschaft von ‚schlecht‘ und ‚böse‘ bei N. vgl. NK FW 243. Allgemein zur Scham bei N. vgl. Gebhard 1982, Planckh 1999, Bamford 2007, Tongeren 2007 und Imasaki 2012. Zu den Scham-Abschnitten FW 273–275 siehe neben den in NK FW 268 genannten Titeln auch Bollnow 2009b, 58 f., Steinmann 2000, 173, Babich 2006a, 98 und Dietrich 2017, 23.

274.

Was ist dir das Menschlichste?] FW 274 korrespondiert unmittelbar mit FW 273: Insofern das Beschämen-Wollen als „schlecht“ bezeichnet wird, kann umgekehrt das „Scham ersparen“ (519, 20) als „das Menschlichste“ erscheinen. Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 9, 197, die in der Grundschrift lautet: „Scham ist das eigentlich menschliche Leiden: – die Thiere kennen die Scham nicht. Deshalb ist: Jemandem Scham ersparen die eigentliche Menschlichkeit.“ Vgl. auch die Korrektur des Schlusses in N V 9, 198: „dem M[enschen] sein eigentl[iches] Leiden ersparen wollen: das ist mehr als alles Andere – Menschlichkeit.“ Steinmann 2000, 173 sieht im Zusammenspiel von FW 273 und FW 274 einen prinzipiell „moralkritische[n] Aspekt, denn wenn man grundsätzlich niemanden zur Scham veranlassen soll, dann soll man auch niemanden für eine Tat, die er beging, beschuldigen.“ Vgl. auch die in NK FW 273 genannten Titel. Zum Verhältnis von FW 274 und FW 275 siehe Wolf 2014, 88, der beide Abschnitte auf den gemeinsamen Nenner der Doppelabsicht bringt, „sich selber und anderen Scham zu ersparen“.

275.

Was ist das Siegel der erreichten Freiheit?] Im Notizbuch N V 9 korrigiert aus: „Was ist das Siegel der Freiheit?“ (N V 9, 192) Mit diesem Abschnitt

kommen die ‚moralischen Maximen‘ bzw. die Frage-Antwort-Sentenzen ab FW 268 zum Abschluss – und damit zugleich das gesamte Dritte Buch. Die Antwort, die auf die Titelfrage dieses Abschnitts gegeben wird („Sich nicht mehr vor sich selber schämen“, 519, 23), verschiebt nicht nur gegenüber FW 273 und FW 274 den Fokus von der Scham anderer Menschen auf die selbstbezügliche Scham, sondern nimmt damit zugleich den Schlusssatz von FW 107, dem letzten Abschnitt des Zweiten Buchs, wieder auf. Dort heißt es: „Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber schämt, gehört ihr noch nicht zu uns!“ (465, 17 f.) N. hatte diesen Bezug zwischen den Schlüssen des Zweiten und Dritten Buchs erst kurz vor der Drucklegung hergestellt (vgl. auch NK FW 268). Laut Brusotti 2016b, 218 sei es N. darum gegangen, „noch einmal die ‚Freiheit‘ des freien Geistes“ zu betonen und neu auszulegen. Brusotti spricht ebd. aber nicht einfach von einem Korrespondenz-, sondern von einem Ergänzungsverhältnis der Buchschlüsse: „Am Ende des Zweiten, eher ‚ästhetischen‘ Buches hat das Komische den Vorrang, am Ende des Dritten, eher ‚erkenntnis- und metaphysikkritischen‘, das Heroische“. Zum Zusammenhang von FW 273–275 vgl. auch die in NK FW 273 und NK FW 274 genannten Titel.

Viertes Buch. Sanctus Januarius

Untertitel/Motto-Verse *Sanctus Januarius.*] Bei dem hier genannten Heiligen handelt es sich nicht, wie Figal 2000b, 315 meint, um einen völlig „neu erfundenen Heiligen“, sondern um eine ‚Transfiguration‘ des in Italien populären Heiligen Januarius (San Gennaro), der indes tatsächlich insofern „an den römischen Türgott Ianus erinnert“ (ebd.), als sich sein Name – wie auch der des ersten Monats im Jahr – etymologisch von diesem herleitet (vgl. NK 521, 15–20). Bekannt ist der Heilige Januarius vor allem durch ein bis heute von der katholischen Kirche inszeniertes Blutwunder, bei dem sein im Dom von Neapel angeblich aufbewahrtes geronnenes Blut an bestimmten Festtagen wieder flüssig werden soll, worauf das ‚schmelzende Eis‘ in N.s Gedicht anspielt. Siehe hierzu schon Kaufmann in Nietzsche 1974, 221, Anm., der auf Sigmund Freuds Thematisierung dieses Blutwunders in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1904) hinweist.

Zum Heiligen Januarius vgl. Meyer 1874–1884, 9, 488: „Heiliger, Bischof von Benevent, starb unter Kaiser Diokletian als Märtyrer zu Puzzuoli und ward in der nach ihm benannten Kathedrale zu Neapel beigesetzt, dessen Schutzheiliger er ist. Sein Haupt nebst zwei Fläschchen angeblichen Bluts, das eine Wittwe bei seiner Enthauptung aufgefangen und dem Bischof Severus zu Neapel verehrt haben soll, werden in der prächtigen Schatzkapelle aufbewahrt, und das geronnene Blut soll wieder flüssig werden, so oft man es dem Haupt nähert. Geschieht dies einmal nicht, so gilt dies als ein schlimmes Zeichen für die Stadt und das Volk. Dies Wunder wird in der Regel zweimal im Jahr, 1. Mai und 19. Sept., sowie bei besonderen Unglücksfällen versucht.“ Kritisch bezieht sich darauf noch N.s Nachlass-Notat NL 1880/81, 8[9], KSA 9, 385, 19–22: „Ob man nun an das Mitleid als Wunder und Quelle der Erkenntniß glaubt oder an das Blut des heiligen Januarius: ich meine dann immer noch in einem halb wahnsinnigen Zeitalter zu leben.“ In den Briefen an Heinrich Köselitz und Franz Overbeck aus Genua vom 29. Januar 1882 erwähnt N. dann jedoch im affirmativen Selbstbezug „diese Wunder des schönen Januarius“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 191, S. 161, Z. 20) bzw. „[d]ie wahren ‚Wunder des heiligen Januarius!‘“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 192, S. 163, Z. 52f.). Im Kontext dieser Briefe meint N. mit diesem „Januarius“-Wunder vor allem die Besserung seines psychophysischen Zustands, die sich in jener Zeit ausweislich der Briefe (zumindest kurzfristig) einstellte. So wird der in Genua verbrachte Januar 1882 zum wundertätigen „Sanctus Januarius“ (vgl. ÜK 1).

Campioni 2010b f., 26 sieht hierin einen „Widerhall der zahlreichen Anspielungen Stendhals auf den Saint Janvier / den Heiligen Gennaro – den ‚heidni-

schen‘ Heiligen der *Lazzeroni*, der in seiner halb tierhaften Körperlichkeit ganz der Gegenwart lebt, dieser Tyrann des Menschen des Südens“ (vgl. Stendhal 1854b, 86). Wie dem auch sei, jedenfalls experimentiert N. im Frühjahr und Sommer 1882 mit verschiedenen Werkgliederungen (zu FW), in denen „Sanctus Januarius“ entweder als Titel eines ‚ersten Buchs‘ (vgl. NL 1882, 19[11], KSA 9, 678, 17; NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 21) oder selbst als Werktitel (vgl. NL 1882, 19[14], KSA 9, 679, 12–14 = M III 6, 276) oder als Untertitel von FW (NL 1882, 1[104], KSA 10, 35, 5 f.) auftaucht. Das zwischen Frühjahr und Sommer 1882 benutzte Quartheft M III 3 enthält folgende ‚Vorstufe‘ des Mottogedichts: „Der du mit dem Flammenspeere / Meiner Seele Eis zertheilt, / Daß sie brausend nun zum Meere / Ihrer höchsten Hoffnung eilt: / Schönster aller Januare“ (M III 3, 1). In Briefen an verschiedene Adressaten, die N. nach Erscheinen der Erstausgabe zwischen August und Dezember 1882 verfasst, nennt er das Vierte Buch oft nur „den Sanctus Januarius“ und macht darauf besonders aufmerksam. Und wenn er (vermutlich am 15. September 1882) an Paul Rée schreibt: „Auch die Tugenden werden bestraft“ – sagte der weise Sanctus Januarius von Genua.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 303, S. 258, Z. 19 f.), dann meint er damit direkt sich selbst.

Der lateinische Name „Sanctus Januarius“ steht zu Beginn von FW IV in einem paratextuellen Doppelbezug: Zum einen handelt es sich offenkundig um den Untertitel des Vierten Buchs, zum anderen liegt es nahe, ihn zugleich als Überschrift des Mottogedichts zu lesen, dessen Beginn mit der Apostrophe „Der du“ (521, 3) sich auf jenen ‚umgestalteten‘ Heiligen zu beziehen scheint, was durch den Schlussvers des Gedichts „Schönster Januarius“ (521, 10) erhärtet wird. Dabei ergeben sich deutliche Parallelen zwischen dem Mottogedicht an den „Sanctus Januarius“, unterschrieben mit „Genua im Januar 1882“ (521, 11), und der nachträglichen, auto(r)fiktionalen Vorrede aus „Ruata bei Genua, / im Herbst 1886“ (352, 32 f.). Vor allem das dort mit dem Leitthema der „Gene-sung“ (z. B. 345, 20 f.) verbundene Motiv „des Thauwinds“, der „ebenso an die Nähe des Winters als an den Sieg über den Winter gemahnt“ (345, 8–11), sowie die Rede von einem die „Vereisung“ brechenden, hoffnungsfrohen „Vorgefühl [...] von wieder offenen Meeren“ (346, 4–8), erinnert merklich an die Wirkung des Heiligen Januarius, wie sie das Mottogedicht des Vierten Buchs beschreibt: „Der du mit dem Flammenspeere / Meiner Seele Eis zertheilt, / Dass sie brausend nun zum Meere / Ihrer höchsten Hoffnung eilt: / Heller stets und stets gesunder“ (521, 3–7). Diesem brausenden Eilen der vom Eise befreiten Seele entspricht an späterer Stelle, in FW Anhang An den Mistral, die Apostrophierung des meerwärts wehenden Mistral-Windes als „Wolken-Jäger, / Trübsal-Mörder, Himmels-Feger, / Brausender“ (649, 19–21), mit dem sich das lyrische Ich als „Eines Looses“ (649, 23) empfindet. Überhaupt weist der lyrische Sprechduktus, das ‚presto furioso‘ beider Gedichte starke Gemeinsamkeiten

auf; in beiden Fällen handelt es sich denn auch um vorantreibende trochäische Vierheber, wenngleich in unterschiedlichen Strophenformen: Aktualisiert N. mit dem Schlussgedicht der Neuausgabe von FW eine altdeutsche sechszeilige Schweifreimstrophe, so bedient er sich im achtzeiligen Mottogedicht zu FW IV einer verdoppelten Romanzenstrophe mit Kreuzreimschema und alternierenden akatalektisch/katalektischen Versschlüssen bzw. weiblich/männlichen Kadenz, die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in der deutschen Lyrik besonders häufig verwendet wurde. Schiller verfasste seine berühmte Ode *An die Freude* (1785) in derselben Strophenform. Vgl. Frank 1993, 621–626.

Die beiden Gedichte „Der du mit dem Flammenspeere“ und „An den Mistral“ stellt auch die Retraktation in EH FW nebeneinander; beide werden hier als einzige Einzeltexte aus FW gesondert hervorgehoben. Über das Mottogedicht zum Vierten Buch heißt es im Rückblick: „Ein Vers, welcher die Dankbarkeit für den wunderbarsten Monat Januar ausdrückt, den ich erlebt habe – das ganze Buch ist sein Geschenk – verräth zur Genüge, aus welcher Tiefe heraus hier die ‚Wissenschaft‘ fröhlich geworden ist“ (KSA 6, 333, 6–10). Nachdem daraufhin der gesamte Achteiler zitiert wird, schreibt N. weiter: „Was hier ‚höchste Hoffnung‘ heisst, wer kann darüber im Zweifel sein, der als Schluss des vierten Buchs die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra aufglänzen sieht?“ (Ebd.; vgl. hierzu Stegmaier 2012b, 27 f.) Auf das Werk Za bzw. die Zarathustra-Figur hatte N. die ersten vier Verse des Mottogedichts zu FW IV bereits im Brief an Köselitz vom 6. April 1883 bezogen: „ich bin [...] zuguterletzt noch der Vater Zarathustra’s geworden! Diese Vaterschaft war seine Hoffnung; ich denke, Sie empfinden jetzt den Sinn des Verses an den Sanctus Januarius ‚der du mit dem Flammenspeere meiner Seele Eis zertheilt, daß sie brausend nun zum Meere ihrer höchsten Hoffnung eilt‘“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 401, S. 358, Z. 11–16).

N.s Mottogedicht zum Vierten Buch hat viel Beachtung gefunden und wurde in der frühen Phase der Rezeption gerne als Dokument von N.s psychomentaler Verfassung gedeutet, was freilich zu unterschiedlichen Einschätzungen führte. Während es etwa der Psychiater Paul Julius Möbius in seiner *Nietzsche-Monographie* als literarisches Zeugnis für „das krankhafte Wohlgefühl, die Euphorie des Paralytischen“ wertet (Möbius 1904, 100 f.; vgl. ähnlich auch Deesz 1933, 21), führt C. G. Jung es in seinen *Psychologischen Typen* ohne jede Pathologisierung als „jene[n] wundervollen Vers“ an, in dem sich einfach „bestimmte psychologische Zustände“ artikulieren, „wo das Lebensgefühl und die Lebensenergie freier und glücklicher strömen“ (Jung 1921, 299). Als Ausdruck der „Dankbarkeit“ für den schaffensberauschten Januar 1882, der ein „Vorläufer“ der ‚Zarathustra-Inspiration‘ gewesen sei, wertet Römer 1921, 47 das Gedicht.

Zu späteren Interpretationen, die das Gedicht bzw. N.s Interesse für Januarius als „Heiligen der Androgynen [...] als indirektes Eingeständnis seiner homoerotischen Neigungen“ lesen, siehe kritisch Safranski 2018, 253 f. In der neueren und neuesten Forschung wird das Gedicht gerne mit dem „Amor fati“ (521, 22) aus dem ersten Prosa-Abschnitt des Vierten Buchs FW 276 ins Verhältnis gesetzt, so etwa von Brusotti 1997b, 449, Young 2010, 322, Wotling 2015, 108 und Ure 2019, 160 f. Vgl. auch Meyer 2019a, 220, der die Motto-Verse von FW IV kontrastiv auf die ‚Weltsicht‘ von N.s erstem ‚freigeistigen‘ Werk MA bezieht und in ihnen „Nietzsche’s turn away from the ascetic attempt to suppress the forces of life [...] toward a life-affirming conception of philosophy“ poetisch besiegelt sieht.

521, 11 *Genua im Januar 1882.*] Im Korrekturbogen wurde Orts- und Zeitangabe wie folgt handschriftlich nachgetragen: „Genua 1882.“ (Cb, 195)

276.

Zum neuen Jahre.] Die unter bzw. neben dem Titel „Im neuen Jahre“ stehende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 134 f. und M III 6, 132 weist etliche Korrekturen und Varianten auf, die KSA 14 bis auf eine Ausnahme (vgl. NK 521, 20 f.) nicht verzeichnet. Der erste Abschnitt des Vierten Buchs nimmt, wie schon die auf die Tradition des Neujahrswunsches anspielende Überschrift zeigt, auf den Untertitel des Vierten Buchs sowie das Mottogedicht Bezug. Das sprechende Ich richtet seinen Neujahrswunsch aber nicht, wie üblich, an andere Personen, sondern an sich selbst: Liebe zum Schicksal als ästhetisierende Bejahung alles Notwendigen – ein Wunsch, der zwar gleich im folgenden Abschnitt FW 277 mit einer kontrapunktischen Überlegung zur Gefährlichkeit der Providenz-Vorstellung konfrontiert, aber gleichwohl später in FW IV (vgl. bes. FW 299) erneut aufgegriffen und variiert wird. Überdies weist die ästhetische Dimension dieses affirmativen Fatalismus auf das Motiv der künstlerischen Weltwahrnehmung aus dem Zweiten Buch zurück; der Selbstaufruf zur Daseins-Schönfärberei findet sich bezeichnenderweise schon in einer ‚Vorstufe‘ des Schlusses von FW 107. Vgl. NK 521, 20–27. Ausführlich zum Zusammenhang von FW 276, FW 299 und FW 107 siehe Brusotti 1997b, 454–459. Besondere Prominenz erlangte FW 276 aufgrund der hier zum ersten Mal in N.s Werk vorkommenden Formel „Amor fati“ (521, 22), die von der Sekundärliteratur wiederum mit der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ in FW 341 in Verbindung gebracht wurde. Siehe hierzu NK 521, 22 f. Zum „Amor fati“, den die Forschung auch gern mit Spinozas „amor dei“ verglichen hat, vgl. neben den Titeln, die in NK 521, 22 f. angeführt werden, mit Fokus auf FW auch Stern 2013, speziell zu FW 276 ebd.,

146–157, ferner Young 1992, 104, Chapelle 1993, 79–81, Higgins 2000, 146 f., Owen 2009, 216 f., Ponton 2010, 238–241, Franco 2011, 141 f., Ponton 2018, 265–273, Meyer 2019a, 221 f., Ure 2019, 164–166, Zavatta 2019, 62 f. und Marsden 2020, 45.

Aufgrund des bei der Fahnenkorrektur erfolgten Einschubs der acht Kurzabschnitte FW 268–275 anstelle des ursprünglichen Schlussabschnitts des Dritten Buchs FW 268 hat sich die Nummerierung der Texte in den Korrekturbogen des Vierten Buchs, die zunächst noch mit FW 269 begannen, bis Cb, 240 durchgängig verschoben. Aus FW 269 wurde entsprechend FW 276 usw. (nur im Fall von FW 334 stimmt die Nummerierung im Korrekturbogen wieder mit derjenigen der Druckfassung überein; danach kommt es wegen eines weggefallenen Abschnitts zu einer neuerlichen Verschiebung, vgl. NK FW 335).

521, 13–15 *Noch lebe ich, noch denke ich: ich muss noch leben, denn ich muss noch denken. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.*] Nachträglich in M III 6, 135 eingefügt. Kürzer ist folgende ‚Vorstufe‘, die N. mit Bleistift an den unteren Seitenrand eines zwischen Frühling und Herbst 1881 benutzten Manuskripthefts notiert hatte: „Noch lebe ich, noch denke ich – sum, ergo cogito.“ (M III 1, 89) Eine andere ‚Vorstufe‘ aus einem zeitgleich benutzten Notizbuch ist ausführlicher und enthält bereits den Bezug zum neuen Jahr: „Noch lebe ich, noch denke ich. 'Ich muß noch leben, denn ich muß noch denken' sum ergo cogito, cogito ergo sum! ~~Ich muß, ich will, ich kann noch denken — ich würde nicht mehr leben ohne dies Muß und Will und Kann! Ja! 'Sicherlich!'~~ aber noch mehr auch dies! Und so sei mir begrüßt, erster Gedanke dieses Jahres! Grund, Bürgerschaft und Süßigkeit meines Lebens! Mein Wunsch, mein Geschenk – vor mir selber – für mich selber! – Jedoch: / crux mea lux! / lux mea crux!“ (N V 8, 200) Dieser epanodisch-chiastische lateinische Schlussspruch, der in der Druckfassung nicht mehr enthalten ist, bedeutet auf Deutsch: „Das Kreuz ist mein Licht! Das Licht ist mein Kreuz!“ Er geht zurück auf den Wahlspruch „Christi crux est mea lux“ und findet sich bereits in einem Notat aus dem Herbst 1881: „Friedrich Nietzsche / am Ende seines zweiten / Aufenthalts in Genua. / [lux mea crux] / [crux mea lux]“ (NL 1881, 12[231], KSA 9, 617; eckige Klammern von N.; Handschrift in N V 7, 194).

Der ebenfalls epanodische Chiasmus „Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum“ verweist auf René Descartes. Die lateinische Formel „cogito, ergo sum“ („ich denke, also bin ich“), die zu den berühmtesten Sätzen der abendländischen Philosophiegeschichte gehört, ist eine Verkürzung von Descartes' Formulierung „ego cogito, ergo sum“, die sich in seiner Schrift *Principia philosophiae* (1644) findet (I 7). Freilich ist bereits in Abschnitt IV von Descartes' volkssprachlicher Abhandlung *Discours de la méthode* (1637) das französische Pendant zu jener lateinischen Formel enthalten: „*je pense, donc je suis*“ (Descartes

1850, 22). Vgl. auch Ralph Waldo Emerson, der in seinen *Essays* dieses cartesische Denken und Sein des Ich als Aufgabe und Wagnis begreift: „Der Mensch ist schüchtern und apologetisch. Er geht nicht mehr aufrecht. Er wagt nicht zu sagen: ‚ich denke‘, ‚ich bin‘“ (Emerson 1858, 50). Möglicherweise handelt es sich bei der zu kommentierenden Stelle auch um einen Reflex von N.s Lektüre des erkenntnistheoretischen Werks *Denken und Wirklichkeit* von Afrikan Spir (1877) während der Arbeit an FW. Folgenden Passus aus Spirs Werk hatte N. sich angestrichen: „Der *Descartes*’sche Satz *Cogito, ergo sum* muss, allgemein und präcis ausgedrückt, so lauten: / Alles, was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, ist *als blosse Thatsache des Bewusstseins* unmittelbar gewiss. / Wenn ich einen Gegenstand sehe, so kann es zweifelhaft sein, ob der gesehene Gegenstand ausserhalb meines Bewusstseins existirt; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass ich die gegebenen Gesichtseindrücke habe, welche bei mir die Vor-/28/stellung eines gesehenen Gegenstandes ausser mir erwecken.“ (Spir 1877, 1, 27 f.; Schlussteil des Zitats auf S. 28 mit Randstrich markiert.) Auffällig ist jedoch, dass in N.s lateinischer Formulierung *Descartes*’ Satz zunächst umgedreht und das Denken des Ich aus seiner Existenz begründet wird, bevor dann erst in zirkulärer Struktur die bekannte, cartesische Begründung der Existenz des Ich aus seinem Denken erfolgt.

521, 15–20 *Heute erlaubt sich Jedermann seinen Wunsch und liebsten Gedanken auszusprechen: nun, so will auch ich sagen, was ich mir heute von mir selber wünschte und welcher Gedanke mir dieses Jahr zuerst über das Herz lief, – welcher Gedanke mir Grund, Bürgschaft und Süßigkeit alles weiteren Lebens sein soll!*] M III 6, 134: „Heute erlaubt sich Jedermann einen Wunsch ‘und ersten Gedanken’: nun, so will ‘auch’ ich sagen, was ich mir von mir selber wünsche ‘und was mein erster Gedanke in diesem Jahre war – ja, Grund, Bürgschaft und Süßigkeit meines Lebens!’“ Die Tradition der Neujahrswünsche, wie sie auch N. zeit seines bewussten Lebens um die Jahreswechsel verschiedenen Personen aus dem Familien-, Freundes- und Bekanntenkreis immer wieder entbot, reicht laut Meyer 1874–1884, 11, 1014 bis in die römische Antike zurück, wobei sich aufschlussreiche Verbindungen zu dem „Januarius“-Namenspatron Janus ergeben: „Die Römer pflegten am Neujahrstag dem Janus zu opfern und gern wichtigere Geschäfte vorzunehmen, da sie ihn für einen dies faustus (Tag von günstiger Vorbedeutung) hielten. Auch waren die Neujahrswünsche und Neujahrsgeschenke schon üblich, und man pflegte besonders den Magistratspersonen an diesem Tag seine Glückwünsche darzubringen.“ Das in FW 276 sprechende Ich bringt seinen Neujahrswunsch freilich sich selber dar.

521, 20 f. *Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen:* –] In der ‚Reinschrift‘ lautet der Passus noch ausführlicher unter

Einbeziehung der zu verlernenden Moral: „Ich will von Tag zu Tage mehr verlernen, mit moralischen Wagschalen zu wägen; ich will das Auftauchen eines moralischen Urtheiles als einen Wink hinnehmen, daß in diesem Augenblick meine Natur ohne ihre ganze Kraft und Höhe ist und in den Pfaden ihrer Vergangenheit und gleichsam um die Gräber ihrer Vorwelt irrt. Ich will immer mehr lernen, die Dinge schön und nothwendig sehen –“ (M III 6, 134 und M III 6, 132). In der Druckfassung fällt die Moral weg, und aus der Nebenordnung von „schön und nothwendig“ wird die Überformung des „Nothwendige[n]“ durch „das Schöne“, was voraussetzt, dass „das Nothwendige“ zunächst nicht „das Schöne“ ist. Letzteres war auch der Standpunkt der Sprechinstanz von FW 109 zu Beginn des Dritten Buchs, wo „[d]er Gesamt-Charakter der Welt“ als „Chaos“ bestimmt wurde, „nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen“ (468, 6–10). Während sich jedoch das sprechende Wir in FW 109 strikt gegen jede ästhetische Auffassung der chaotischen „Nothwendigkeit“ des Universums ausspricht, nimmt sich das sprechende Ich in FW 267 gerade vor, „das Nothwendige“ zu ästhetisieren. Vgl. auch NK 521, 31–33.

521, 20–27 *Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!]* In einer ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 ist die Entgegensetzung von Kunst bzw. Ästhetik und Moral noch deutlicher ausgesprochen: „Dies wünsche ich mir, von mir: möge ich immer mehr mit ästhetischen Wagschalen wägen und immer weniger mit moralischen! möge mir das Auftauchen moralischer Urtheile {einmal} als Wink erscheinen ‘gelten’, daß in diesem Augenblick ~~ih~~ meine Natur ohne ihre ganze Kraft ‘und Höhe’ ist und gleichsam in den Pfaden der Vergangenheit und um die Gräber ~~deiner~~ ‘ihrer’ Vorwelt irrt! Möge ich immer mehr lernen, die Dinge schön sehen und mich dabei wohlfühlen! – so werde ich einer von denen sein, welche die Dinge schön machen! Aber keinen Krieg gegen das Häßliche! Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, alles in Allem und Großen: ich will einmal nur ein Ja-sagender sein!“ (M III 5, 12) Ein Notizheft aus demselben Zeitraum enthält einen ähnlichen, aber noch etwas kürzeren (offensichtlich früheren) Entwurf: „Mein Wunsch ist, daß immer weniger mit moralischen ~~Maaßst.~~ Wagschalen und immer mehr mit aesthetischen gewogen werde und daß ‘man’ zuletzt die Moral als Merkmal der Zurückgebliebenheit u. der aesthet[ischen] Unfähigkeit empfinde! Lernen wir die Dinge schön se-

hen und uns immer dabei wohlfühlen⁷: so werden wir die Dinge schön machen⁷ – aber führen wir keinen Krieg gegen das Häßliche! Wegsehen ist unsere Verneinung und Alles in Allem und Großen gesprochen: wir wollen einst nur Ja!sagende sein!“ (N V 7, 182) Vgl. auch den bereits in NK FW 107 zitierten ursprünglichen Schluss des Schlussabschnitts des Zweiten Buchs, den N. erst im Korrekturbogen geändert hat: „Nur als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein noch erträglich. So wollen wir denn zu Denen gehören, welche es dazu machen! welche es schön machen!“ (Cb, 133)

Das in FW 276 angestrebte ‚Ja-sagen‘ zu Allem lässt sich nicht zuletzt als Absage an den Pessimismus schopenhauerischer Provenienz lesen, der die Welt schlecht findet und deshalb auf eine „Verneinung des Willens zum Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 470) hinausläuft. Vgl. auch NK FW 27. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass im Eröffnungsabschnitt des Vierten Buchs noch nicht die universelle Bejahung selbst stattfindet, sondern lediglich Wunschaussagen bzw. Absichtsbekundungen mit Zwischenetappen formuliert werden: zunächst noch verneinendes Wegsehen vom Hässlichen, dann erst verschönerndes Bejahen im Ganzen. Überdies bleibt unklar, welche Chancen sich das sprechende Ich ausrechnet, sein Ziel „irgendwann“ zu erreichen. Vgl. aber die im Rückblick bzw. in der dritten Person gehaltenen Ausführungen über das Erlernen der Liebe zu den Dingen sowie zum eigenen Selbst in FW 334 (560, 6–14).

521, 22 f. *Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!* Fehlt in M III 6, 132 noch. Der lateinische Genitivus objectivus „Amor fati“, der auf Deutsch „Liebe des Schicksals“ bzw. eindeutig: „Liebe zum Schicksal“ bedeutet, gehört zu den prominentesten Formeln N.s, auch wenn sie nur in vergleichsweise wenigen Texten vorkommt. Zum ersten Mal taucht sie laut eKGWB im Herbst 1881 in NL 1881, 15[20], KSA 9, 643, 14–16 auf, hier noch imperativisch in der zweiten Person Singular: „Liebe das, was nothwendig ist – a m o r f a t i dies wäre meine Moral, thue ihm alles Gute an und hebe es über seine schreckliche Herkunft hinauf zu dir.“ Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 155: „Zuerst das Nöthige – und dies so gut und schön wie du kannst! Liebe es – so erhebst du dich über das Fatum darin. Sonst bist du der Sklave!“ Ein weiterer Text ist wohl um den Jahreswechsel 1881/1882 entstanden und formuliert bereits ähnlich wie FW 276 in der Ich-Form einen Vorsatz, der hier allerdings durch den Einwand eines Gesprächspartners relativiert wird: „Ja! Ich will nur das noch lieben, was nothwendig ist! Ja! Amor fati sei meine letzte Liebe!“ – Vielleicht treibst du es so weit: aber vorher wirst du erst noch der Liebhaber der Furien sein müssen: ich gestehe, mich würden die Schlangen irre machen. – ‚Was weißt du von den Furien! Furien – das ist nur ein böses Wort für die Grazien.‘ – Er ist toll! –“ (NL 1881/82, 16[22], KSA 9, 664, 4–9; dieser Text findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu

FW in M III 6, 102f.) Noch vor dem ersten Erscheinen von FW schreibt N. ungefähr am 5. Juni 1882 aus Naumburg an Franz Overbeck, dass „mir das Bild meiner Genueser Existenz wohlthut, in der ich auch nicht hinter meinen Gedanken zurückgeblieben bin. Es sind eine Menge meiner Lebensgeheimnisse in diese neue Zukunft eingewickelt, und es bleiben mir hier Aufgaben zu lösen, die man nur durch die That lösen kann. – Übrigens bin ich von einer fatalistischen ‚Gottesgegebenheit‘ – ich nenne es *amor fati* – daß ich einem Löwen in den Rachen laufen würde“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 236, S. 199 f., Z. 13–20).

Nachdem sich die fatalistische Formel dann wieder auf dem Titelblattentwurf von „Prolegomena zu einer Philosophie der Zukunft“ (NL 1884, 25[500], KSA 11, 145, 19 u. 22) findet, kehrt sie erst 1888 im Nachlass und Werk zurück. Mit der aus dem frühen Schaffen reaktivierten Kategorie des Dionysischen verbindet KGW IX 9, W II 7, 144, 43–46 (NL 1888, 16[32], KSA 13, 492, 30–32) die ‚Liebe zum Schicksal‘: „h‘H‘öchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: / dionysisch zum Dasein stehn ...: das ist mein Ideal der ‘höchste’ philosoph. Sensibilität ‘: meine Formel dafür ist’ [: Formel dafür *amor fati* *Amor fati* ...]“ Zur rückwärtigen Bejahung alles Gewesenen dient die Formel wiederum in NL 1888/89, 25[7], KSA 13, 641, 21–23: „Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, – ich durfte Nichts anders wollen ... *Amor fati* ...“ EH Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 297, 24–27 u. 29 erweitert diese Bejahung des Gewesenen noch um die des Kommenden und eröffnet damit eine Ewigkeitsperspektive auf das auch hier wie schon früher erwähnte „Nothwendige“: „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen [...], sondern es lieben ...“ Der affirmative Bezug auf das „Nothwendige“ findet sich schließlich auch in EH WA 4, KSA 6, 363, 30–32 sowie in NW Epilog 1, KSA 6, 436, 15–19, wo die *amor fati*-Formel wortidentisch zur Bezeichnung „meine[r] innerste[n] Natur“ benutzt wird (in NW Epilog 1 montiert N. damit eine Passage aus FW Vorrede; vgl. NK 350, 2–351, 5).

Die Wendung „*amor fati*“ kann als N.s eigene Prägung gelten. Hans Vaihinger hebt in seinem Buch *Nietzsche als Philosoph* eine Ähnlichkeit mit der von den Stoikern geforderten Schicksalsergebenheit hervor (vgl. Vaihinger 1930, 98–102), während Bernath 1971 – ohne nähere Begründung – schreibt, N. gehe „[ü]ber die stoische Bejahung der Heimarmene [...] weit hinaus“. Von der Entstoisierung einer angeblich „dem römischen Stoizismus entlehnte[n] Formel“ spricht Wotling 2015, 111, allerdings ohne entsprechenden Quellenbeleg. In den *Elegiae* des römischen Dichters Properz (I, 19, 12) findet sich immerhin die Formulierung „Traiicit et fati litora magnus amor“ (Properz 1805, 61 – „Wirkliche Liebe betritt selber den Nachen der Styx“; Properz 1868, 40), die Christian Gottlieb Kühnöhl in seinem Kommentar *Observationes in Propertium*

so modifiziert, dass dabei schon die später von N. verwendete „Formel“ herausspringt: „*amor fati litora traiecit*“ (Kühnöhl 1805, 126). Brusotti 1997b, 454, Anm. 138 sieht, anschließend an die ältere Forschung (Wolff 1956, 174; Wurzer 1975, 80–86; Yovel 1986, 183), einen Zusammenhang zwischen N.s „Amor fati“ und Spinoza, den N. vor allem durch den ersten Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* kannte (vgl. auch FW 333, bes. NK 558, 30–559, 24). Im Zuge seiner Fischer-Lektüre notierte N.: „Virtus est amor rationis.“ (NL 1881, 11[194], KSA 9, 518, 28) Auffällig ist auch die Ähnlichkeit des „amor fati“ mit Spinozas „Amor Dei intellectualis“ (Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, propos. XXXII, coroll. = Spinoza 1875, 293), die schon verschiedentlich hervorgehoben wurde, auch wenn letzterer bei N. gerne verhöhnt wird (hierzu NK 624, 18–21); vgl. z. B. Stambaugh 1985 u. Giacoia 2011. Allgemein zum „amor fati“ siehe auch Nishigami 1993, Koch 2001, 125–143, Groff 2003, Rubira 2008, Azeredo 2011, Han-Pile 2011, Domino 2012 u. Georg 2016. Wiederholt hat man den „amor fati“ mit der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ assoziiert, die in FW 341 als Gedankenexperiment vorgetragen wird. Dass der „amor fati“ als Bejahung des Lebens „mit dem vollen Gewicht der Wiederkunftslehre zusammengedacht werden“ müsse, meint etwa bereits Bernath 1971. Laut Brusotti 1997b, 353, Anm. 87 ist „der *amor fati* gleichsam das subjektive Korrelat der ewigen Wiederkunft“. Vgl. hierzu auch Cacciari 1980, 71–73, Giovanola 2007 u. Wotling 2015, 107.

Unter den früheren philosophischen Deutungen des „amor fati“ entfaltete diejenige Martin Heideggers eine besondere Wirkungsmacht. In seiner Freiburger Vorlesung *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* vom Sommersemester 1937, die er in seine 1961 publizierten *Nietzsche-Bände* integrierte, heißt es, im „amor fati“ sei der „künftige Mensch“, der sogar noch den „Über-Mensch[en]“ hinter sich lasse, als „Einheit des Erkennenden, Schaffenden und Liebenden“ vorausgesetzt, wobei „Nietzsche von diesem unausgesprochenen Grund her seine metaphysische Grundstellung in einem neuen Begriff der ‚Liebe‘ zusammengreift und zurückgründet – eine Liebe, in der der eigentlichste Bezug zum vollen Wesen des Seienden im Ganzen sich verwirklicht, indem es dieses mit erwirkt (amor fati [...]).“ (HGA 44, 138) Heidegger übersetzt „amor fati“ dabei nicht als „Liebe zum Schicksal“, sondern als „Liebe zur Notwendigkeit“ (ebd., 232).

521, 24–26 *Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung!*] Ein Echo hierauf ist in FW 321 zu vernehmen; vgl. NK 552, 7–9. Das Nachlass-Notat NL 1881, 12[225], KSA 9, 616, 5–11 legt den ersten Satz des zu kommentierenden Passus noch Zarathustra in den Mund: „Zarathustra’s Müssiggang. / Von F.N. / flüssig feurig glühend – aber hell: / das letzte Buch – / es soll majestätisch und selig einherrol-

len. – So sprach Z(arathustra) ‚ich klage nicht an, ich will selbst die Ankläger nicht anklagen‘“.

521, 26 *irgendwann*] M III 6, 132: „irgend“.

277.

Persönliche Providenz.] Eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 199 lautet deutlich knapper: „Auf einem hohen Punkte des Lebens sind wir am meisten in Gefahr, Thoren und Gläubige der persönlichen Providenz zu werden: wenn wir merken, daß uns wirklich alle Dinge zum Besten gereichen. Unsre praktische und theoretische Weisheit ist dann nämlich im Auslegen und Zurechtschieben auf ihrer Höhe“. Ausführlicher fällt dagegen schon die Aufzeichnung in M III 5, 70 aus, in der aber u. a. der Schluss der Druckfassung (522, 28–32) fehlt; die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 146 f. enthält noch Korrekturen und Varianten.

Laut Brusotti 1997b, 459 verhält sich FW 277 zum vorangehenden Abschnitt FW 276 so, dass er das darin unter der Formel „Amor fati“ als Neujahrswunsch artikulierte ‚Schönsehen‘ des Notwendigen „näher erörtert“. Man kann das so sehen. Indes wäre diese nähere Erörterung dann eine, die den illusorischen Charakter jener ästhetisierenden Schicksalsliebe herausstellt; denn FW 277 argumentiert eindeutig gegen die titelgebende, im Text zur „größten Gefahr der geistigen Unfreiheit“ (521, 33–522, 1) erklärte Vorstellung einer persönlichen Providenz – und damit auch gegen das synonyme Fatum-Konzept. Vgl. das Lemma „Fatum, Providentia“ in Johann Christian Gottlieb Ernestis *Versuch einer allgemeinen lateinischen Synonymik* 1814, 55 f., wo „fatum“ mit „Schicksal, Verhängniß, Bestimmung“ und „providentia“ mit „Vorsehung“ übersetzt wird (nahezu identisch wie in dem von N. benutzten *Lateinisch-deutschen Handlexikon* von Scheller 1807, 1, 1097 u. Scheller 1807, 2, 2455); als Bedeutungsnuance hält Ernesti fest: „Fatum führt eine Idee von Nothwendigkeit, und providentia, eine Idee von Weisheit mit sich.“ (Ernesti 1814, 56) Demgemäß spricht N.s Text am Ende von „allerweiseste[r] Providenz“ (522, 31), die er jedoch als bloß scheinbare betrachtet – damit aber auch die Notwendigkeit der Geschehnisse: In Wahrheit sei es nämlich nur „der liebe Zufall“ (522, 30), der bisweilen zu Resultaten führt, die sich hinterher als nützlich erweisen.

Die angemahnte Haltung, sich „mit der Annahme [zu] begnügen, dass unsere eigene practische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse“ (522, 22–24) für deren allfälligen providentiellen Anschein verantwortlich ist, wirft ein ironisches Licht zurück auf den „amor fati“ in FW 276. Zur (harmonisierenden) Verknüpfung der beiden Abschnitte vgl. aus der jüngeren Forschung Werle 2003, 180 f.; Risse 2009, 227 u. Brock 2016,

101 f. Etwas anders kotextualisiert Wotling 2015, 110, der „FW 277–279“ zu einer „Aphorismengruppe“ zusammenstellt, die mit der Thematisierung von Vorsehung, Tod und Freundschaft „Kernbereiche des epikureischen Denkens“ betreffen, wenngleich Epikur unter diesen Texten nur in FW 277 namentlich genannt wird (hierzu NK 522, 15 f.). Auch Wotling sucht freilich den vorliegenden Abschnitt mit „Nietzsches *amor fati*“ in Einklang zu bringen. Vgl. ebenfalls Meyer 2019a, 222 und Ure 2019, 166–168, hier 167, der überdies auf Korrespondenzen zu FW 109 vom Beginn des Dritten Buchs hinweist, die indes noch stärker als kontrastive zu beschreiben wären (hierzu NK 521, 31–33 und NK 522, 29 f.).

521, 31–33 *so sehr wir dem schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten haben*] Die Schönheit selbst wird dem „Chaos“ in kosmologischer Hinsicht in FW 109 entschieden abgestritten. Vgl. NK 467, 22–468, 16.

522, 2 *der Gedanke an eine persönliche Providenz*] Als möglichen Prätext führt Brusotti 1997b, 459, Anm. 144 Schopenhauers *Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* an, die im ersten Band der *Parerga und Paralipomena* enthalten ist und die Schopenhauer selbst als „eine bloße metaphysische Phantasie“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 215) bezeichnet. Er schreibt hier: „Der Glaube an eine specielle Vorsehung, oder sonst eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, ist zu allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in /216/ denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest, ja, wohl gar außer allem Zusammenhange mit irgend welchen bestimmten Dogmen.“ (Ebd., 215 f.) Schopenhauer, der hiermit nicht zuletzt auf die eigene Sympathie mit dem Providenz-Gedanken anspielt, spricht auch von einem „transscendenten Fatalismus“, von dem aus „ein individuelles Leben [...] bisweilen das wunderlichste aller Schauspiele vor Augen [führt], an dem Kontraste zwischen der offenbaren, physischen Zufälligkeit einer Begebenheit und ihrer moralisch-metaphysischen Nothwendigkeit, welche letztere jedoch nie demonstrel ist, vielmehr immer noch bloß eingebildet seyn kann.“ (Ebd., 224) Das in FW 277 sprechende Wir äußert sich dagegen viel entschiedener gegen die Vorstellung einer solchen Nothwendigkeit, die es für eine höchst gefährliche Einbildung hält.

522, 5 f. *dass uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten gereichen*] Ähnliche Äußerungen finden sich wiederholt in Briefen aus der Entstehungszeit von FW, in denen N. (im Zusammenhang seiner Begegnung mit Lou von Salomé) über sich selbst schreibt: „Im Grunde schlägt mir das Schicksal immer zum Glücke und mindestens zum Glücke der Weisheit aus“ (an Ida Overbeck, 28. 05. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 233, S. 196, Z. 6–8). „Inzwi-

schen gab es mancherlei Bewegung: in summa läuft Alles ‚zu meinem Besten‘ ab“ (an Heinrich Köselitz, 14. 08. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 281, S. 237, Z. 8 f.). Kurz nach Erscheinen der Erstausgabe von FW heißt es ebenfalls an Köselitz: „ich ertrage Alles nachgerade und schwebe fast sofort wieder in die gute helle Höhe empor, immer sicherer meines Glaubens, daß mir Jedes zum Besten gereicht. Das Entgegenkommen von Erlebnissen, die zur Entwicklung meiner letzten Gedanken-Entscheidung führen, ist mir oftmals märchenhaft-sonderbar.“ (23. 09. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 309, S. 264, Z. 11–16) Vgl. auch die nachgelassene Aufzeichnung NL 1882, 3[1], KSA 10, 90, 8 f.: „Es gereicht mir Alles zum Besten: wer hat Lust mein Schicksal zu sein? Ich liebe jedes Schicksal.“ Die Vorstellung, dass das Schicksal zum „Besten“ führe, konnte N. auch bei Schopenhauer 1873–1874, 5, 224 finden, der die „Annahme“ referiert, „daß eine geheime und unerklärliche Macht alle Wendungen und Windungen unsers Lebenslaufes, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objektiven Ganzheit und subjektiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserm eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet“. Brusotti 1997b, 460 f., Anm. 145 verweist überdies auf Emersons *Versuche*, in denen N. lesen konnte: „Aus diesem Wissen, daß alle Dinge zu unserm Besten dienen, geht eine Ruhe für uns hervor.“ (Emerson 1858, 52) Gerade die Ruhe der Schicksalsgewissheit weist der Sprecher in FW 277 jedoch ab; selbst die so enthusiastisch vorgetragene Greifbarkeit des Zum-Besten-Gereichens aller Dinge erscheint gar nicht als dauerhafter Zustand, sondern nur als exzeptionelles Erlebnis auf einem „hohen Punct des Lebens“ (521, 30), dessen Ausnahmecharakter gegen Ende des Textes durch einschränkende Temporaladverbien wie „mitunter“ (522, 26) und „gelegentlich“ (522, 30) noch unterstrichen wird.

522, 6 f. *jedes Tages*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „jeden Tages“ (Cb, 198).

522, 9–11 *der Verlust eines Freundes, eine Krankheit, eine Verleumdung, das Ausbleiben eines Briefes, die Verstauchung eines Fusses*] Diese Reihe beispielhafter Unglücksfälle widerspricht dem positiven Providenz-Gedanken nicht etwa, sondern bestätigt ihn scheinbar, indem in den Augen des Schicksalsgläubigen auch aus Schlechtem Gutes, ja Bestes folge. Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 5, 216, der Unglücksfälle, aus denen im Nachhinein Positives resultiert, als vermeintliche Belege für den Schicksalsglauben anführt: „Eben dieserhalb trösten wir, bei widrigen Zufällen, uns auch wohl mit dem oft bewährten Sprüchlein ‚wer weiß wozu es gut ist[]‘“. Wie Brusotti 1997b, 462, Anm. 147 gezeigt hat, kommen auch Emersons *Versuche* als Inspirationsquelle in Frage. N. hat sich darin folgende Passage markiert: „Und dennoch wird das Compen-

sirende des Unglücks dem Verstande einmal klar werden, wenn auch erst nach langer Zeit. Ein Fieber, einer Verstümmelung, eine grausame Täuschung, /96/ ein Vermögensverlust, der Verlust von Freunden scheint im Augenblick ein unersetzter und unersetzbarer zu sein. Aber sicher zeigen die Jahre die tiefe heilende Kraft, der alle Umstände unterliegen.“ (Emerson 1858, 95 f., N.s Unterstreichung; der Schluss des Satzes auf S. 96 mit dreifachem Randstrich markiert.) Was bei Emerson ungebrochen als zuversichtliche Gewissheit gemeint ist, erscheint bei N. jedoch als „gefährliche[] Verführung“ (522, 15), an die Providenz zu glauben. Den ‚tieferen Sinn‘ einer verlorenen Freundschaft, die als einziges Beispiel sowohl bei Emerson als auch bei N. vorkommt, thematisiert gleichwohl affirmativ – und abermals im Rückgriff auf Emerson – der übernächste Abschnitt FW 279.

522, 15 f. *den Göttern Epikur's, jenen sorglosen Unbekannten*] Die Götter Epikurs sind laut der von N. gelesenen Philosophiegeschichte Friedrich Ueberwegs „aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten“ (Ueberweg 1866–1867, 1, 208). Sie interessieren sich nicht für die Belange der Menschen. Deshalb werden sie an der zu kommentierenden Stelle die „sorglosen Unbekannten“ genannt. Nach Epikur machen sich die Menschen falsche Vorstellungen von den Göttern, wenn sie sie fürchten; vielmehr solle man danach streben, ebenso sorglos zu werden wie sie. Schon in M 150 wird Epikurs Götter-Vorstellung aufgegriffen, dort mit einer ironischen Äußerung über die Distanz der Götter zu den „Liebeshändel[n]“ (KSA 3, 142, 23) der Menschen (siehe hierzu NK 3/1, S. 231 f.). Vgl. auch NL 1881/82, 16[8], KSA 9, 660, 5–11: „Die würdigste Vorstellung von den Göttern hatten die Epicureer. Wie könnte das Unbedingte irgend etwas mit dem Bedingten zu schaffen haben? Wie könnte es dessen Ursache oder dessen Gesetz oder dessen Gerechtigkeit oder dessen Liebe und Vorsehung sein! ‚Wenn es Götter giebt, so kümmern sie sich nicht um uns‘ – dies ist der einzige wahre Satz aller Religions-Philosophie.“ (Das Notat findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 224.) Im vorliegenden Abschnitt erhalten die Götter Epikurs aufgrund ihrer Teilnahmslosigkeit den Vorzug gegenüber dem im Anschluss alludierten biblischen Gott, sollen aber „trotzalledem“ ihrerseits „in Ruhe [ge]lassen“ werden (522, 20 f.). Der Sprecher verbietet sich jeden Gottesglauben.

522, 17–20 *an irgend eine sorgenvolle und kleinliche Gottheit zu glauben, welche selbst jedes Härchen auf unserem Kopfe persönlich kennt und keinen Ekel in der erbärmlichsten Dienstleistung findet?*] Gegenübergestellt wird den deutlich positiver gewerteten – „sorglosen“ (522, 16) – epikureischen Göttern hier der christliche Gott, dessen Haarzählerei als allzu penibel und sorgenvoll erscheint. Jesus leitet daraus jedoch gerade eine Begründung für menschliche

Sorglosigkeit ab: „Auch sind die Haare auf eurem Haupt alle gezählet. Darum fürchtet euch nicht“ (Lukas 12, 7 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 87; vgl. auch Matthäus 10, 30 f. = Die Bibel: Neues Testament 1818, 14). Bei „der erbärmlichsten Dienstleistung“ ist wohl an die Fußwaschung zu denken, die Jesus beim letzten Abendmahl an seinen Jüngern vornahm und die bis heute als liturgischer Ritus in verschiedenen christlichen Kirchen praktiziert wird. Siehe Johannes 13, 2–5: „Und nach dem Abendessen, da schon der Teufel hatte dem Juda Simonis Ischarioth ins Herz gegeben, daß er ihn verriethe, / Wußte JESUS, daß ihm der Vater hatte alles in seine Hände gegeben, und daß er von GOTT gekommen war, und zu GOTT ging: / Stand er vom Abendmahl auf, legte seine Kleider ab, und nahm einen Schurz, und umgürtete sich. / Darnach goß er Wasser in ein Becken, hob an den Jüngern die Füße zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, damit er umgürtet war.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 128)

522, 21 *die dienstfertigen Genien*] Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 5, 225: „Die Vorstellung von dem, jedem Einzelnen beigegebenen und seinem Lebenslaufe vorstehenden Genius soll Hetrurischen Ursprungs seyn, war inzwischen bei den Alten allgemein verbreitet.“ Anschließend bringt Schopenhauer mehrere Belegstellen aus antiken Autoren.

522, 24–32 *Wir wollen auch nicht zu hoch von dieser Fingerfertigkeit unserer Weisheit denken, wenn uns mitunter die wunderbare Harmonie allzusehr überrascht, welche beim Spiel auf unserem Instrumente entsteht: eine Harmonie, welche zu gut klingt, als dass wir es wagten, sie uns selber zuzurechnen. In der That, hier und da spielt Einer mit uns – der liebe Zufall: er führt uns gelegentlich die Hand, und die allerweiseste Providenz könnte keine schönere Musik erdenken, als dann dieser unserer thörichten Hand gelingt.*] Das metaphorische Beispiel des Spielens auf einem Musikinstrument, bei dem schließlich der Musiker selbst zum Instrument wird, erinnert an die musikalische Technik der Improvisation. Dass ‚Improvisation‘ und ‚Providenz‘ etymologisch zusammenhängen (*improvisus* ist die negierte Form des Partizips Perfekt von *providere*, ‚vorhersehen‘; vgl. Scheller 1807, 1816), wusste der frühpensionierte Altphilologe N. sicher. Vgl. auch „jene improvisirenden Meister der Tonkunst“ (542, 1), die in FW 303 zur Versinnbildlichung einer „Improvisation des Lebens“ (541, 29 f.) geschildert werden. Die in NK FW 303 zitierte ‚Vorstufe‘ aus N V 7, 197, die den Gedanken an eine persönliche Providenz ausdrücklich als Selbstbetrug darstellt, lässt überdies starke Ähnlichkeiten mit FW 277 erkennen.

522, 29 f. *In der That, hier und da spielt Einer mit uns – der liebe Zufall*] Augenscheinlich hat die Sprechinstanz von FW 277 noch nicht den Merksatz der Sprechinstanz von FW 109 verinnerlicht, „dass es keinen Zufall giebt“ (468,

27). Laut FW 109 gehört der Glaube an so etwas wie „Zufall“ noch zu den die Weltsicht des Menschen verdunkelnden „Schatten“ des christlichen „Gottes“ (469, 1), dem das sprechende Wir in FW 277 doch seinerseits ablehnend gegenübersteht (vgl. NK 522, 17–20). Abgesehen davon ist die an der vorliegenden Stelle durch Sperrdruck hervorgehobene Präposition „mit“ doppeldeutig: Einerseits könnte der „Zufall“ als ‚Mitspieler‘ des sprechenden Wir gemeint sein, andererseits aber auch dieses als ‚Spielball‘ des Zufalls. In seiner *Transscendenten Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* führt Schopenhauer ebenfalls den „Zufall“ als ‚Mitspieler‘ ins Feld und hält dessen anthropomorphisierende Betrachtung als Schicksal für eine allgemeinmenschliche Tendenz: „[D]em bloßen, reinen, offenbaren Zufall eine Absicht unterzulegen, [ist] ein Gedanke, der an Verwegenheit seines Gleichen sucht. Dennoch glaube ich, daß Jeder, wenigstens Ein Mal in seinem Leben, ihn lebhaft gefaßt hat.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 216) Schopenhauer, der selbst nicht an den ‚absoluten Zufall‘ glaubt (vgl. NK 468, 26–28), kann diesem ‚verwegenen Gedanken‘ im Gegensatz zur Sprechinstanz von FW 277 durchaus etwas abgewinnen.

278.

Der Gedanke an den Tod.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 144. Eine ‚Vorstufe‘ zur ersten Hälfte des Textes (523, 2–13) findet sich in M III 5, 72, und folgende, wohl etwas früher im Herbst 1881 entstandene Notiz bildet die Keimzelle des Abschnitts: „Dies Gewühl der Stadt, diese Stimmen Begehungen Ungedulden – das macht mir ein melancholisches Glück: es ist immer die Stunde vor der Abfahrt‘ eines Schiffes – für Alle Alle ist sehr bald so stille.“ (N V 7, 201) Die Todesthematik klingt hier schon an, auch wenn sie noch nicht *expressis verbis* angesprochen wird wie dann in der zweiten Hälfte der Druckfassung, wo das Wort „Tod“ mehrfach fällt, und natürlich schon im Titel von FW 278, der an das mittelalterlich-christliche Memento mori zu erinnern scheint und insofern verwandt ist mit dem Titel von FW 324 „In media vita“, wie zunächst auch das Lebenshälften-Gedicht FW Vorspiel 61 überschrieben sein sollte.

Bis zum vorletzten Satz liest sich FW 278 denn auch wie eine Memento-mori-Reflexion, um dann jedoch recht abrupt ins Gegenteil umzuschlagen und „den Gedanken an den Tod“ (523, 22f.) durch „den Gedanken an das Leben“ (523, 24) zu ersetzen. Vgl. UB II HL 8, KSA 1, 304, 13–25, wo bereits dem „memento mori“ das – als unkräftig beklagte – „memento vivere“ gegenübergestellt wurde: „Früher war dieses, der Menschheit sowohl wie dem Einzelnen

zugerufene ‚memento mori‘ ein immer quälender Stachel und gleichsam die Spitze des mittelalterlichen Wissens und Gewissens. Das ihm entgegengerufene Wort der neueren Zeit: ‚memento vivere‘ klingt, offen zu reden, noch ziemlich verschüchtert, kommt nicht aus voller Kehle und hat beinahe etwas Unehrlisches. Denn die Menschheit sitzt noch fest auf dem Memento mori und verrät es durch ihr universales historisches Bedürfnis: das Wissen hat, trotz seinem mächtigsten Flügelschlage, sich nicht in's Freie losreißen können, ein tiefes Gefühl von Hoffnungslosigkeit ist übrig geblieben und hat jene historische Färbung angenommen, von der jetzt alle höhere Erziehung und Bildung schweremüthig umdunkelt ist.“ Dass das Ich am Ende von FW 278 seinen Willen bekundet, „den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkwürth zu machen“ (523, 24 f.), deutet ebenfalls darauf hin, dass der Lebensgedanke noch immer nicht denkwürth genug sei.

In der Sekundärliteratur liegt der Fokus vor allem auf den beiden Schlusssätzen 523, 21–25. Werle 2003, 181, liest den Schluss vor dem Hintergrund der Selbstbeschreibung N.s als „Philosoph des Lebens“ im Brief an Mathilde Mayer vom 15. Juli 1878 (KSB 5/KGB II 5, Nr. 734, S. 338, Z. 33); Broisson 2009, 37 sieht darin einen direkten Reflex von Vauvenargues' „Verteidigung des Lebens“; Ries 2012, 104 hält die „Schlußzeilen“ insofern für „entscheidend“, als sie die „depressive[n] Bilder“ der vorangehenden „Todesmeditation“ aufheben und „sich provokativ gegen ein philosophisches Sterbe-Pathos“ richteten, wie es seit Platons *Phaidon* geläufig ist; ähnlich entnimmt auch Thorgeirsdóttir 2012b, 107 den Schlusssätzen, „dass die Denker zu viel Wert auf den Gedanken an den Tod legen“. Als Gegenmodell insbesondere zu Pascals „Auseinandersetzung mit der Vergänglichkeit“ liest Vivarelli 2019, 79 f., hier 80 (vgl. bereits Vivarelli 1998, 113–115), den vorliegenden Abschnitt und führt dabei folgendes Fragment über die unheilvolle Todesverdrängung des Menschen als Prätext an: „Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir.“ (Pascal 1858, 300) – „Sorglos stürzen wir uns dem Abgrunde entgegen, wenn wir einmal etwas uns vor die Augen gestellt haben, um ihn nicht zu sehen.“ (Pascal 1865, 2, 17) Eine „epikureische Tendenz“ attestiert Wotling 2015, 111 der dagegen in FW 278 proklamierten „Ohnmacht des Todesgedankens“ (zu Wotlings Kotextualisierung mit FW 277 und FW 279 vgl. NK FW 277); auch Rocha Santos 2016, 64, Anm. 4 und Ansell-Pearson 2017a, 133 f. stellen hier einen Epikur-Bezug her. Eine der frühesten Deutungen von FW 278 findet sich in Karl Jaspers' *Nietzsche*-Buch, in dem es mit existenzphilosophischer Sympathie – und mit Seitenhieb gegen Heidegger – heißt: „Weil die Angst vor dem Tode immer ein Zeichen matten Daseins ist, kann Nietzsche im Gegensatz zu ihr sogar noch das durchschnittliche Nichtdenken an den Tod und die Gedankenlosigkeit in Bezug auf den

Tod – als ob er nicht käme – bejahen.“ (Jaspers 1936, 286) Zur Lebensbejahung in FW 278 vgl. ferner Röttges 1972, 238, der N. einen „undialektische[n] Lebensbegriff“ unterstellt, positiver Schmid 1991, 360 f., Strobel 1998, 169, Figl 2007b, 66 und Ure 2019, 188 f.

523, 2–6 *Es macht mir ein melancholisches Glück, mitten in diesem Gewirr der Gässchen, der Bedürfnisse, der Stimmen zu leben: wieviel Geniessen, Ungeduld, Begehren, wieviel durstiges Leben und Trunkenheit des Lebens kommt da jeden Augenblick an den Tag!]* Folgendes Notat aus dem Herbst 1881 evoziert im Hinblick auf das zu Beginn des Abschnitts geschilderte Gewimmel in den Gassen eine verwandte Konstellation im konkreten Bezug auf Genua, wo N. an der Erstausgabe von FW arbeitete: „Genueser Müssiggang. / Wenn ich recht beobachtet habe, so bin ich hier der einzige Müssiggänger.“ (NL 1881, 12[114], KSA 9, 596, 15–17; Handschrift in N V 7, 140; vgl. auch das ausdrücklich auf „Genua“ gemünzte „Geräusch der Gassen“ in MA I 628, KSA 2, 354, 2 u. 5.) Zu dieser Genua-Assoziation siehe schon Brusotti 1997b, 465 und Buddensieg 2002, 32. In FW 278 rückt das unmüßige Treiben der Stadtbewohner gegenüber dem Zustand des Ich in den Vordergrund, der nur am Anfang kurz über das Oxymoron „melancholisches Glück“ charakterisiert wird (vgl. auch „die Traurigkeit des tiefsten Glückes“ in FW 183, 502, 23 f.), um erst in den beiden letzten beiden Sätzen wieder zur Sprache zu kommen und Erklärung zu finden – als Glück darüber, was zunächst scheinbar beklagt wird: dass „die Menschen“ (523, 22) vom Tod, über den das Ich doch melancholisch nachdenkt, nichts wissen wollen. Vgl. hierzu Mattenklott 1997, 234 f., der dem Abschnitt vor diesem Hintergrund „die Form eines Paradoxons“ (ebd., 235) attestiert.

523, 4 *leben:]* Im Korrekturbogen mit rotem Ranstrich markiert: „leben!“ (Cb, 199)

523, 8f. *Wie steht hinter Jedem sein Schatten, sein dunkler Weggefährte!]* Dieser Ausruf erinnert an ikonographische Totentanz-Darstellungen des Mittelalters. Die Assoziation des Todes mit „Schatten“ und Dunkelheit wiederum reicht bis in die Antike zurück. Schon bei Homer wird der Hades als dunkles Schattenreich beschrieben. Ähnlichkeiten mit dem „Schatten des Waste Land bei T. S. Eliot“ macht Babich 2011, 350 an der vorliegenden Stelle aus.

523, 9–13 *Es ist immer wie im letzten Augenblicke vor der Abfahrt eines Auswandererschiffes: man hat einander mehr zu sagen als je, die Stunde drängt, der Ozean und sein ödes Schweigen wartet ungeduldig hinter alle dem Lärme – so begierig, so sicher seiner Beute.]* Zur zentralen Seefahrer- und Meeres-Metaphorik in FW vgl. die Übersicht NK FW 124. Im vorliegenden Passus wird nicht, wie sonst oft bei N., der hoffnungsfrohe, entdeckende Aufbruch in neue

Weltgegenden akzentuiert, sondern das Meer erscheint als Todessymbol, wie es auch aus der christlichen Tradition bekannt ist. Vgl. die Metapher vom „Meer des Todes“, die sich bspw. bei Jakob Böhme (Böhme 1682, 191) oder in Klopstocks *Messias* (Klopstock 1794, 67) findet. Einen prominenten Stellenwert nimmt das Meer als Todessymbol später bei Thomas Mann ein, der es wiederholt literarisch gestaltet und essayistisch reflektiert. Vgl. Mann 1993–1997, 3, 34: „Das Meer ist keine Landschaft, es ist das Erlebnis der Ewigkeit, des Nichts und des Todes“; vgl. ferner Mann 1993–1997, 2, 163: „Liebe zum Meer, das ist nichts anderes als Liebe zum Tode.“

523, 12 *ungeduldig*] Fehlt in M III 6, 144.

523, 12 f. *so begierig, so sicher seiner Beute.*] M III 6, 144: „er ist seiner Beute ‘so’ gewiß!“

523, 15 *Hast*] M III 6, 144: „Ungeduld“.

523, 17 *Todtenstille*] Vgl. die auf die Frauen projizierte „Todtenstille“ (425, 1), nach der sich der männliche Denker in FW 60 sehnt.

523, 21 *die Brüderschaft des Todes*] Die „Brüderschaft des Todes“, auch „Todesväter“ genannt (vgl. Neudecker 1834–1835, 1, 309), war ein in der Mitte des 13. Jahrhunderts gegründeter Mönchsorden, über den N. im *Allgemeinen Lexicon der Religions- und Kirchengeschichte für alle Confessionen* hätte lesen können: „Als Stifter dieses Ordens gilt ein gewisser Eusebius, aus adeliger Familie und aus Ungarn gebürtig. [...] Er beschloß endlich, sich ganz von der Welt abzuziehen, in einer Einöde unter beständigen Kasteiungen nur dem Gedanken an den Tod zu leben“ (Neudecker 1834–1835, 3, 684). Dadurch unterscheiden er und seine Anhänger sich deutlich von den „Lärmenden, Lebenden, Lebensdurstigen“ (523, 7) in FW 278, die keineswegs an den bevorstehenden Tod denken.

523, 23–25 *Ich möchte gern Etwas dazu thun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkwürdiger zu machen.*] Man mag sich fragen, weshalb dieser Gedanke dann erst am Ende des Textes kurz genannt wird, nachdem zuvor so lang und schwermütig der auch schon im Titel exponierte „Gedanke an den Tod“ ausgemalt wurde. Zeugt FW 278 nicht seinerseits davon, dass dieser Gedanke selbst für das sprechende Ich noch denkwürdiger ist als der an das Leben? Als „direkte Quelle“ für den Schluss von FW 277 führt Broisson 2009, 39 folgende Sentenz aus Vauvenargues’ *Réflexions et maximes* an: „La pensée de la mort nous trompe, car elle nous fait oublier de vivre.“ (Vauvenargues 1870, 15) – „Der Gedanke an den Tod betrügt uns, weil er uns das Leben vergessen lässt.“ Rocha Santos 2016, 64, Anm. 4 hält es wiederum

für „impossible“, beim Schluss von FW 278 nicht an folgendes Spinoza-Zitat (*Ethica ordine geometrico demonstrata* IV, propos. LXVII = Spinoza 1875, 263) zu denken, das N. sich 1876 notiert hat: „Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est. Spinoza.“ (NL 1876, 19[68], KSA 8, 346) Zu diesem Notat vgl. auch Rotter 2019, 14.

523, 25 *denkenswert*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 199.

279.

Sternen-Freundschaft.] Die Grundidee des Textes findet sich bereits in folgender ‚Vorstufe‘: „Wir sind uns fremd geworden – das schadet nichts. Wir haben Jeder seinen Curs. Aber fremder und uns ehrwürdiger!“ (N V 7, 170) In der schon ausführlicheren Version in M III 5, 77 fehlt noch die zweite Texthälfte (524, 9–19). Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 144 f. weist gegen Ende hin mehrere Korrekturen und Varianten auf.

Der vergleichsweise häufig zitierte Text FW 279 wurde und wird mit großer Vorliebe biographisch gelesen – als Reflexion auf den in der zweiten Dekade der 1870er Jahre erfolgten Bruch zwischen N. und Richard Wagner. Nachdem Andreas-Salomé 1894, 142, Anm. FW 279 noch anders, nämlich als „die schönen Worte“ verstanden wissen wollte, mit denen N. von der „geistigen Genossenschaft“ mit Paul Rée „Abschied nahm“ (vgl. hierzu auch Small 2005, v und Stegmaier 2016c, 177 f., Anm. 233), eröffnete Elisabeth Förster-Nietzsche in ihrem 1915 erschienenen Buch *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft* die Reihe der den Text auf Wagner hin auslegenden Lesarten. Förster-Nietzsche 1915, 279 f. benennt sogar den angeblichen Entstehungsanlass: „Als ich 1882 zum Parsifal nach Bayreuth kam, bat mich Wagner um eine besondere Unterredung. Wir sprachen zunächst über den Parsifal, als ich mich aber verabschiedete, bemerkte Wagner leise: ‚Sagen Sie es ihrem Bruder, seit er von mir gegangen ist, bin ich allein.‘ Das sagte er ein halbes Jahr vor seinem Tode in jener Zeit des /280/ höchsten Ruhmes, den er erlebt hatte, umgeben von einer Welt der ehrerbietigsten Bewunderung. / Mein Bruder hat, als er von dieser Botschaft Wagners hörte, jener Zeit der herrlichsten Freundschaft zwischen ihm und Wagner in dem Aphorismus ‚Sternenfreundschaft‘ den erhabensten Ausdruck verliehen und damit ihr das schönste Denkmal gesetzt.“

Auch wenn viele spätere Autoren prinzipiell an diese biographische Lesart anschließen, weichen die Bewertungen im Einzelnen nicht unerheblich voneinander ab. Während etwa Baeumler 1930, 325 den Abschnitt als „großherzigen Abgesang der Freundschaft zwischen Nietzsche und Wagner“ bezeichnet und

Montinari 1982, 55 ihn so versteht, dass N. „der Erinnerung an die glückselige Insel Tribschen treu“ geblieben sei, hält Brusotti 1997b, 463, Anm. 148 „[d]ie Idee einer ‚Sternen-Freundschaft‘“ dagegen für eine bloße „Fiktion, mit der Nietzsche sich den Zusammenbruch seiner Freundschaft mit Wagner, seine tiefste Lebenskrise, zurechtlegen will.“ Wildermuth 2016, 21 wiederum erblickt in FW 279 durchaus die authentische „Beschreibung einer Grundsituation, die das Verhältnis Nietzsches zu Wagner bis an die Grenze seines Denkens vor dem [geistigen] Zusammenbruch bestimmte“ (vgl. ähnlich auch schon Borchmeyer/Salaquarda 1994, 1317 u. 1386 und Figal 2001, 53 f.). Fakt ist jedenfalls, dass N. zwischenzeitlich sogar erwogen hat, FW 279 als Eröffnungstext seiner Spätschrift NW wiederzuverwerten (vgl. den in KSA 14, 519 abgedruckten Plan in W II 10, 98; hierzu auch NK 6/2, S. 704 f.). Wahlweise auf Wagner *oder* Rée gemünzt erscheint FW 279 in den Augen von Ponton 2010, 246, der überdies eine gedankliche Analogie zu FW 291 sieht.

Über das Motiv der Freundschaft ergeben sich Verbindungen zu vorangehenden Texten in FW: Das Verhältnis von Freundschaft und Feindschaft reflektiert lyrisch bereits FW Vorspiel 14; als „eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem gemeinsamen höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist“ (387, 29–32), definiert dann FW 14 die Freundschaft, die FW 61 als „das höchste Gefühl“ (425, 10) der Antike betrachtet. In Verbindung mit FW 14 lesen denn auch Schaeffer 2000, 322 f. und McNeal 2020, 199 den vorliegenden Abschnitt, dem schon Donnellan 1976, 409 entnehmen will, dass N. „places the emotion of friendship far above sexual love“. Zu den Beziehungen zwischen FW Vorspiel 14, FW 61 und FW 279 vgl. Hubbard 1958, 114. Aber nicht nur das Freundschaftsmotiv, sondern ebenfalls das Sternenmotiv kommt in FW – vor allem in den Gedichten – häufiger vor; Distanz zum „Nächsten“ (359, 25) als Bedingung dafür, dass er „zu meinem Sterne“ (359, 27) werden kann, benötigt das lyrische Ich in FW Vorspiel 30, was sich ebenfalls als eine Art ‚Sternenfreundschaft‘ fassen ließe. Jenseits dieser motivischen Verflechtungen hat die Forschung noch weitere Kotextualisierungsmöglichkeiten in Erwägung gezogen. Als Abschluss einer epikureisierenden „Aphorismenkette“, die mit FW 277 beginnt, erscheint FW 279 z. B. bei Wotling 2015, 110.

Als Quelle für FW 279 hat die Forschung schon recht früh Emersons Essay über die *Freundschaft* ausgemacht, den N. ausweislich zahlreicher Lesespuren in seinem Handexemplar der *Versuche* intensiv studiert und zu dem er im Herbst 1880 notiert hat: „Die Freundschaft höher herauf heben [eKGWB: hinaufheben] NB E(merson) 149“ (NL 1880, 6[451], KSA 9, 315, 10). In Emerson 1858, 149 hat sich N. den freundschaftsenthusiastischen Satz über die „harmo-

nische Reinheit und Lauterkeit der Freude“ angestrichen, „die mir in der Vereinigung mit der Seele meines Bruders wird“. Hubbard 1958, 114 f. führt überdies (verkürzt) folgende Stelle aus Emersons Freundschaftsessay an: „Je höher die Art und Weise, in der wir die Freundschaft verlangen, desto schwerer läßt sie sich natürlich in Fleisch und Blut herstellen. Wir wandern einsam in der Welt. Freunde wie wir sie wollen sind Träume und Märchen. Aber eine erhabene Hoffnung weckt immer wieder neues Leben in der vertrauenden Seele, daß anderswo, in andern Regionen der universalen Kraft jetzt ebenfalls handelnde, leidende und unternehmende Seelen sind, welche uns und die wir lieben können. Wir mögen uns Glück /159/ wünschen, daß die Zeiten der Unmündigkeit, der Thorheiten, der Fehlgriffe und der Scham in der Einsamkeit an uns vorübergegangen sind, auf daß, wenn wir Vollendete sind, wir heroische Hände in heroische Hände legen können.“ (Emerson 1858, 158 f.; N.s. Unterstreichungen; letzter Satz zudem mit mehreren Randstrichen markiert.)

Besonders wichtig wird Emersons Text als Vorlage für FW 279 von Eger 2001, 362 f. erachtet, der die bislang ausführlichste Interpretation zu dem Abschnitt vorgelegt hat und „[a]lle wesentlichen Akzente der *Sternen-Freundschaft*“ bei Emerson „vorweggenommen“ findet. Hierfür verweist er insbesondere auf Emersons Rede von „diese[r] geistige[n] Astronomie, diese[m] Suchen nach Sternen“ (Emerson 1858, 160; von N. mit Randstrich markiert), sowie auf folgenden Passus: „Ja, laßt uns selbst unsern liebsten Freunden Lebewohl sagen und sie zum Kampf /160/ herausfordern, indem wir sagen: ‚Wer seid ihr? Laßt mich los: ich will nicht mehr abhängig sein.‘ [Satzteil von N. mit Randstrich markiert] Ach! siehst du nicht, du mein Bruder, daß wir uns in dieser Weise nur trennen, um uns in einer andern schöner und edler wiederzufinden, und daß wir nur desto mehr einer dem andern angehören werden, je mehr wir uns selbst angehören?“ (Ebd., 159 f.) Gegen verklärende, harmonisierende Interpretationen, wie sie eingangs zitiert wurden, argumentiert Eger 2001, 364 jedoch, der auf diese Ausführungen Emersons zurückgreifende Abschnitt FW 279 sei „[a]ls Beweis unvergänglicher Freundschaftsgefühle für Wagner [...] unbrauchbar“, vielmehr sei „ein wesentliches Motiv, wenn nicht der eigentliche Tenor dieses Aphorismus [...] zweifellos die Demonstration eigener Noblesse [gewesen], mit der Nietzsche den Bayreuther beschämen wollte.“

523, 27 f. *Wir waren Freunde und sind uns fremd geworden. Aber das ist recht so!* Dass „uns“ auch „der Verlust eines Freundes“ „zum Besten gereichen“ könne (522, 5 f. u. 9), war eine These in FW 277, die dort aber gerade nicht auf eine ‚Vorsehung‘ zurückgeführt sollte, wie sie das sprechende Wir in FW 279 mit Blick auf ein „Gesetz über uns“ (524, 8) ins Spiel bringt.

523, 30–32 *Wir sind zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn hat; wir können uns wohl kreuzen und ein Fest miteinander feiern, wie wir es gethan ha-*

ben] Von zwei Schiffen, deren Bahnen sich zwar kreuzen, die aber kein Fest miteinander feiern können, handelt der Beginn des Dritten Aufzugs von Wagners romantischer Oper *Der fliegende Holländer*, die in Verbindung mit dem (Geister-)Schiffsmotiv bereits in FW 60 alludiert wurde (vgl. NK 424, 15–25). Vgl. auch die Metapher vom „Schiffbruch“ der „Freundschaft“ bei Emerson 1858, 152.

524, 1 Einem] Im Korrekturbogen rot markiert: „einem“ (Cb, 200).

524, 4 auseinander, in] In Cb, 200 rot markiert: „auseinander in“.

524, 8 das Gesetz über uns] In dem „Gesetz über uns“, das der Sprecher für die Entfremdung der ‚Sternen-Freunde‘ verantwortlich macht, klingt der Schicksalsgedanke an, der zu Beginn des Vierten Buchs in der Formel „Amor fati“ (521, 22) vorausgesetzt, gleich darauf jedoch in FW 277 zugunsten des Zufalls verworfen wurde. Das hindert Flemming 1914, 101 nicht daran, FW 279 generalisierend als Beleg für „Nietzsches Schicksalsglaube[n]“ zu werten; „eine gute Anwendungsmöglichkeit des Anspruchs des *amor fati*“ bietet der Abschnitt für Wotling 2015, 111. Jedenfalls wirkt die zu kommentierende Wendung wie ein Amalgam aus den beiden bewunderungswürdigen und ehrfurchtgebietenden Dingen, die Kant im berühmten „Beschuß“ seiner *Kritik der praktischen Vernunft* benennt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ (AA V, 161) N. kannte diese Stelle wohl schon seit 1868 aus Fischer 1860, 2, 182; später exzerpierte er sie mit abweichendem Wortlaut („der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns“) in NL 1886/87, 7[4], KSA 12, 269, 9 f.; vgl. hierzu Groddeck 1989, 490, Anm. 3. Siehe auch NK 562, 21 f.

524, 17–19 Und so wollen wir an unsere Sternen-Freundschaft glauben, selbst wenn wir einander Erden-Feinde sein müssten.] Fehlt in M III 6, 145. Sorgner 2016, 94 bezieht diese Erden-Feindschaft auf die „weltanschauliche[] Feindschaft“ zwischen N. und Wagner. Vgl. auch schon Sorgner/Ranisch 2008, 34. Dass „eine Feindschaft“ „aus ganzem Holz“ einer „geleimte[n] Freundschaft“ vorzuziehen sei (356, 12 f.), befindet allgemein FW Vorspiel 14.

524, 19 müssten] In Cb, 200 rot markiert: „müssen“.

280.

Architektur der Erkennenden.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 138. Eine skizzenhafte ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt,

der eine an denkerischen Bedürfnissen ausgerichtete Stadtplanung für die Zeit nach dem ‚Tod Gottes‘ entwirft, ist in N V 7, 195 enthalten: „Stille Stätten zum Nachdenken inmitten unserer Städte bauen – die Kirchen umbauen dazu. Die Erhabenheit des Denkens und Sich-Besinnens soll im Bau liegen. Die Kirche soll dies Monopol nicht mehr haben – es ist der M[ensch]h[eit] theuer zu stehen gekommen, daß die *vita contemplat[iva]* immer *religiosa* sein sollte!“ Die Druckfassung empfiehlt indes nicht mehr – wie auch noch die weitere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 66 (vgl. NK 524, 32–525, 8) – einen Umbau der Kirchen, sondern einen Neubau von Denkhallen und die Anlage von Denkgärten im antiken Stil. Der Abschnitt gehört damit in das Spektrum der um das Thema ‚Muße‘/*vita contemplativa* kreisenden Abschnitte in verschiedenen Büchern von FW (vgl. bes. FW 6, FW 18, FW 42, FW 301 und FW 329). Interpretationen zu FW 280 bieten u. a. Bolland 1996, 134 f., Mattenklott 1997, 235 f. u. 238, Böhme 2001, Neumeyer 2001, 240–244, Krause 2013, 69–71, Shaw 2017, 24, Marsden 2020, 45 f. und Krause 2021, 277–280.

524, 21f. *Es bedarf einmal und wahrscheinlich bald einmal der Einsicht, was* M III 5, 66: „Es bedarf einmal – und wahrscheinlich bald einmal – der Erkenntniß, *was*“. In M III 6, 138 „Einsicht“ korrigiert aus: „Erkenntniß“.

524, 22–25 *was vor Allem unseren grossen Städten fehlt: stille und weite, weitgedehnte Orte zum Nachdenken, Orte mit hochräumigen langen Hallengängen* Die hier geforderte Erkenntnis-Architektur, „die durch Freiräume Denkräume eröffnet“ (Sommer 2015b, 19), erinnert an den περίπατος, die ‚Wandelhalle‘, in der die aristotelische Schule ihren Sitz hatte. Auch an die στοὰ ποικίλη wäre zu denken, jene bunt bemalte Säulenhalle auf dem Marktplatz von Athen, in der Zenon von Kition um 300 v. Chr. lehrte und nach der die von ihm begründete philosophische Schule der Stoa benannt wurde. Die vom Sprecher-Wir projektierte Architektur der Zukunft orientiert sich also, wenngleich dies im Text nicht explizit benannt wird, an der griechischen Antike (vgl. auch die an Epikurs κήπος erinnernden „Gärten“ in 525, 8). Dagegen behauptet Böhme 2001, 20 allgemein für N.: „Sein Architektur-Ideal ist nicht einmal griechisch, eher ägyptisch in dem Sinn, wie Jan Assmann die Baukultur der Ägypter unter die Formel ‚Stein und Zeit‘ brachte [siehe Assmann 1991]. Entsprechend möchte Nietzsche die Gesellschaft zu einem überzeitlichen, steinernen Kollektivkörper gerinnen lassen – wenn er denn könnte.“ Neumeyer 2001, 240 f. weist hinwiederum auf Ähnlichkeiten zwischen dem in N.s Text entworfenen Stadtbild und Karl Friedrich Schinkels Berliner *Ansicht der oberen Treppenhalle des Museums am Lustgarten* hin. Von „aus Säulengängen hervorgegangen[en]“ „Galerien, wie italienische Städte sie bieten“, geht Stegmaier 2005, 213 aus, und Krause 2021, 278 fühlt sich erinnert an „die Passagen, die im langen 19. Jahrhundert

als neuer Bautyp aufkommen und von Balzac, Baudelaire, Céline und Aragon bis hin zu Kracauer, Hessel und Benjamin ein wichtiges Sujet der Literatur bilden“.

524, 23–25 *stille und weite, weitgedehnte Orte zum Nachdenken, Orte mit hochräumigen langen Hallengängen für schlechtes oder allzu sonniges Wetter*] M III 5, 66: „stille 'hochräumige' Orte 'mit langen Hallengängen für schl[echtes] oder zu sonniges W[etter]' zum Nachdenken“.

524, 27 f. *wo ein feinerer Anstand selbst dem Priester das laute Beten untersagen würde*] M III 5, 66: „wo ein feiner Anstand auch dem Priester verbietet, laut zu beten“.

524, 28 *würde:*] Im Korrekturbogen rot markiert: „würde!“ (Cb, 201)

524, 28 *Bauwerke und Anlagen, welche*] M III 5, 66: „Bauwerke, welche“.

524, 29 *Bei-Seitegehens*] M III 5, 66: „bei Seite gehens“.

524, 30–32 *Die Zeit ist vorbei, wo die Kirche das Monopol des Nachdenkens besass, wo die vita contemplativa immer zuerst vita religiosa sein musste*] Bei der „vita contemplativa“ (betrachtendes Leben, Muße) handelt es sich um die lateinische Übersetzung des altgriechischen βίος θεωρητικός, wie ihn Aristoteles im Zehnten Buch seiner *Nikomachischen Ethik* dem βίος πρακτικός (handelndes Leben, lateinisch: „vita activa“) als die überlegene Lebensform des Menschen entgegensetzt (X, 8 u. 9; Aristoteles 1831b, 182–185; Aristoteles 1833–1862, VI/3, 311–316). Die traditionsbildende Übersetzung von θεωρία durch den aus dem semantischen Feld des römischen Auguralwesens stammenden Ausdruck *contemplatio* geht auf Cicero zurück, der ihn in seinem philosophischen Hauptwerk, dem Dialog *De natura deorum* (um 45 v. Chr.), im Sinne von „Betrachtung“ verwendet (vgl. I, [19]50 = Cicero 1850, 59). Den Ursprung der Begrifflichkeit in der Philosophie der griechischen Antike reflektiert der vorliegende Abschnitt nicht, sondern assoziiert stattdessen die „vita contemplativa“ mit dem Christentum, um dessen alleinigen Anspruch auf die nachdenkliche Muße aus der Perspektive eines „wir Gottlosen“ (525, 5) für die eigene Zeit und Zukunft freilich vehement zu bestreiten (Franco 2011, 145 spricht deshalb von „the *vita contemplativa* of the free spirit“). Tatsächlich eignete sich das Christentum das Existenzmodell der *vita contemplativa* zu eigenen Zwecken an. Eine der frühesten christlichen Schriften, in denen dies geschah, ist der im Mittelalter breit rezipierte Traktat *De vita contemplativa* aus der Feder des im späten 5. Jahrhunderts wirkenden Priesters und Rhetorikers Julianus Pomerius, der bereits „vita contemplativa“ und „vita religiosa“ gleichsetzte. Wenngleich bei N. pauschal von der „Kirche“ als (ehemaliger) Monopolistin der *vita contempla-*

tiva die Rede ist, wäre dies angesichts der protestantischen Arbeitsethik mit ihrer Vorliebe für die *vita activa* doch auf die katholische Kirche einzuschränken. So konnte N. denn auch bei Baumann 1879, 377 lesen: „Katholische und protestantische Moral haben tiefe Differenzen. Nach der katholischen Moral ist das contemplative, d. h. der Betrachtung göttlicher Dinge unmittelbar gewidmete Leben höher als das active.“

Zum Zusammenhang von Muße/*vita contemplativa* und religiösem Leben vgl. schon M 41 und M 42, wo allerdings neben den Religiösen/Priestern ebenfalls die Dichter und Denker noch der kontemplativen Lebensform zugerechnet und auf ihre üblen Wirkungen bzw. ‚bösen Urteile‘ bezogen werden (siehe hierzu NK 3/1, S. 135–137). Erneut aufgenommen und transformiert werden diese Überlegungen in JGB 58 (vgl. NK 5/1, S. 362–365). Ohne Bezug zur Religion verhandeln auch FW 301 und FW 329 Fragen des kontemplativen Lebens.

524, 31 f. *zuerst vita religiosa*] M III 5, 66: „zuerst religiosa“.

524, 32–525, 8 und *Alles, was die Kirche gebaut hat, drückt diesen Gedanken aus. Ich wüsste nicht, wie wir uns mit ihren Bauwerken, selbst wenn sie ihrer kirchlichen Bestimmung entkleidet würden, genügen lassen könnten; diese Bauwerke reden eine viel zu pathetische und befangene Sprache, als Häuser Gottes und Prunkstätten eines überweltlichen Verkehrs, als dass wir Gottlosen hier unsere Gedanken denken könnten. Wir wollen uns in Stein und Pflanze übersetzt haben, wir wollen in uns spazieren gehen, wenn wir in diesen Hallen und Gärten wandeln.*] Vgl. die Figurenrede des tollen Menschen am Ende von FW 125, der die Kirchen im postchristlichen Zeitalter als „Grüfte und Grabmäler Gottes“ tituliert (482, 7). Die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 66 ist dagegen – ähnlich wie die oben zitierte aus N V 7, 195 – noch optimistischer, was die zukünftige Nutzung von umgebauten Kirchen angeht: „vielleicht aber könnten wir viele ihrer Bauwerke erben und in unserm Sinn, zu unserm Sinn, umbauen, umschmücken. Einstweilen ist in einer reichen kathol[ischen] Kirche das Gefühl ‘des Denkens’ befangen – ich wenigstens bin nicht grob genug dazu, meine Gedanken an solchen Stätten denken zu können. –“ Dies bestätigt die These von Böhme 2001, 17: „Es ist sicher, daß Nietzsche gewaltige katholische Sakralbauten mit ihrem theatralen Prunken vor Augen hatte, keineswegs die gereinigten, kargen Kirchenräume des ausgedünnten Protestantismus“, was mit der Muße-Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus korreliert (vgl. NK 524, 30–32). Dass dem Ich in FW 280 die (katholischen) Kirchen „eine viel zu pathetische [...] Sprache“ sprechen, steht in gewisser Spannung zu seiner Forderung nach einer Architektur, welche ihrerseits „Erhabenheit des Sich-Besinnens“ (524, 29) ausdrücken soll. Vielleicht ist hier jedoch, in freier Anlehnung an Schillers ästhetische Abhandlung *Vom Erhabenen* (1793), eine Unterscheidung

zwischen Kontemplativ-Erhabenem und Pathetisch-Erhabenem intendiert (zu Schillers Begriff des Erhabenen vgl. auch NK 548, 8 f.).

Die städte- und gartenbauliche Selbstübersetzung des Menschen „in Stein und Pflanze“, wie sie das sprechende Wir anstelle der christlichen Transzendenz-Architektur fordert, erinnert an die bei Goethe mehrfach begegnende lateinische Formel „in herbis et lapidibus“; vgl. z. B. Goethes Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 9. Juni 1785, in dem er damit ein pantheistisch-immanentes – aus Sicht des Adressaten: atheistisches – Glaubensbekenntnis formuliert: „Hier [in Ilmenau] bin ich auf und unter Bergen, suche das göttliche in herbis et lapidibus“ (Goethe/Jacobi 1846, 87; vgl. hierzu Eicheldinger 2011, 963). Zugleich lassen „Pflanze“ und „Gärten“ neben den auf den Peripatos bzw. die Stoa anspielenden „Stein“-„Hallen“ an den Ort einer weiteren philosophischen Schule der Antike denken: an den κήπος, den Garten der Epikureer, der in FW 306 noch ausdrücklich erwähnt wird (vgl. 544, 14 f.). Zum damit verbundenen „spazieren gehen“ als einer genuin kontemplativen Tätigkeit vgl. FW 329 (557, 14 f.).

525, 5 f. *dass wir Gottlosen hier unsere Gedanken denken könnten*] Unter dem Titel „Gedanken eines Gottlosen“ (NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 24; vgl. M III 6, 25) stand in einem Werkentwurf zu FW zunächst das Dritte Buch. Als Sprechinstanzen tauchen „wir Gottlosen“, die sich in der Erstausgabe von FW wörtlich nur an dieser Stelle finden, im später hinzugekommenen Fünften Buch noch zwei weitere Male auf: in FW 344 (577, 11) und FW 367 (616, 22). In FW 346 wird diese Selbstbezeichnung jedoch mit einem skeptischen Vorbehalt versehen: „Wer sind wir doch? Wollten wir uns einfach mit einem älteren Ausdruck Gottlose [...] nennen, wir würden uns damit noch lange nicht bezeichnet glauben“ (579, 30–580, 1). Soll dies bedeuten, dass Gottlosigkeit noch eine viel zu traditionelle Eigenschaft sei, so finden sich freilich auch Sprechinstanzen mit einem deutlich affirmativeren Gottesbezug in FW wie etwa sogar „Wir [...] Gottsüchtigen“ in Abschnitt 59 (423, 33).

525, 6 f. *übersetzt haben*] M III 6, 138: „übersetzen“.

281.

Das Ende zu finden wissen.] Ein Notizheft, das N. im Herbst 1881 benutzte, enthält eine ‚Vorstufe‘, die bereits den Grundgedanken der ersten Hälfte von FW 281 beinhaltet, die Meisterschaft aber auch auf das – in der Druckfassung weggefallene bzw. durch Denken und Dichtung ersetzte – „Leben“ bezieht: „Die Meister ersten Ranges verrathen sich darin, daß sie auf eine vollkommene Weise zu Ende kommen, in der Melodie und im Leben.“ (N V 7, 185; ohne Be-

rücksichtigung dieser Aufzeichnung bemerkt Brusotti 1997b, 465, dass im gedruckten Text „Nietzsche das Leben nicht [erwähnt]“. Die zweite Hälfte von FW 281 stellt den erstrangigen Meistern dann solche gegenüber, denen diese Fähigkeit zur ‚Vollendung‘ ihrer Werke abgeht. Vgl. auch die der Druckfassung schon sehr nahe kommende Version in M III 5, 56: „Die Meister des ersten Ranges geben sich dadurch zu erkennen, daß sie, im Kleinen u. Großen, auf eine vollkommene Weise zu das Ende zu finden wissen, sei es das einer Melodie oder eines Gedankes. Die Ersten der zweiten Stufe werden immer gegen das Ende hin unruhig und fallen nicht in so stolzem ruhigem Gleichmaaß zum Meer ab, wie zb. das Gebirge bei Porto fino ‘– dort’, wo die Bucht von Genua ihre Melodie zu Ende singt.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 281 mit Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 158. Zur Interpretation des Abschnitts vgl. Bertram 1918, 274 f., der – neben N. selbst, „versteht sich“ – Bizet als einen jener erstrangigen Meister assoziiert, Schneider 1951, 206 f., der auf Odysseus und Kolumbus abhebt, sowie Riedel 1998a, 333 und Seubert 2015, 459, die dagegen an „Raffael und Michelangelo“ denken. Die meisten Interpreten lesen FW 281 aber als selbstreferentiellen Text, der von N.s eigener Kunst des Gedanken-Abschlusses (in FW) handelt, so vor Bertram bereits Meyer 1913, 371, später noch Häntzschel-Schlotke 1967, 70 und Strobel 1998, 72–74. Joseph 1996, 200 vertritt die gewagte These, das in FW 281 als Vergleichsbild für eine ‚Kunst des Endes‘ dienende „Gebirge bei Porto fino“ (525, 17 f.) stelle, vermittelt über Bertrams Deutung, den „äußere[n] Rahmen“ für die berühmte Schnee-Vision Hans Castorps in Thomas Manns *Zauberberg* dar.

525, 10 f. *des ersten Ranges*] Im Korrekturbogen mit Einfügungszeichen versehen: „des Ranges“ (Cb, 201).

525, 13 *das Ende einer Melodie*] Anspielung auf die ‚unendliche Melodie‘ Wagners. Vgl. dazu auch KGW IX 1, N VII 1 (NL 1885, 34[184], KSA 11, 483, 26 f.): „Wagner: der kein Ende, [zu] finden wußte u / auch dies zu einem Princip machte“. Folglich wäre Wagner in der Wertung von FW 281 kein erstrangiger Meister. Siehe hierzu Bolland 1996, 124. Auf zwei frühere Parallelstellen zum (Nicht-)Enden von Melodien bei N. macht Strobel 1998, 73 aufmerksam: „Melodien, die nicht fröhlich zu Ende laufen, sondern wie wasserscheue Hunde mit eingeklemmten Schwänzen plötzlich stehen bleiben. –“ (NL 1879, 42[12], KSA 8, 597, 24–598, 2) „Ende und Ziel. – Nicht jedes Ende ist das Ziel. Das Ende der Melodie ist nicht deren Ziel; aber trotzdem: hat die Melodie ihr Ende nicht erreicht, so hat sie auch ihr Ziel nicht erreicht. Ein Gleichniss.“ (MA II WS 204, KSA 2, 642, 4–7)

525, 14 *der fünfte Act einer Tragödie*] vgl. NK FW 153.

525, 14 f. *Staats-Action*] Laut Grimm 1854–1971, 17, 287 ursprünglich (seit ca. 1700) ein „schauspiel worin staatsbegebenheiten dargestellt werden, staats-schauspiel“, später (im 19. Jahrhundert) auch im politischen Sinn „eine handlung der regierung, welche wesentliche umänderungen im staatswesen zur folge hat“ (ebd., 289).

525, 15 *Die ersten der zweiten Stufe*] Die auf den ersten Blick etwas verwirrende Formulierung lässt sich im Sinne einer Abstufung gegenüber den eingangs genannten „Meister[n] des ersten Ranges“ (525, 10 f.) auf die ‚zweitklassigen Meister‘ beziehen.

525, 16–19 *und fallen nicht in so stolzem ruhigem Gleichmaasse in's Meer ab, wie zum Beispiel das Gebirge bei Porto fino – dort, wo die Bucht von Genua ihre Melodie zu Ende singt.*] Indem dieser landschaftliche Vergleich zur Illustration des Nicht-zu-Enden-Wissens zweitrangiger ‚Meister‘ herangezogen wird, liegt der Schluss nahe, dass es sich umgekehrt bei den Werken der zuvor genannten erstklassigen Meister sehr wohl so verhalte wie beim gleichmäßig ins Meer abfallenden „Gebirge bei Porto fino“. N. reiste Ende 1882 von Genua aus die ligurische Küste entlang Richtung Osten; am 3. Dezember 1882 schrieb er an Heinrich Köselitz: „Mein Reich erstreckt sich jetzt von Portofino bis Zoagli; ich wohne in der Mitte, nämlich in Rapallo, aber meine Spaziergänge führen mich täglich an die genannten Grenzen meines Reichs. Der Hauptberg der Gegend, von meiner Wohnung an aufsteigend, heißt ‚der fröhliche Berg‘, Monte allegro: ein gutes omen – hoffe ich.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 343, S. 288, Z. 8–13) Zur Gegend um Portofino als Inspirationsort für Za I bzw. die Zarathustra-Figur vgl. NK FW Anhang Sils-Maria.

Die Schönheit Portofinos als Endpunkt des Golfs von Genua war zu N.s Zeit schon längst ein etablierter Topos der Reiseliteratur. Über *Das Vorgebirg Porto Fino bei Genua* heißt es beispielsweise in dem Reisebericht von Welden 1824, 197: „Man kann wohl kaum in Genua gewesen sein, ohne nicht von einer der Höhen, welche die schöne Stadt umgeben, indem das Auge sich am Anblicke des herrlichen Golfs weidet, an seinem östlichen Ende ein hohes in die See hervorspringendes Vorgebirge gesehen zu haben. Es ist Porto Fino“. Vgl. ferner ebd., 198, wo es heißt, dass „die kleine Bucht von Porto Fino [...], wo die Gebirge senkrecht in die See abstürzen“, „die allerherrlichste“ Ansicht bietet. (Die angesichts solcher Schilderungen sich tendenziell ergebende Spannung zu dem in N.s Text betonten ruhigen Gleichmaß des ins Meer abfallenden Gebirges sucht Strobel 1998, 73 so aufzulösen: „Das Maß liegt darin, daß sich der Bergrücken langsam absenkt, dann erst folgen drei Vorgebirge: deren letzter Berg geht dann plötzlich – aber dem Rhythmus des Bergrückens folgend – ins Meer über.“)

Im Reiseführer *Italien in sechzig Tagen* von Gsell-Fels 1878a, 219 den N. besaß, werden im Abschnitt „Von Genua längs der Riviera di Levante nach Pisa“ ebenfalls das „Vorgebirge“ von „*Porto Fino* [...] und die prachttvolle Bucht von *Rapallo*“ hervorgehoben. N. brachte es seinerseits mit dem hier zu kommentierenden Passus, wenn auch nicht ganz wort- und zeichengetreu, in den ADAC-Reiseführer *Italienische Riviera* von Peter 2007, 38, der „die Perlenkette der Villen- und Nobelorte“ östlich von Genua anpreist: „vom eingemeindeten **Nervi** bis zu den Traumzielen **San Fruttuoso** und **Rapallo**, eingeschniegelt in Naturhäfen am ‚Gebirge von Portofino, dort, wo die Bucht von Genua ihre Melodie zu Ende singt‘ (Friedrich Nietzsche).“

525, 17 in's] In Cb, 202 mit rotem Randstrich markiert: „ins“.

282.

Der Gang.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 186. Der Titel zielt auf die Art des Gedanken-Gangs ab, der auf lächerliche Art die niedere Herkunft manch großer Geister verrate, wie gleich die Eingangsthese lautet (525, 21–25). Während sich der Mittelteil des Textes (525, 25–30) noch ganz unmetaphorisch auf den unvornehmen Gang Napoleons bezieht, adressiert der – den ‚Vorstufen‘ in N V 7, 196 und M III 5, 10 fehlende – Schluss (525, 30–526, 2) wieder die geistige Gangart, genauer: einen von gewissen Autoren gepflegten Periodenstil, der ihre Unvornehmheit verbergen soll, sie gerade dadurch aber verrate. Zu dieser Beschreibung des Denkens und Schreibens „in terms of physical prowess“ siehe Berry 2011, 161. N., der im Sommer 1882 für sich selbst eine vornehme Abstammung (aus polnischem Adel) erfand, neigt seinerseits zu ausgreifenden Satzperioden; der vorliegende Abschnitt demonstriert dies ansatzweise selbst in seinen ersten beiden – von insgesamt drei – Sätzen. Zur Affirmation und Praxis eines ‚aufgeblähten‘ Periodenstils bei N. vgl. auch NK FW 337. Dass N. freilich gerade nicht zu den verspotteten „Schriftsteller[n]“ gehöre, „welche die faltigen Gewänder der Periode um sich rauschen machen“, um „so ihre Füße [zu] verdecken“ (525, 31–526, 2), betont Benne 2015a, 40: Da N. sich mit dem *cursus planus* („Füße verdecken“) am Schluss des letzten Satzes „des alten rhetorischen Mittels der Klausel, der rhythmisierten Endsequenz von Perioden“ bedient, stellt er laut Benne „seine [Vers-]Füße aus, statt sie zu verdecken.“ Auf das „Lachen“ (525, 30), das dagegen die gehbehinderten „Gedanken“ (525, 23) jener unvornehmen Geister erzeuge, hebt Alfano 2017, 231 ab. Vgl. auch Marsden 2020, 51, der letztere mit den zweitklassigen Künstlern und Denkern des vorigen Abschnitts assoziiert.

525, 21–23 *Es giebt Manieren des Geistes, an denen auch grosse Geister verra-then, dass sie vom Pöbel oder Halbpöbel herkommen]* Welche großen Geister hier konkret gemeint sein sollen, geht nicht aus dem Text hervor; der im nächsten Satz genannte Napoleon wird nur als Beispiel für ‚pöbelhafte‘ physische, nicht geistige Geh-„Manieren“ angeführt. Von „gebildete[m] Pöbel“ ist mit Blick auf die „geistigen Genüsse[]“ der „Kunst“ allerdings in FW Vorrede 4 zu lesen, wo der Sprecher ausruft: „wie unsrem Geschmacke der ganze romantische Aufruhr und Sinnen-Wirrwarr, den der gebildete Pöbel liebt, sammt seinen Aspirationen nach dem Erhabenen, Gehobenen, Verschrobenen fremd geworden ist!“ (351, 17–24) Das Kompositum „Halbpöbel“ kommt bei N. nur in der zu kommentierenden Passage vor – im Gegensatz zum Substantiv „Pöbel“ (sowie dem Adjektiv „pöbelhaft“), von dem N. (im Sinne von Grimm 1854–1971, 13, 1950: „das gemeine, geringe volk, die niedern stände, endlich der grosze haufen, das gemeine, rohe volk“) vom Früh- bis zum Spätwerk ausgiebig Gebrauch macht. Die Alternative „oder Halbpöbel“ hat N. nachträglich in M III 6, 186 eingefügt.

525, 23 *Gang]* In M III 6, 186 unterstrichen.

525, 25–30 *So konnte auch Napoleon zu seinem tiefen Verdrusse nicht fürstenmässig und „legitim“ gehen, bei Gelegenheiten, wo man es eigentlich verstehen muss, wie bei grossen Krönungs-Processionen und Aehnlichem: auch da war er immer nur der Anführer einer Colonne – stolz und hastig zugleich und sich dessen sehr bewusst.]* Davon, dass Napoleon einen hastigen Gang hatte, hätte N. in verschiedenen Darstellungen lesen können. Vgl. etwa Förster 1864, 1002: „Napoleon schritt hastig vorwärts, als wolle er zu Fuß nach Paris laufen“. Von der metaphorischen Ebene der geistigen, gedanklichen Gangart wechselt das historische ‚Beispiel‘ in FW 282 auf die literale Ebene der physischen Gehweise – und erweist sich damit eigentlich als ungeeignet, das zuvor Gesagte zu illustrieren. Ähnlich wie schon Marti 1993, 244 führt auch Beßlich 2007a, 290 diese Stelle an, um zu belegen, dass N., „bei aller Verehrung, dennoch ‚scharf‘ [...] die psychologischen Schwächen und historischen Bedingungen Napoleons“ sehe und insofern von einer ‚Heroen-Verehrung‘ à la Carlyle Abstand nehme: „Das soziale Marschgepäck des Parvenus beobachtet Nietzsche bei Napoleon in seinem wenig königlichen Gang“ (ebd.). Eine von Beßlich ebenfalls zitierte nachgelassene Aufzeichnung impliziert indes, Napoleon habe ursprünglich sehr wohl Vornehmheit besessen und diese erst im Laufe seiner Herrschaft eingebüßt: „Solche Menschen wie Napoleon müssen immer wieder kommen und den Glauben an die Selbstherrlichkeit des Einzelnen befestigen: er selber aber war durch die Mittel, die er anwenden mußte, corumpirt worden und hatte die noblesse des Charakters verloren.“ (NL 1883, 7[27], KSA 10, 251, 10–14)

525, 30 *Man hat Etwas zum Lachen, diese]* M III 6, 186: „Ich lache oft heimlich für mich,“.

525, 30 *Lachen, diese]* In Cb, 202 mit rotem Randstrich markiert: „Lachen diese“.

283.

Vorbereitende Menschen.] Dem Wortlaut der Druckfassung kommt die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 34 schon recht nahe. In einem anderen nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von FW stellt das sprechende Ich bereits die Forderung nach einem ‚gefährlichen Leben‘ auf: „Mein Zweifel an der Civilisation: sie nimmt die Gefahren, die große Passion, die Nothwendigkeit großer Menschen – man sollte eine Schutzwehr haben und Städte an den Vesuv gebaut: so ist die Fruchtbarkeit und der Genuß am größten!“ (NL 1880/81, 8[34], KSA 9, 390; Handschrift in N V 5, 13.) Zivilisationskritische Töne schlägt auch der Abschnitt FW 283 an, wenn hier vom „Schleim der jetzigen Civilisation und Grossstadt-Bildung“ (526, 14) die Rede ist. Die im Titel genannten und im Text schließlich direkt apostrophierten ‚vorbereitenden Menschen‘, die als Variante der in FW mehrfach thematisierten ‚höheren Menschen‘ (vgl. NK FW Vorspiel 60) gelten können, werden als Vorboten eines beginnenden „kriegerische[n] Zeitalter[s]“ (526, 5 f.) beschworen, das seinerseits ein „noch höhere[s] Zeitalter“ (526, 7) vorbereiten soll. Diese ferne Zukunft visioniert das sprechende Ich als heroische Epoche einer nicht näher bestimmten „Erkenntniss“ (526, 9 f. u. 527, 4), die sich durch ihren umfassenden Herrschaftsanspruch auszeichnet und kriegerische Auseinandersetzungen um Gedanken motiviert. Wie am Schluss des Abschnitts deutlich wird, leben die „Erkennenden“ (527, 2) in der Sprechgegenwart aber noch „gleich scheuen Hirschen“ (527, 3) im Verborgenen – so dass man sich fragen mag, woher das „Ich“ (526, 4) überhaupt von ihrer Existenz weiß – und bereiten einstweilen noch gar nichts Heroisches vor. Der Sprecher ruft sie mit seinem Imperativ vom gefährlichen Leben überhaupt erst dazu auf, ihre hirschhafte Scheu abzulegen, um stattdessen „Räuber und Eroberer“ (526, 33–527, 1) und als solche ‚vorbereitende Menschen‘ zu werden, indem er ihnen Teilhabe an der einstigen Herrschaft der Erkenntnis verheißt. Damit tritt er selbst gleichsam als Vorbereiter der Vorbereitenden auf.

Abgesehen von den darin vernehmbaren komisierenden Untertönen kann FW 283 als Exempel für eine ‚Militarisierung‘ des Denkens betrachtet werden, wie sie FW 104 aus anderer Perspektive als Gefahr betrachtet und ablehnt (vgl. NK 462, 13–19). Die Forschung konzentriert sich auf die Frage nach der Bedeutung jener denkerischen Mobilmachung. Von „wildromantischen Bildern“ sieht

Gerhardt 2006, 144 den Abschnitt FW 283 geprägt, um den psychischen Aspekt des darin visionierten Erkenntnis-Heroismus zu akzentuieren, der aufgrund moderner Technologien auch körperlich schwachen Geistesheroen eine Kriegsführung um Gedanken ermögliche: „Die in der wissenschaftlich-technischen Kultur erreichte Leistungsfähigkeit der Werkzeuge und Maschinen erlaubt es, bei den geforderten Heroen gar nicht mehr auf die physische Kraft zu achten und alles auf die Seelenstärke zu setzen.“ (Ebd.) Stegmaier 2012b, 339 spricht von einer Übertragung des „Krieg[s] auf die Erkenntnis“ und zieht diesbezüglich Parallelen zu FW 362. Auf Zarathustras Plädoyer für eine Überwindung des Menschen zugunsten des Übermenschen appliziert wiederum Wotling 2015, 114 den „Kampf des Philosophen“ in FW 283, der „ein philosophischer Krieg [...] für das Denken in seiner Strenge und Redlichkeit“ sei, welchen Wotling auf den – im Text allerdings mit keiner Silbe erwähnten – „Tod Gottes“ zurückführt (ebd., 113). Letzteres tut ähnlich schon Wienand 2009, 383. Auch für Knoll 2016, 305 zeigt „der ganze Aphorismus“, den er ebenfalls mit „Nietzsches Ideal eines unchristlichen betrachtenden Lebens“ in Verbindung bringt, „dass Nietzsche sein heroisches Ideal *‚gefährlich leben!‘* weniger für den Bereich des Handelns, sondern für denjenigen des philosophischen Erkennens formuliert.“ Weniger pathetisch spricht Storch 2018, 451 von einer „antibürgerliche[n] Koketterie“ mit martialischer Rhetorik. Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 176 enthält etliche Korrekturen und Textvarianten; z. B. ist dort noch durchgängig von „Jahrhundert[en]“ statt von „Zeitalter[n]“ (526, 5 f., 7 u. 9) die Rede.

526, 4–11 *Ich begrüße alle Anzeichen dafür, dass ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird! Denn es soll einem noch höheren Zeitalter den Weg bahnen und die Kraft einsammeln, welche jenes einmal nöthig haben wird, – jenes Zeitalter, das den Heroismus in die Erkenntniss trägt und Kriege führt um der Gedanken und ihrer Folgen willen.*] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Winter 1880/81: „Ich begrüße ein kriegerisches und anarchisches Zeitalter, weil es die Tapferkeit zu ehren bringt: und diese wird den Heroism in die Erkenntniß tragen!! Es giebt gar nichts Wichtiges außer den großen Fragen der Moralität.“ (N V 5, 5) Das in der Druckfassung in Aussicht gestellte Kriegführen um Gedanken lässt sich als zukünftige Transformationsstufe des in FW 144 als bisheriger kultureller Fortschrittsmotor gewürdigten Religionskriegs verstehen, der ebenfalls schon um „Begriffe“ (491, 12) und ihre Konsequenzen geführt worden sei. Zur neuen kriegerischen Zeit vgl. auch FW 362, wo es Napoleon zugutegehalten wird, „dass sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte auf einander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihres Gleichen haben, kurz dass wir in’s klassische Zeitalter des Kriegs getreten sind“ (610, 1–4). Noch näher an den

Wortlaut von FW 283 kommt JGB 209, KSA 5, 140, 15 f. heran: „das neue kriegerrische Zeitalter, in welches wir Europäer ersichtlich eingetreten sind“.

526, 11–29 *Dazu bedarf es für jetzt vieler vorbereitender tapferer Menschen, welche doch nicht aus dem Nichts entspringen können – und ebensowenig aus dem Sand und Schleim der jetzigen Civilisation und Grossstadt-Bildung: Menschen, welche es verstehen, schweigend, einsam, entschlossen, in unsichtbarer Thätigkeit zufrieden und beständig zu sein: Menschen, die mit innerlichem Hange an allen Dingen nach dem suchen, was an ihnen zu überwinden ist: Menschen, denen Heiterkeit, Geduld, Schlichtheit und Verachtung der grossen Eitelkeiten ebenso zu eigen ist, als Grossmuth im Siege und Nachsicht gegen die kleinen Eitelkeiten aller Besiegten: Menschen mit einem scharfen und freien Urtheile über alle Sieger und über den Antheil des Zufalls an jedem Siege und Ruhme: Menschen mit eigenen Festen, eigenen Werktagen, eigenen Trauerzeiten, gewohnt und sicher im Befehlen und gleich bereit, wo es gilt, zu gehorchen, im Einen wie im Anderen gleich stolz, gleich ihrer eigenen Sache dienend: gefährdetere Menschen, fruchtbarere Menschen, glücklichere Menschen!]* Die folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Winter 1880/81 steht im Notizbuch N V 5 eine Seite hinter der in NK 526, 4–11 angeführten Aufzeichnung: „Die Tapferkeit als Trieb entwickeln: sie wird sich immer schon einen Stoff suchen, wo etwas zu überwinden ist. Dazu gehören: Heiterkeit des Helden, Geduld u. Verachtung des Luxus und der Bequemlichkeit, Mangel an Eitelkeit im Ganzen, bei Indulgenz gegen die kleine E[itelkeit], Großmuth des Siegers (sich selber besiegen) freie Diskussion unter Sieggewohnten und -Erregten (über die Gunst des Zufalls): die Vergnügen und Erholungen des Tapferen. Kein Gott der Rache, noch des Mitleidens. / Schweigsam einsam entschlossen, in unsichtbarer beständiger Thätigkeit: unsere Feste kommen von Zeit zu Zeit u. unsere großen Trauertage, nach eigenem Gesetze, ohne Kalender.“ (N V 5, 6) Vor dem Hintergrund von Jacob Burckhardts „Festkünstler[n]“ (Burckhardt 1869[b], 321) der Renaissance“ kontrastiert Brusotti 2016a, 261 die in FW 283 ersehnten „Menschen mit eigenen Festen“ als die großen „Festkünstler der Zukunft“, die sich „in einer anderen Situation“ befänden, insofern ihnen die „alten Ideale“ geschwunden seien. Zum anderen ‚Glück‘ dieser „gefährdeter[en] Menschen“, dessen extremer Gegensatz das nivellierte „Glück“ der „letzten Menschen“ in Za Vorrede 5, KSA 4, 19, 30 f. bilde, vgl. Himmelmann 2016, 78. Zum Zusammenhang von Sieg und Zufall siehe auch NK FW 258.

526, 11 *für jetzt vieler]* M III 6, 176: „ganzer Geschlechter“.

526, 21 *Nachsicht]* M III 6, 176: „Indulgenz“; erst im Korrekturbogen verändert (Cb, 203).

526, 24 f. *Festen, eigenen Werktagen, eigenen Trauerzeiten]* M III 6, 176: „Festen und, 'eigenen Trauertagen, 'eigenen Werktagen,'“.

526, 28 *gefährdetere Menschen]* Diese fehlen noch in M III 6, 176.

526, 29–31 *das Geheimniss, um die grösste Fruchtbarkeit und den grössten Genuss vom Dasein einzuernten, heisst: gefährlich leben!]* Während der Entstehungszeit von FW bezieht N. das ‚gefährliche Leben‘ auf sich selbst. So schreibt er im Brief an Heinrich Köselitz vom 14. August 1881: „An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl einige Jahre noch leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche zerspringen können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 136, S. 112, Z. 4–12). Dass der „Imperativ ‚gefährlich leben!‘ [...] eine höchstpersönliche Lektion“ N.s sei, meint Niemeyer in NH 28. Laut Körber 2006, 63 spielt auch der Nachname des Protagonisten von Thomas Manns Roman *Doktor Faustus* darauf an: Leverkühn als ‚kühn Lebender‘. Mann selbst spricht in der *Entstehung des Doktor Faustus* von der „Verflechtung der Tragödie Leverkühns mit derjenigen Nietzsches“ (Mann 2001 ff., 19/1, 431). Zum Motiv des ‚gefährlichen Lebens‘ bei N. hat Natalie Schulte in Freiburg eine Dissertation verfasst, die vorauss. 2022 erscheinen wird.

526, 33–527, 2 *Seid Räuber und Eroberer, so lange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden!]* Eine Parallelisierung von Gesetzlosen/Gewaltmenschen und Philosophen vollzieht bereits NL 1880, 4[316], KSA 9, 178, 22–179, 2 (Handschrift in N V 3, 114): „Wie sich Räuber und große Fausthelden zu Soldaten verhalten, so Philosophen zu wissenschaftlichen Menschen. Freilich: die ersteren machte man zu Heroen, diese zu Genies!“

527, 3 f. *gleich scheuen Hirschen in Wäldern versteckt zu leben]* Zur „Feigheit des Hirsches“ vgl. NL 1883, 8[1], KSA 10, 325, 13. Wie aus „scheuen Hirschen“ gefährlich lebende „Räuber und Eroberer“ (526, 33–527, 1) werden können, bleibt offen. Das dem gefährlichen Leben offensichtlich entgegengesetzte versteckte Leben jener hirschartigen „Erkennenden“ (527, 2) lässt an das ‚verborgene Leben‘ Epikurs denken, das das sprechende Ich in FW 338 – ausdrücklich gegen die zeitgenössische Kriegsbegeisterung – als seine persönliche „Moral“ (568, 9) kundtut. Vgl. NK 568, 9 f.; siehe auch NK 411, 5–12.

527, 4–6 *Endlich wird die Erkenntniss die Hand nach dem ausstrecken, was ihr gebührt: – sie wird herrschen und besitzen wollen]* Diese Prognose prä-

ludiert dem, was im Nachlass des Jahres 1888 „Wille zur Macht als Erkenntnis“ heißt (KGW IX 8, W II 5, 128, 1–4 = NL 1888, 14[93], KSA 13, 270, 24; u. KGW IX 8, W II 5, 59, 1 = NL 1888, 14[152], KSA 13, 333, 27). Die späte Formulierung greift Heidegger bekanntlich im Titel seiner zweiten N-Vorlesung von 1936/37 zu *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* auf. Noch vor Heidegger hat schon Flemming 1914, 28 – und zwar direkt hinsichtlich der hier zu kommentierenden Stelle als Echo auf „die platonische Forderung, die Philosophen sollen Herrscher sein“ – vom „Willen zur Macht“ gesprochen, die „nicht eine physische Macht in erster Linie, sondern eine psychische“ sei. Vgl. hierzu auch die eingangs zitierte Deutung von Gerhardt 2006, 144.

284.

Der Glaube an sich.] FW 284 unterscheidet mit klarer Sympathieverteilung zwei Arten von angeblich seltenen Menschen, die an sich selbst glauben: solche, deren Selbstvertrauen nur auf Verblendung und Unkenntnis der eigenen Person beruht, und solche, die den Glauben an sich der eigenen Skepsis, dem Misstrauen sich selbst gegenüber, erst abtrotzen müssen. Eine ‚Vorstufe‘ des Textes vom Herbst 1881 geht noch im Selbstbezug eines sprechenden Wir, das in der Druckfassung ganz wegfällt, davon aus, Selbstvertrauen lasse sich durch Selbsterkenntnis erzeugen: „Wer den Glauben an sich nicht hat, mitbringt, muß ihn auf dem Wege des Wissens um sich erwerben. Was wir Gutes Tüchtiges Großes thun, ist gegen den furchtbarsten Skeptiker in uns: ein Argument“ (N V 7, 129; zum ersten Satz vgl. Brusotti 1997b, 81, Anm. 118). Direkt darunter setzt N. neu an und kommt dabei der Druckfassung schon näher: „Den wenigen M[enschen] welche den Glauben an sich haben, ist er entweder etwas Mitgegebenes, eine nützliche Blindheit und theilweise Sonnenfinsterniß ‚Verfinsterung‘ des Geistes – oder etwas Erworbenes, auf dem Wege des Wissens ‚Erfahrung‘: alles was sie Gutes Tüchtiges Großes thun, sind [vor allem] Argumente gegen den Skeptiker, der in ihnen haust. Es sind die höheren ~~und moralischen~~ [und feineren] Naturen, welche sich selber ‚erst‘ schaffen sehen müssen.“ Vgl. ferner die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 124 f., deren – schließlich ganz gestrichener – Schluss diejenigen, die den Glauben an sich erst erwerben müssen, noch als die „selteneren“ Vertreter einer „höheren Rasse ‚Art‘“ bezeichnet.

Zu FW 284 vgl. schon Zeitler 1900, 185, der aus dem Abschnitt ableitet, dass der „bedeutende Mensch [...] ein Phantom in den Köpfen seiner Umgebung“ sei, und zwar umso mehr, je stärker „er an sich glaubt“. An das platonische Ideal des „mit sich selbst Befreundetsein[s]“ fühlt sich Düsing 2009, 268 durch die in FW 284 geschilderte Selbsterziehung erinnert. Wotling 2015, 113

versteht den Text als Veranschaulichung der im vorangehenden Abschnitt angekündigten bzw. geforderten „Tapferkeit“ (526, 6) der Erkennenden, und zwar hier als „den Mut, mit dem der Philosoph den Kampf gegen die Müdigkeit und den Selbstzweifel“ führe. Diese Selbstskeptiker identifiziert Miner 2017, 20, auch wenn sie nicht für den akademischen Betrieb geschaffen seien, mit den „geborenen Aristokraten des Geistes“ aus MA I 210, KSA 2, 172, 10 f., deren „internal sceptic enables them to accomplish great things.“ Punktuell zu FW 284 siehe auch Angier 2006, 62 und Benson 2008, 52. Zur Notwendigkeit des Erreichens von Selbstzufriedenheit vgl. in anderer, sozialästhetischer Hinsicht den Schluss von FW 290 (531, 9–17).

527, 9 *Glauben an sich*] In der titellosen, sonst schon wortidentischen ‚Reinschrift‘ in Anführungszeichen (vgl. M III 6, 206).

527, 9 *sich*: –] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „sich –“ (Cb, 204).

527, 13 *Alles*] In Cb, 204 mit rotem Randstrich markiert: „alles“ (Kleinschreibung ebenfalls in M III 6, 206).

527, 15 *Skeptiker*] Zum Begriff der Skepsis, der besonders im Dritten Buch häufiger vorkam, siehe FW 110 (NK 470, 18–26), FW 111 (NK 472, 6–18) und FW 122 (NK 478, 8). Dass N. im vorliegenden Abschnitt zugibt, „noch nicht alle Skepsis überwunden“ zu haben, meint Wolff 1956, 176 f.

527, 16 f. *dazu bedarf es beinahe des Genie’s. Es sind die grossen Selbst-Unge-nügsamen.*] In Cb, 204 mit Randstrich markiert: „Genies“. Zum Genie bei N. vgl. die Literaturhinweise in NK 399, 12–15. Die Selbst-Ungenügsamkeit nimmt in sprachspielerischer Verdrehung auf das antike Ideal der Selbstgenügsamkeit Bezug, auf das etwa die Rede von den „Selbstgenügsamen und Weisen“ (425, 11 f.) in FW 61 anspielt. Vgl. auch NK 544, 2–10.

285.

Excelsior!] „Excelsior“ ist die Komparativform des lateinischen Adjektivs „excelsus“, das „hoch, erhaben“ bedeutet (Scheller 1807, 1, 957; vgl. auch Georges 1861, 1, 1163), heißt also ‚höher, erhabener‘. N. bedient sich des Ausdrucks außer in der Überschrift von FW 285 bereits in vier Briefen von 1876 bzw. 1878. Wie aus dem Brief an Erwin Rohde vom 14. 04. 1876 hervorgeht, ist N. wohl durch seine Lektüre des seinerzeit populären Langgedichts *Excelsior* (1841) von Henry Wadsworth Longfellow auf das Wort aufmerksam geworden. In seinem schriftlichen Heiratsantrag an Mathilde Trampedach vom 11. 04. 1876 fragt N.

seine potentielle Braut, die das Gedicht zuvor in einer deutschen Übersetzung für ihn abgeschrieben hatte (vgl. KGB II 7/3, 1, 133): „Glauben Sie nicht auch daran, dass in einer Verbindung jeder von uns freier und besser werde als er es vereinzelt werden könnte, also excelsior?“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 517, S. 147, Z. 12–15) Und an Heinrich Romundt schreibt er am 15. 04. 1876: „Durch die tägliche Noth sich und andre höher heben, mit der Idee der Reinheit vor den Augen, immer als ein excelsior – so wünsche ich mein und meiner Freunde Leben.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 521, S. 154, Z. 26–29) Im Brief an Reinhart von Seydlitz vom 18. 11. 1878 heißt es dann: „Trotzdem bin ich muthig, vorwärts, excelsior!“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 772, S. 364, Z. 11 f.)

Der in der Überschrift von FW 285 so genannte ‚Höhere‘, ‚Erhabenere‘ wird im ersten Teil dieses Abschnitts (527, 19–528, 4) zunächst – in einer durch Anführungszeichen markierten wörtlichen Rede – als ein allem Göttlichen entsagendes „Du“ (527, 19) angesprochen, bevor im zweiten Teil (528, 4–11) dann zur Verbildlichung der möglichen Zukunft dieses ‚höheren Menschen‘ das Gleichnis (nach Higgins 2000, 37 „a parable“) von einem See folgt, der nach seiner (Selbst-)Eindämmung höher und höher steigt. Hinter dem apostrophierten „Du“, dem höher steigenden Menschen, der „nicht mehr in einen Gott ausfließt“ (528, 10 f.), ist letztlich die in 528, 8 im Reflexivpronomen der ersten Person Plural („uns“) hervortretende Sprechinstanz selbst erkennbar; man könnte von einem ‚inneren Dialog‘ sprechen. Dies legt auch folgende ‚Vorstufe‘ nahe, die N. noch in der ersten Person Singular verfasste: „Indem ich mir alles Beten usw versage, erhebt es, als ohne Abfluß das ganze Niveau meines Sees.“ (N V 7, 80)

Dasselbe Notizbuch enthält eine weitere, ausführlichere ‚Vorstufe‘, in der die Konsequenzen des Glaubensverlustes noch unter entgegengesetztem Vorzeichen erörtert werden: „Wie! Nie mehr beten – anbeten – absolut sich ergeben und ausruhen im Vertrauen – vor der letzten Weisheit, vor der letzten Güte und Macht stehen, allein – ohne den fortwährenden Wächter, Freund – ohne Vergelter – ohne Verbesserer – ohne den Glauben, daß über uns hinaus die Gebirge ragen – ohne geheime Beihülfe – ohne Dankbarkeit – ohne Ausblick auf Gesetze, die in einem Intellekte wurzeln und dafür bewundert werden dürfen? Welche Verarmung! Und wohin werden sich alle diese Triebe entladen? Und welche Menge schlechtes intellekt[uelles] Gewissen wird entstehen, weil sie sich entladen müssen und sich dabei schämen! Nichts Festes! Nichts mit allen gemeinsames! Mit den vergangen und zukünftigen Wesen! Unsere abrundende ausdichtende Kraft, die wir fortwährend für die Natur anwenden, nicht mehr anwenden dürfen für die innere Welt! Daran daß Gott starb, müssen noch Unzählige sterben! Es ist noch zu zeitig!“ (N V 7, 187 f.)

Dieses Notat beschreibt, im Gegensatz zur Erhebungsmetaphorik der zuerst zitierten Aufzeichnung, den Verlust des Gottes-Glaubens als „Verarmung“ und

erinnert dabei auch ausdrücklich an den ‚Tod Gottes‘, wie er in FW 125 als grundstürzende Sinnkrise erscheint, die den gegenwärtigen Menschen überfordert, da er noch nicht bereit ist für ein Leben ohne metaphysische Sicherheit (vgl. die Feststellung des ‚tollen Menschen‘ in 481, 29 f.: „Ich komme zu früh, [...] ich bin noch nicht an der Zeit.“). Während der erste Textteil der Druckfassung von FW 285 zunächst noch ähnlich niederdrückende Aussagen und Fragen formuliert, eröffnet dann allerdings das sprechende Wir im zweiten Teil zumindest die hoffnungsvolle Aussicht auf eine künftige Kraftverleihung gerade durch den erlittenen Glaubensverlust, die diesen schließlich doch zu „ertragen“ erlauben und den Menschen, ähnlich wie schon in N V 7, 80, „immer höher steigen“ lassen könnte (528, 9 f.).

FW 285 ist textgenetisch mit dem Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 verklammert, insofern in der titellosen ‚Reinschrift‘ zu FW 285 (M III 6, 220) ein Passus enthalten ist, der in der korrigierten Fassung noch im Korrekturbogen stand und erst hier – mit diametral verändertem Sinn – nach FW 107 verschoben wurde. Siehe NK 527, 29–528, 2; vgl. auch NK 464, 18–23. Zur Interpretation vgl. Brusotti 1997b, 418–421 u. 441, der FW 285 unter Einbezug der Vorstufen mit FW 125 vergleicht, sowie Hatab 2005, 65, der sich auf das Kriegsmotiv konzentriert. Mit Zarathustras ‚Gebet‘ „Die sieben Siegel. (Oder: das Ja und Amen-Lied.)“ aus Za III kontrastiert Benson 2008, 51 f. das Gebet, das sich das in FW 285 apostrophierte Du versagt. Stegmaier 2012b, 579–582, bezieht den Abschnitt auf FW 378 im Fünften Buch und führt ebd., 581, Anm. 844 „den sagenumwobenen Blindensee [...] ca. 70 km nordöstlich von Steinabad an der Grenze zwischen Schönwald und Schonach“, als mögliches realgeographisches Vorbild für den „See ohne Abfluss“ in FW 285 an (N. hatte im Jahr 1875 einen Kuraufenthalt in jener Gegend des Schwarzwalds absolviert). Unter dem Gesichtspunkt von „Nietzsche’s contentious notions of war and the warrior“ vgl. Wienand 2019, hier 180, während Saarinen 2019, 174 f. auf den ‚Asketismus‘ (vgl. NK 528, 2 f.) des „free spirit“ abhebt und Loeb 2021, 81–84 den Abschnitt für den Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ starkmachen will – ähnlich wie schon Picht 1988, 203–206 (vgl. NK 528, 1 f.).

527, 19 *Du wirst niemals mehr beten*] Zum „Werth des Gebetes“ vgl. den so überschriebenen Abschnitt FW 128 im Dritten Buch.

527, 20 *endlosen*] In M III 6, 220 korrigiert aus: „letzten“.

527, 21–23 *du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren*] Der Passus ruft die in der philosophisch-theologischen Tradition Gott als dem höchsten Seienden (*sumмум ens*) zugeschriebenen Wesenseigenschaften auf, wie sie affirmativ etwa noch Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* wiedergibt, wo er schreibt, dass

„wir uns dieses Urwesen als allwissend denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei; als allmächtig: damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen“ (AA V, 444). Die Sprechinstanz in N.s Text wertet diese Gottesvorstellung pejorativ als ein Stehenbleiben und Ausruhen des Denkens, wie durch die Metapher des Abschirrens deutlich wird (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 101: „den pferden das geschirr abnehmen“).

527, 23 f. *für deine sieben Einsamkeiten*] In M III 6, 220 korrigiert aus: „in deiner Einsamkeit“. Die metaphorische Rede von „sieben Einsamkeiten“, die vor allem in N.s späteren Werken (vgl. AC Vorwort, KSA 6, 167, 17 f.; EH Za 5, KSA 6, 342, 12; DD Das Feuerzeichen, KSA 6, 393, 21 u. 394, 6 sowie DD Die Sonne sinkt, KSA 6, 397, 1), aber auch noch an späterer Stelle in FW (vgl. FW 309, 545, 25) begegnet, ist offenbar eine Analogiebildung zu der bereits im 19. Jahrhundert sprichwörtlichen Rede vom „siebenten Himmel“, die auf jüdisch-christliche und islamische Quellen zurückgeht (vgl. hierzu NK 6/2, S. 26). Im Hinblick auf den „Wanderer“ aus FW 309, 545, 26 ist insbesondere auf die mittelalterliche *Alberich-Vision* hinzuweisen, der zufolge Alberich alle sieben Himmel durchwandert hat, um im siebten Himmel den von Cherubim umstandenen Thron Gottes zu schauen (vgl. Winkler 1934/1935, 1445). Während das geflügelte Wort vom „siebenten Himmel“ vor diesem Hintergrund ein Gefühl höchsten, ekstatischen Glücks meint, bezeichnet N.s „siebente Einsamkeit“ hingegen eine zutiefst melancholische Erfahrung, eine „schauerliche Stille“, wie es in EH Za 5 heißt (KSA 6, 342, 11).

NL 1883, 16[64], KSA 10, 521, 27–522, 13 (vgl. KGW VII 4/1, 298) listet sieben verschiedene Einsamkeiten auf: „1. Die Einsamkeit in Scham und Schwäche und Schweigen vor einem großen Gedanken. / Wozu Wahrheit! / 2. Die Einsamkeit, der alle alten Trostgründe abhanden gekommen sind. / 3. Die Einsamkeit mit den Versuchungen. / 4. Die Einsamkeit ohne Freunde, ja mit dem Bewußtsein, die Freunde zu opfern. / 5. Die Einsamkeit der höchsten Verantwortlichkeit. / 6. Die Einsamkeit in der Ewigkeit, jenseits der Moral: der Schöpferische und die Güte. Es giebt keine Lösung als ein anderes Wesen zu schaffen, das nicht [n i c h t] so leidet wie wir. / Determinismus: ‚Ich bin für alles Kommende ein fatum!‘ – ist meine Antwort auf Determinismus! / 7. Die Einsamkeit des Kranken. Trostlied. Müdewerden, Stillwerden. Geheiligt durch Leiden.“ Zur Einsamkeit bei N. vgl. Stegmaier 2016a, zur ‚siebenten Einsamkeit‘ bes. ebd., 317 f.

527, 25 f. *ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt*] Stegmaier 2012b, 579 sieht hierin eine intertextuelle Reminiszenz an die erste Strophe von Longfellow's Gedicht *Excelsior*, wo es heißt: „through an Alpine village passed / A youth, who bore, 'mid snow and ice, / A banner with the strange device / Excelsior!“ (Longfellow 1842, 129)

527, 26 f. *es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr*] M III 6, 220: „es giebt keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand für dich“. Der „Vergelter“ ruft die Vorstellung von Gott als Richter auf; vgl. hierzu auch NK 489, 11–14 u. NK 533, 2.

527, 27–29 *es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird*] Vgl. die Ablehnung des Glaubens an eine göttlich gesteuerte persönliche Providenz in FW 277.

527, 28 *mehr*] In M III 6, 220 nachträglich eingefügt.

527, 29–528, 2 *deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden*] In M III 6, 220 steht: „du willst 'wirst' es fürderhin deinem Auge verwehren, auszurunden, zu Ende zu dichten, du willst das 'wirst Alles als das ewig' Unvollkommene auf deinen Rücken nehmen 'und' ohne den Wahn, daß du eine Göttin über den Fluß trägst“. Diese Variante ist gleichzeitig eine ‚Vorstufe‘ zu FW 107, 464, 19–22, wo es allerdings in der Wir-Form umgekehrt heißt: „Wir verwehren es unserm Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluss des Werdens tragen – dann meinen wir, eine Göttin zu tragen“. Erst im Korrekturbogen hat N. die Variante handschriftlich durch folgenden Text ersetzt: „deinem Herzen soll 'steht' keine Ruhestatt mehr offen stehen, wo es 'und' nicht mehr zu suchen 'giebt', sondern nur zu finden hat; dein Geist 'es' 'du' wehr's't s'd'ich nicht mehr gegen irgend eine[n] ewige Form letzten Frieden: er 'es' 'du' will's't den ewigen Krieg 'Wiederkehr von Kr und Fr.' und die s'D'eine einzige Lust ist die des Kriegers:“ (Cb, 204).

Der „ewige[] Krieg“ spielt auf Heraklit an; bereits in der nachgelassenen Frühschrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* von 1873 wird die Vorstellung von einem ewig andauernden Krieg als Hauptlehre Heraklits beschrieben: „Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort.“ (PHG 5, KSA 1, 825, 16–20) Die Ontologisierung des Krieges findet sich in einem Fragment Heraklits, auf

das sich N. häufiger bezieht. Dessen Anfang lautet: „Krieg ist aller Dinge Vater“ – „Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 53). Vgl. auch das folgende Heraklit-Fragment: „Man soll aber wissen, daß der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.“ – „εἰδέναι δὲ χρή τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεών“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 80). Siehe auch NK 348, 13 f.

528, 1f. *die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden*] In GoA V, 216 steht noch „Wiederkehr“ statt „Wiederkunft“. Die Wendungen „ewige Wiederkunft“ oder „ewige Wiederkehr“ lassen die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘ anklingen, als deren erste öffentliche ‚Mitteilung‘ gemeinhin FW 341 gilt, wenngleich noch ohne Verwendung dieser Formel selbst. Umgekehrt hat sich die Forschung nur selten für „die ewige Wiederkunft“ in FW 285 interessiert, obwohl die Formel hier schon vorkommt. Vgl. allerdings jüngst Loeb 2021, 87 f., der den Abschnitt unter dem Gesichtspunkt des von N. selbst in EH GT 3, KSA 6, 313, 7–12 markierten Heraklit-Hintergrundes des Ewige-Wiederkehr-Gedankens starkmacht und in dieser Hinsicht nicht nur auf FW 341 voraus-, sondern überdies auf die ‚ewige Wiederholung‘ des kosmischen „Spielwerk[s]“ (468, 13) in FW 109 zurückbezieht. Gegen die von Loeb 2021, 73 vertretene These, wonach es sich bei FW 285 zu Unrecht um „the least-known and least-discussed reference“ auf die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘ handelt, ließe sich freilich einwenden, dass an der vorliegenden Stelle ja nicht vom ‚Gleichen‘, sondern „von Krieg und Frieden“ die Rede ist. Zwar behauptet schon Picht 1988, 205, „daß es nicht möglich ist, die Identität der ewigen Wiederkunft von Krieg und Frieden und der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu bezweifeln.“ Warum dieser Zweifel aber „nicht möglich“ sein soll, behält er für sich.

528, 2f. *Mensch der Entsagung*] Offensichtlich unterscheidet sich der hier angesprochene „Mensch der Entsagung“ von dem herkömmlichen Typus des Entsagenden, der im Ersten Buch in FW 27 kritisch porträtiert wurde. Strebt dieser „nach einer höheren Welt“, für die er auf alles verzichtet, „was seinen Flug beschweren würde“ (400, 11–13), so entsagt das in FW 285 apostrophierte Du, wie gleich zu Textbeginn schon deutlich wird, gerade einem solchen Transzendenz-Streben.

528, 4f. *Es giebt einen See, der es sich eines Tages versagte*] In M III 6, 220 stand zuerst: „Es gab einen See, der sein Wasser lange Zeit“ (nach dem Komma korrigiert). „Es gab einen See“ steht noch im Korrekturbogen; hier rot markiert (vgl. Cb, 205).

528, 7–9 *Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann*] In M III 6, 220 heißt es noch

in der ersten Person Singular: „Vielleicht wird die Entsagung eben jene Kraft mir geben, mit der ich die Entsagung ertrage“.

528, 9–11 *vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.*] Die frühe Interpretation von Riehl 1901, 142 erblickt in diesem „Gleichnis“ eine „Anführung und Umschreibung des leitenden Gedankens der Feuerbachschen Anthropologie“. Vgl. hierzu auch NK FW Vorspiel 38. Den letzten Halbsatz von FW 285 kann man indes auch als Kontrafaktur zu Goethes Sturm-und-Drang-Gedicht *Mahomet's Gesang* (1772/73) lesen. Dort fließt der ‚Strom des Genies‘ schließlich in den göttlichen „Vater Ozean“ aus. Im Bild eines mächtigen Flusses, der im Gebirge entspringt und schließlich im Meer mündet, beschreibt die *Mahomet*-Hymne den Weg des die Menschen mitreißenden Propheten Mohammed zu Allah. Entsprechend heißt es in der letzten Strophe über den Fluss bzw. den Propheten: „Und so trägt er seine Brüder, / Seine Schätze, seine Kinder, / Dem erwartenden Erzeuger / Freudebrausend an das Herz.“ (Goethe 1853–1858, 2, 45) Dass die Menschen nach dem ‚Tod Gottes‘ „selber zu Göttern werden“ (481, 22) könnten oder müssten, zieht wiederum die Titelfigur des „tollen Menschen“ in FW 125 in Erwägung.

286.

Zwischenrede.] ‚Zwischenreden‘ kommen in N.s Texten nicht oft vor. Dennoch sind die wenigen Ausnahmen aufschlussreich: Unter derselben Überschrift bietet M 454 eine poetologisch-autoreferentielle Reflexion auf den Charakter dieses ‚Aphorismenbuchs‘, das „nicht zum Durchlesen und Vorlesen, sondern zum Aufschlagen“ und zu punktueller Unterwegs-Lektüre gedacht sei (KSA 3, 274, 26 f.). Ein Ende 1885 angefertigter Werkentwurf erhebt ‚Zwischenreden‘ allerdings sogar zum Titel: „Halkyonische Zwischenreden. / Zur Erholung von ‚Also sprach Zarathustra‘ / seinen Freunden geweiht / von / Friedrich Nietzsche“ (KGW IX 5, W I 8, 274, 8–16 = NL 1885/86, 2[4], KSA 12, 68, 5–10). Im 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch von FW präsentiert sich FW 379 als eine „Zwischenrede des Narren“, wobei auch hier der (fiktive) Autor, „der dies Buch geschrieben hat“ (631, 30), unter dieser signifikanten Selbstbezeichnung Auskunft über sein schriftstellerisches Tun erteilt.

FW 286 erweist sich ebenfalls als poetologischer Text, der sich über Produktions- und Wirkungsästhetik des eigenen Werks äußert; die darin entfalteten Gedanken erscheinen als „Hoffnungen“ (528, 13), die allerdings den Lesern aus ihren „eigenen Seelen“ (528, 15) bekannt sein müssen, um von ihnen verstanden werden zu können. Das sich artikulierende Autor-Ich beansprucht also nicht, diese „Hoffnungen“ bei seinen Rezipienten zu erwecken, sondern nur,

sie daran zu „erinnern“ (528, 16). Ausdrücklich grenzt es sich daher am Schluss von dem mythischen *poeta magus* „Orpheus“ ab (528, 19), der seit der Antike paradigmatisch für die magische Macht des dichterischen Wortes steht. Zu FW 286 vgl. auch Wolff 1956, 176 f., Mohr 1977, 55, Lampert 1986, 256, Picht 1988, 206 f., Strobel 2000, 57, Stegmaier 2012b, 458 und Reschke 2016c, 175 f.

528, 13–16 *Hier sind Hoffnungen; was werdet ihr aber von ihnen sehen und hören, wenn ihr nicht in euren eigenen Seelen Glanz und Gluth und Morgenröthen erlebt habt?*] Der deiktische Sprechgestus, der sich auf das ‚Hiersein‘ der „Hoffnungen“ bezieht, legt eine Lesart nahe, die diese als die in FW enthaltenen Gedanken identifizierbar macht (auch wenn das reichlich pauschal bleibt und nicht weiter präzisiert wird, in welcher Hinsicht es sich um „Hoffnungen“ handelt). Die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 194 legt die Vermutung nahe, dass N. die – nachträglich mit Bleistift über dem Text hinzugefügte – Formulierung „Hier sind Hoffnungen“ zunächst als Titel für den Abschnitt vorgesehen haben könnte. Statt „von ihnen“ heißt es hier noch: „von alledem“, so auch in der ‚Vorstufe‘ in M III 4, 198 f., wo die „Hoffnungen“ ganz fehlen. Ein früher entstandenes Notat aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Dies Alles ist für solche gesagt, die in ihrer eigenen Seele etwas Glanz und Gluth und Morgenröthe haben.“ (N V 7, 158) Die in den späteren Fassungen direkt angesprochenen „ihr“ lassen entsprechend an die Leser des vorliegenden Werks denken. Pestalozzi 1970, 116 vermutet im vorliegenden Passus eine versteckte Anspielung an die Verse aus Goethes Gedicht *Dämmerung senkt sich von oben*: „Nun am östlichen Bereiche / Ahn’ ich Mondenglanz und Gluth“ (Goethe 1853–1858, 2, 314).

528, 15 *Morgenröthen*] Zum Titelwort der FW-‚Vorgängerschrift‘ M vgl. NK 3/1, S. 65–67. Zur metaphorischen Verwendung des Ausdrucks vor N. vgl. das zweite Kapitel der von ihm mehrfach erwähnten *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* von Friedrich von Hellwald, das die Überschrift trägt: „Die Morgenröthe der Cultur“ (Hellwald 1875, 19–37).

528, 16–19 *Steine bewegen, Thiere zu Menschen machen – wollt ihr das von mir? Ach, wenn ihr noch Steine und Thiere seid, so sucht euch erst euren Orpheus!*] Die beseelende, vermenschlichende Wirkung auf Steine und Tiere gehört zu den zentralen Fähigkeiten des mythischen Sängers Orpheus, vgl. Meyer 1874–1884, 12, 379: „Die Macht seines Gesangs zur siebensaitigen Leier war so gewaltig, daß er selbst Bäume und Felsen bewegte und die wildesten Tiere zähmte.“ Schon bei Vergil (*Georgica* IV, V. 510) und Ovid (*Metamorphosen* XI, V. 1 f.) ist dieses Motiv präsent. Die Pointe des Vergleichs in FW 286 besteht freilich darin, dass das sprechende Autor-Ich in dieser Hinsicht kein ‚neuer Orpheus‘ sein will, sondern bereits das ‚Menschsein‘ (im – mit den eingangs genannten „Hoffnungen“ verknüpften – emphatischen Sinn) seiner Leser vo-

raussetzt. Das ist auch und gerade insofern bemerkenswert, als andere Autoren vor und nach N. den mit magischer Verwandlungskraft ausgestatteten Ur-Dichter Orpheus in poetisch-poetologischen Selbstverständigungstexten immer wieder als Identifikationsfigur aufrufen, am prominentesten in der literarischen Moderne wohl Rilke mit seinen 1922 entstandenen *Sonetten an Orpheus* (vgl. hierzu Schmidt 2003; zu Orpheus bei N. und Rilke siehe Riedel 2002, zu FW 287 ebd., 41). Als einen ‚entsagenden Orpheus‘ charakterisiert Por 1997, 14 das Ich im vorliegenden Text. Bereits in FW 87, 445, 20 wurde Orpheus erwähnt, und zwar in Bezug auf einen an Wagner erinnernden „Musiker“ (445, 3); hierzu Ure 2019, 95, Anm. 17.

528, 18 f. *sucht euch erst euren Orpheus!*] In M III 4, 199 korrigiert aus: „geht ‘erst’ zu Orpheus!“

528, 19 *Orpheus!*] In Cb, 205 korrigiert aus: „Orpheus.“

287.

Lust an der Blindheit.] Der Beginn eines Nachlass-Notats aus dem Herbst 1881 ist zwar noch nicht als wörtliche Rede des ‚Wanderers an seinen Schatten‘ formuliert und spart dementsprechend die beiden Akteure aus, die eine deutliche Reminiszenz an die Rahmendialoge von MA II WS bilden (vgl. zu diesem intertextuellen Bezug schon Flemming 1914, 89). Der Entwurf gleicht der Druckfassung aber sonst nahezu wörtlich: „Meine Gedanken sollen mir anzeigen, wo ich stehe, aber sie sollen nicht mir verrathen, wohin ich gehe – ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft und will nicht an der Ungeduld und dem Vorwegnehmen verheißener Dinge zu Grunde gehen.“ (NL 1881, 12[178], KSA 9, 606, 8–12; daran schließt unmittelbar eine Prosa-Vorarbeit zu FW Vorspiel 44 an; vgl. die Handschrift in N V 7, 77.) „Wanderer“ und „Schatten“ (528, 22) fehlen auch noch in der titellosen ‚Reinschrift‘ des Textes (vgl. M III 6, 224).

Campioni 2010b, 29 weist auf den sachlichen Zusammenhang mit den Nachlass-Notaten NL 1881, 12[170]–12[176], KSA 9, 605 f. hin, die auf eine Auseinandersetzung N.s mit Helvétius zurückgehen, dessen Schrift *De l’Esprit* N. in der deutschen Übersetzung *Discurs über den Geist des Menschen* von J. G. Forkert (1760) besaß und – falls das in NPB 284 f. angeführte Exemplar tatsächlich das seinige gewesen ist – mit Lesespuren versah (zu Helvétius vgl. FW 94). Bei den genannten Nachlass-Notaten aus dem Herbst 1881 handelt es sich um kurze Exzerpte und Zitate daraus (12[174] fließt in FW 14 ein, vgl. NK 387, 28–34). Der mit FW 287 thematisch eng verwandte Nachlasstext NL 1881, 12[176] ist als

kurze dialogische Erzählung verfasst und lautet: „Von wem hast du das Alles gelernt, fragte Saadi einen weisen Mann. ‚Von dem Blinden, der den Fuß nicht eher in die Höhe hebt, als bis er zuvor den Boden, auf den er treten soll, mit dem Stocke untersucht hat‘“ (KSA 9, 606; Handschrift in N V 7, 80). Hierbei handelt es sich, wie Campioni 2009a nachgewiesen hat, um ein modifiziertes Zitat aus der oben genannten deutschen Helvétius-Ausgabe. In dieser Vorlage lautet die Stelle: „Als ich einmal einen Philosophen fragete, saget der Poet Saadi, und ihm anlag, mir zu sagen, von wem er so viel gelernt hätte? so gab er mir zur Antwort: von den Blinden, welche ihren Fuß nicht eher in die Höhe heben, bis sie zuvor mit ihrem Stocke den Boden untersucht haben, auf den sie solchen setzen wollen.“ (Helvétius 1760, 624) Vgl. zu FW 287 auch Roth-Bodmer 1975, 104, Krüger 1988, 127, May 1999, 192, Günzel 2001, 232, Messina 2009, 206 und Stegmaier 2012b, 571.

288.

Hohe Stimmungen.] Hierzu existieren mindestens drei ‚Vorstufen‘, die zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstanden sind. Die wohl älteste bedient sich noch nicht der für die späteren Versionen charakteristischen Treppenmetapher, um stattdessen einen physiologischen Aspekt ins Spiel zu bringen: „Ich lerne immer mehr: das Unterscheidende zwischen den M[enschen] ist, wie lange sie eine hohe Stimmung bei sich erhalten können. Manche kaum eine Stunde, und bei Einigen möchte man zweifeln, ob sie hoher Stimmungen fähig sind. Es ist etwas Physiologisches daran.“ (M III 1, 148) Die zweite ‚Vorstufe‘ nähert sich bereits der Bildlichkeit der Druckfassung: „Die besseren M[enschen] glauben an die hohe Stimmung nur als Sache von kurzen Augenblicken und Viertelstunden. An die Dauer eines hohen Gefühls zu glauben ist beinahe schon Beweis, daß man dies kennt. Aber gar ein Mensch eines solchen Gefühls sein – das ist noch immer ein Traum, doch etwas Mögliches Es gehört unter anderem sehr viel Geist dazu, um unaufhörlich neue Gegenstände zu haben, denen man seine Höhe fühlen lassen kann, also etwas Niedriges als niedrig zu empfinden und fortwährend wie auf Treppen zu steigen.“ (N V 7, 183).

Die dritte ‚Vorstufe‘ kommt der Druckfassung noch näher: „Mir scheint es, daß die besseren Menschen an die hohe Stimmung nur als an die Sache von Augenblicken, höchstens Viertelstunden glauben: an die zeitliche Dauer eines großen Gefühls zu glauben ist beinahe schon Beweis, daß man dies aus eigener Erfahrung kennt. Aber gar der Mensch eines solchen Gefühls sein, die Verkörperung einer hohen Seele – das ist immer noch ein Traum, doch wie ich hoffe ein vorwegnehmender Traum, der das erräth, was dem Menschen möglich ist.

Es muß da sehr viel zusammenkommen, sehr viel Geist ist dazu nöthig, schon um unaufhörlich neue Gegenstände um sich oder in seinen Gedanken zu haben, an denen man das Gefühl seiner Höhe auslassen kann, sei es daß man ihre Niedrigkeit spüren macht, sei es daß man sie zu sich emporträgt. Ein fortwährendes wie-auf-Treppen-steigen – oder wie-auf-Wolken-ruhen ist für eine solche Seele der gewöhnliche Zustand, die Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief.“ (M III 5, 56) Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 288, die noch Korrekturen enthält, findet sich in M III 6, 128 f. und M III 6, 126.

Während N. laut Happ 1984, 15 in FW 288 die Erfahrung einer „auf das Sein selbst“ bezogenen „unio mystica“ gestaltet hat, bringt Bolland 1996, 182 die ‚hohen Stimmungen‘, von denen hier die Rede ist, mit einer Reisebeschreibung in Verbindung, die N. seiner Mutter bereits zehn Jahre vor der Erstveröffentlichung von FW am 1. Oktober 1872 aus Splügen in den Schweizer Alpen geschickt hatte (KSB 4/KGB II 3, Nr. 257, S. 52–56, Z. 1–145). „[E]ine Art von Verabsolutierung des Augenblicks, die der selbstbezogenen Reflexion entspricht“, entdeckt Just 1998, 106 im vorliegenden Abschnitt, den wiederum Strobel 2000, 57 f. als Reflexion über ‚seelisch gefärbte‘ „Leidenschaften“ bzw. über „die Bewegtheit und Spannung der Leidenschaften“ liest und mit FW 286 eingeführt. Man könnte die „fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief“ (529, 12), die am Schluss von FW 288 den visionierten „zukünftigen Seelen“ (529, 9) vermutlich zugeschrieben wird, aber auch mit dem ausschließlich „immer höher steigen[den]“ (528, 10) Menschen ohne göttlichen Ausfluss kontrastieren, wie ihn FW 285 als Ideal aufscheinen ließ. Vgl. ferner Owen 1995, 106 und Young 2003, 92, die den „Mensch[en] Eines hohen Gefühls“ (529, 1 f.) aus FW 288 mit dem „Overman“ identifizieren.

529, 13 f. *ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen*] Die Treppenmetapher findet sich bereits in folgendem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von FW: „Das Glück, breite und langsame Treppe“ (NL 1881, 12[106], KSA 9, 595, 14). Möglicherweise hat der Schluss von FW 288 Stefan George zu den gegen Ende seines Gedichts *Entrückung* (1907) stehenden Versen inspiriert, die freilich nicht unbedingt zu seinen gelungensten zu zählen sind: „Der boden schüttert weiss und weich wie molke .. / Ich steige über schluchten ungeheuer · / Ich fühle wie ich über letzter wolke // In einem Meer kristallinen glanzes schwimme –“ (George o. J. [1931], 123).

289.

Auf die Schiffe!] Titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 238 f. Die spätere Titelformulierung begegnet hier aber schon

im Schlusssatz: „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ (Vgl. M III 6, 238 und in der Druckfassung 530, 6.) Enthalten ist dieser Aufruf ähnlich bereits in einer kurzen ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 (vgl. N V 7, 81: „Auf das Schiff, ihr Philosophen!“). Zu der hiermit evozierten nautischen bzw. maritimen Metaphorik sowie ihrer Bedeutung für FW vgl. die Übersicht in NK FW 124. Der Metaphernkomplex begegnet auch schon im ‚Vorgängerwerk‘ M; siehe M 314 (die Denker als Bewohner kleiner Inseln inmitten des „Ozeans des Werdens“, KSA 3, 227, 3) und M 575 (Bild der transozeanischen Luftschiffahrt, KSA 3, 331). Ähnlich dem Titel-Imperativ von FW 289 empfahl schon FW 283: „Schickt Eure Schiffe in unerforschte Meere“ (526, 32). Aber auch der spätere N. greift in mehreren zur Neuausgabe von 1887 hinzugekommenen Texten das Motiv der abenteuerlichen, entdeckungsfreudigen Seereise variierend wieder auf: so in FW Vorrede 1 („das Frohlocken [...] des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls [...] von wieder offenen Meeren“, 346, 2–6), FW 343 („endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, [...] vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘“, 574, 21–24), in FW 382 („wir Argonauten des Ideals“, 636, 15) und in dem ‚Kolumbus-Gedicht‘ FW Anhang Nach neuen Meeren.

Im vorliegenden Abschnitt kommt die Metapher der Seefahrt bzw. Entdeckungsreise allerdings nur am Ende zum Tragen, so dass sich der Titel erst im Verlauf der Lektüre erklärt. Seinen Ausgang nimmt der Text von der Vorstellung einer das einzelne Individuum hinsichtlich seiner je eigenen Lebens- und Denkweise im Ganzen rechtfertigenden philosophischen Betrachtung, die dasselbe in dem Maße „freigiebig an Glück und Wohlwollen macht, wie sie unaufhörlich das Böse zum Guten umschafft“ (529, 21 f.). Anschließend erhebt das sprechende Wir die Forderung nach einer ebensolchen Philosophie, durch welche „[a]uch der Böse, auch der Unglückliche, auch der Ausnahme-Mensch“ (529, 26 f.) vollkommen gerechtfertigt erscheine, anstatt bemitleidet oder als Sünder betrachtet zu werden. Im dritten Schritt wird diese Forderung schließlich in das Bild der philosophischen Entdeckungsreise übersetzt: In See gestochen werden soll, um die Daseinsberechtigung von Bewohnern entlegener Gegenden der „moralische[n] Erde“ (530, 3) zu erfahren – also, anders als es in der historischen Realität der europäischen Expansion im Umgang mit den ‚entdeckten‘ Menschen gängige Praxis war, gerade nicht, um sie zu kolonialisieren, sondern um ihre (moralische) Andersheit anzuerkennen und gelten zu lassen.

Zur Deutung von FW 289 vgl. Benoit 2010, 384–389, der die „neue Gerechtigkeit“ (530, 1), die am Ende des Abschnitts gefordert wird, auf die Kontemplationsthematik in FW 301 bezieht. Laut Wotling 2015, 115 entwickelt der vorliegende Text eine neue Aufgabe für die Philosophie, die darin bestehen soll, die natürliche Formenvielfalt des menschlichen Daseins „durch Befreiung von Kritik und schlechtem Gewissen“ zum „Aufblühen“ zu bringen. D'Iorio

2019, 144 betont für den Hintergrund von FW 289 die Bedeutung der Seefahrerstadt Genua, die der alsbald folgende Abschnitt FW 291 dann eigens und ausdrücklich thematisiert. Als Eroberungsprogramm liest Saarinen 2019, 178 den hier zu kommentierenden Abschnitt, in dem es darum gehe, „to set the sail for a realm that is one’s own“.

529, 16–20 *Erwägt man, wie auf jeden Einzelnen eine philosophische Gesamt-Rechtfertigung seiner Art, zu leben und zu denken, wirkt – nämlich gleich einer wärmenden, segnenden, befruchtenden, eigens ihm leuchten Sonne*] Der Beginn des Konditionalsatzes irritiert bei genauerer Lektüre, insofern er nach dem Gedankenstrich ein vermeintliches Faktum präsentiert, so als wäre die Wirkung einer solchen „Gesamt-Rechtfertigung“ schon allenthalben zu beobachten, obwohl sie doch im Fortgang gerade erst für die Zukunft gefordert wird. Beispiele oder Konkretisierungen bleibt die Sprechinstanz jedenfalls schuldig, indem sie auf diese Weise die moralische Sonnenmetapher, die schon in FW 7 benutzt wurde – allerdings in historisch-geographischer Allgemeinheit („wesshalb leuchtet hier diese Sonne eines moralischen Grundurtheils und Hauptwerthmessers – und dort jene?“, 379, 25–27) –, auf das einzelne Individuum überträgt. Ure 2019, 160 macht insbesondere zwei „new suns“ dingfest: „Nietzsche’s famous ideas of ‚*amor fati*‘ and eternal recurrence“.

529, 29 *Nicht Mitleiden mit ihnen thut noth!*] Zum Mitleid vgl. NK FW 271 u. FW 338. Die Formel „thut noth“, die in der positiven Gegenaussage „Sondern eine neue Gerechtigkeit thut noth!“ (530, 1 f.) wiederholt wird, verweist auf die biblische Wendung „Eins ist Noth“ (530, 8), die den Titel des thematisch verwandten folgenden Abschnitts bildet.

530, 1 *Sondern*] Im Korrekturbogen verändert aus: „sondern“ (Cb, 207).

530, 2 f. *Auch die moralische Erde ist rund!*] Mit dieser metaphorischen Feststellung wird das titelgebende Seefahrer- und Entdeckermotiv eingeleitet, das den Abschnitt beschließt. Im Kontext von N.s Begeisterung für Kolumbus, die sich auch und gerade in FW niederschlägt (vgl. NK 532, 2–4), ist dabei an dessen – unwillentliche und unwissentliche – Entdeckung Amerikas zu denken. In der deutschen Übersetzung der Kolumbus-Biographie des N. bekannten amerikanischen Schriftstellers Washington Irving (1783–1859) heißt es über den aus Genua stammenden Seefahrer: „Von dem Grundsatz ausgehend, daß die Erde eine feste Kugel sei, welche rund um von Osten nach Westen umfahren werden könne, glaubte er mit Grund annehmen zu dürfen, daß Asien, oder wie er es immer nennt, Indien sich viel weiter nach Osten hin ausdehne, als es bisher von Reisenden besucht worden sei, eine Seereise nach Westen unternommen folglich, in nicht zu weiter Entfernung zu den östlichen Küsten von Asien führen müsse.“ (Irving 1829, 13)

530, 3f. *Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden!*] Mit den „Antipoden“ der ‚runden‘ moralischen Erde sind offensichtlich die zuvor genannten Typen gemeint: „der Böse“, „der Unglückliche“ und „der Ausnahme-Mensch“ (529, 26 f.). Dazu passen die Bedeutungen, die Petri 1861, 63 zu „**Antipode**“ auflistet: nicht nur „der Gegenfüßler, Gegenwohner (auf der Erdkugel)“, sondern auch der „Gegner, Widersacher“. In N.s Spätwerk dient das Substantiv „Antipoden“ in diesem Sinne der Charakterisierung des eigenen Verhältnisses zu Richard Wagner. Vgl. NW Vorwort, KSA 6, 415, 6 f.: „wir sind Antipoden“; hierzu NK 6/2, S. 714 f.

530, 5f. *Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!*] Vor N. hat prominent bereits Kant die Metapher der entdeckenden Seefahrt genutzt, um die Aufgabe der Philosophie zu verbildlichen – freilich mit signifikanten Differenzen. Die entsprechende Stelle wurde in der Forschung schon wiederholt mit anderen Texten N.s in Zusammenhang gebracht (vgl. NK 480, 9–16), weist aber besonders eindruckliche kontrastive Korrespondenzen mit dem hier zu kommentierenden Passus auf. Kant verwendet die Metaphorik in der *Kritik der reinen Vernunft*, um sein Unternehmen einer Grenzbestimmung der Vernunft in zeitgenössischer Aktualität – sein Zeitalter ist das der großen Weltumsegelungen Cooks und Bougainvilles – zu veranschaulichen. Zu Beginn des Dritten Hauptstücks der „Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft“, das überschrieben ist „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“, schlüpft der Autor in die Rolle eines Entdeckungsreisenden, der seinen lesenden Reisegefährten folgenden Rück- und Vorblick gibt: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten,

zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können.“ (AA III, 202)

Offenbar glaubt Kants Seefahrer-Wir im Gegensatz zur Sprechinstanz in FW 289 nicht an eine jenseits des Ozeans neu zu entdeckende Welt, sondern lediglich an das verstandesmäßige „Land der Wahrheit“, so dass die bevorstehende Seereise auf dem spekulativen „Oceane [...] des Scheins“ von vornherein lediglich dem Beweisziel dient, dass es dort außer Nebelbänken und Eisschollen nichts gibt. Obwohl Kant hier die theoretische Philosophie vor Augen hat, ließe sich der Metaphernkomplex auch auf die praktische Philosophie übertragen: Eine noch der Entdeckung harrende ‚neue Welt‘ der Moral – und gar eine Pluralität solcher Welten –, auf deren Suche sich die am Ende von FW 289 apostrophierten „Philosophen“ begeben sollen, würde Kant jedenfalls ebenso entschieden in Zweifel ziehen, da das von ihm aufgestellte Sittengesetz universale Geltung für alle Menschen beansprucht.

290.

Eins ist Noth.] Die Überschrift, deren Wortlaut im Text erneut aufgegriffen wird (vgl. 531, 9), zitiert Lukas 10, 41 f.: „Jesus aber antwortete, und sprach zu ihr: Martha, Martha, du hast viele Sorge und Mühe; / EINS aber ist noth. Maria hat das gute Theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 85) Das Bibel-Zitat findet sich bei N. häufiger; vgl. NK KSA 6, 217, 17.

Die titellose ‚Reinschrift‘ des Abschnitts weist noch Korrekturen und Textvarianten auf (vgl. M III 6, 250 und M III 6, 248). Das Notizbuch N V 4 (Herbst 1880) enthält ferner zwei ausführliche ‚Vorstufen‘ zu diesem Abschnitt. Die eine lautet: „Die Unfähigkeit sich zu beherrschen möchte sich als freie Natur drapieren. Ebenso auch der Überdruß an allzuviel Künstlichkeit und Gehaltenheit der Personen: wie bei Pope. Starke Naturen suchen sich zu stilisiren u. haben Freude am Analogen (in den Künsten, in ihren Gärten) Die tiefe Leidenschaft des Wollens erleichtert sich beim Anblick der stilisirten Natur: die schöne Gebundenheit u. Vollendung im Zwange ist ihr Ideal. Selbst noch die schlechten Stile üben diese Kraft. Die schwachen, ihrer selber unmächtigen N[aturen] finden in der Gebundenheit des Stils einen bitterbösen Zwang, sie fühlen daß wenn sie ihn sich auferlegen würden, sie gemein würden: sie werden sklavisch, wenn sie dienen.“ (N V 4, 71)

In der anderen ‚Vorstufe‘ (deren Anfang auch für FW 17 relevant ist; vgl. NK 389, 11–13) heißt es: „Die Anlage vom Charaktere: genau übersehen, was die Natur bietet und es dann neu motiviren, im Sinne der Gesamtanlage

(Scheinmotive, wie die Armut des Wassers durch Quellgötter usw. erklärt werden kann) Seine Schwächen und Stärken kennen, aber sie dann in einen künstler[ischen] Plan bringen, wo selbst die Schwäche entzückt. Es handelt sich nicht darum, Individuen überhaupt zu bilden: obschon das freilich das Fundamentale ist! Sondern – Auch einen bösen Hang kann man benutzen, es giebt Idealisirungen. Wohlverstanden: es handelt sich nicht um ein Ausdeuten des Thatbestands, sondern um ein Ausbilden, Abnehmen und Hinzuthun: eine große Masse zweiter Natur ist hinzuzufügen, u. eine andere M[asse] erster Natur abzutragen. Das Häßliche zu beseitigen oder nöthigenfalls ins Erhabene umzubilden: das Vage, der Formung Widerstrebende ist für Fernsichten aufzusparen und gleichsam weit hinaus zu winken. Ein schlechter Geschmack in diesen Dingen ist besser als gar keiner: denn alle die, welche an sich mit Widerwillen denken, sind sehr zu beklagen, u. lassen es die Andern büßen. Ich zweifle nicht, daß alle M[enschen], denen es in sich nicht wohl wird, in einer permanenten Rachestimmung sind“ (N V 4, 72).

Zur Interpretation von FW 290 vgl. Angier 2006, 18, der vom „perhaps most famous[]“ Text N.s zum Thema „self-fashioning“ spricht, was Brock 2015, 162 f., Anm. 246, auf Deutsch als „Selbstgestaltung“ bezeichnet, die zu persönlichem „Glück“ führen soll. Auf die „Selbstgestaltung“ in FW 290, die gleich zu Beginn des Textes als ‚nottuende‘ Selbststilisierung (vgl. NK 530, 8) erscheint, heben auch mehrere Beiträge in dem Kompendium zur *Lebenskunst* von Gödde/Loukidelis/Zirfas 2016 ab, gelangen dabei freilich zu unterschiedlichen Einschätzungen: Während nach Müller 2016, 117 darunter „primär eine künstlerische Selbstgestaltung“ zu verstehen sei, in der Bruder-Bezzel 2016, 51 wiederum Anklänge an das vernimmt, „was Foucault die Ästhetik der Existenz nennt“, weisen Gödde/Zirfas in ihrer Einleitung darauf hin, dass diese ‚ästhetische Selbstgestaltung‘ „weniger auf die ostentative Seite einer Ästhetisierung des Lebens, sondern vielmehr auf das artistische Ausschöpfen der eigenen Lebensmöglichkeiten und die Integration selbst noch der negativen Seiten des Lebens“ zu beziehen sei (Gödde/Zirfas 2016, 21). Durchaus kritisch steht wiederum Tongeren 2016b, 119 der „Selbstgestaltung“ in FW 290 gegenüber, deren betonte „Aktivität“ ihm als eine einseitige „Verzerrung“ erscheint. Zur ‚lebenskünstlerischen‘ Interpretation des Abschnitts vgl. auch schon Schmid 2014, 199–207. Siehe ferner Jenkins 2018, 51 und Zamosc 2018, 169 f., die in Bezug auf das Programm der Selbstformierung Parallelen zwischen FW 290 und FW 335 ziehen.

530, 8 *Seinem Charakter „Stil geben“* –] M III 6, 250: „Seinen Charakter ‚stilisieren‘“.

530, 11 *ein Jedes*] In M III 6, 250 korrigiert aus: „Alles“.

530, 20 f. *Zuletzt, wenn das Werk vollendet ist, offenbart sich, wie es der Zwang des selben Geschmacks war*] In M III 6, 250 korrigiert aus: „Es ist der Zwang des selben Geschmacks“.

530, 22 *und bildete*] Nachträglich in M III 6, 248 eingefügt.

530, 24–26 *Es werden die starken, herrschsüchtigen Naturen sein, welche in einem solchen Zwange*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Es sind die starken Naturen, welche in einem solchen Selbstzwange“. Vgl. bereits die „mächtige[n] und herrschsüchtige[n] Naturen“ (494, 5 f.), die im Dritten Buch in FW 149 auf den Gebieten der Religion, der Kunst und Erkenntnis angesiedelt wurden, deren Wirkungsmacht jedoch in ‚barbarischen‘, nicht-individualisierten Zeiten deutlich größer sei als auf höheren Kulturstufen, auf denen sich die Menschen nicht beherrschen lassen wollen. Als „Apotheose der Macht“ liest Kaufmann 1982, 293 den vorliegenden Passus, insofern es darin nicht um Macht über andere, sondern in erster Linie um *Selbstbeherrschung*, um einen „Asketismus der Mächtigsten“ gehe, die ihre „Triebe sublimieren“.

530, 27–531, 1 *die Leidenschaft ihres gewaltigen Wollens erleichtert sich beim Anblick aller stilisierten Natur, aller besiegt und dienenden Natur; auch wenn sie Paläste zu bauen und Gärten anzulegen haben, widerstrebt es ihnen, die Natur frei zu geben. – Umgekehrt sind es die schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere, welche die Gebundenheit des Stils hassen*] Als Quelle für den vorliegenden Passus macht Buddensieg 2002, 40 eine Stelle aus dem Kapitel „Villen und Gärten“ in Jacob Burckhardts *Cicerone* geltend, wo es über die „Prachtgärten“ (Burckhardt 1869a, 1, 398) der italienischen Renaissance heißt, für die Beispiele aus Genua und Florenz dienen: „Das Ganze [sc. der italienischen Gartenbaukunst] hat nun einen Zweck, welcher demjenigen des sog. englischen Gartens geradezu entgegengesetzt ist. Es will nicht die freie Natur mit ihren Zufälligkeiten künstlich nachahmen, sondern die Natur den Gesetzen der Kunst dienstbar machen. [...] Der Italiener theilt und versteht die elegische Natursentimentalität gar nicht, wovon diess [sc. die englischen Gartengestaltungen] die Aeusserungen sind oder sein sollen. Das Wesentliche des italienischen Gartens ist vor Allem die grosse, übersichtliche, symmetrische Abtheilung in Räume mit bestimmtem Charakter.“ (Ebd., 399) Auch den für FW 290 zentralen Begriff des Stilisierens verwendet Burckhardt an dieser Stelle, wenn er davon spricht, dass „Thäler und Niederungen stylisirt“ (ebd.) werden.

Ein berühmter fiktiver Verehrer des ‚freigegebenen‘ englischen Gartens dagegen, auf den auch die ‚wild gestaltete‘ Natur in 531, 6–8 anspielt, ist der Protagonist aus Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers*. Am Ende des ersten Briefs an seinen Freund Wilhelm vom 4. Mai 1771 berichtet Werther über „einen Garten auf einem der Hügel [...], die mit der schönsten Mannigfal-

tigkeit der Natur sich kreuzen, und die lieblichsten Thäler bilden. Der Garten ist einfach, und man fühlt gleich bey dem Eintritte, daß nicht ein wissenschaftlicher Gärtner, sondern ein fühlendes Herz den Plan bezeichnet, das sein selbst hier genießen wollte.“ (Goethe 1774, 1, 8) Die literarische Figur Werther erweist sich denn auch geradezu beispielhaft als einer jener „schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere“, von denen in FW 290 die Rede ist. Entscheidend für den vorliegenden Textzusammenhang ist aber, dass ungeachtet der größeren Sympathie, die die Sprechinstanz für die Naturunterwerfung der „starken, herrschsüchtigen Naturen“ (530, 25) hegen mag, dennoch die Vorliebe der „schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere“ für die freie, ungebundene Natur nicht etwa kritisiert wird. Im Gegenteil heißt es wenige Zeilen später ganz eindeutig: „sie thun wohl daran, weil sie nur so sich selber wohlthun!“ (531, 8f.) Aufgrund der abschließend formulierten ästhetisch-anthropologischen These von der notwendigen Selbstzufriedenheit des Menschen gesteht die Sprechinstanz den schwachen Menschen ihr ‚freies‘ Selbst- und Naturverhältnis durchaus zu. Ein konkretes Beispiel für das Gegenteil, für die Unterwerfung der Natur durch „starke[]“ Menschen, liefert der unmittelbar folgende Abschnitt FW 291 mit seiner Reflexion auf die Bewohner Genuas. Zu dieser thematischen Verflechtung vgl. schon Schoeck 1948, 18 und – im Rahmen eines Abgleichs zwischen Goethe und N. – Memmolo 2001, 51.

530, 29f. *aller besieigten und dienenden Natur;*] Nachträglich in M III 6, 248 eingefügt.

531, 1 *Charaktere*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Naturen“.

531, 1 *hassen*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 208.

531, 2f. *wenn ihnen dieser bitterböse Zwang auferlegt würde*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „wenn sie diesen bitterbösen Zwang sich auferlegen würden“.

531, 4 *sie hassen das Dienen*] Fehlt in M III 6, 248.

531, 5 *Geister – es können Geister ersten Ranges sein –*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Menschen“.

531, 8f. *zu gestalten oder auszudeuten: und sie thun wohl daran, weil sie nur so sich selber wohlthun*] M III 6, 248: „auszudeuten: und sie thun wohl daran“.

531, 9–12 *Denn Eins ist Noth: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich erreiche – sei es nun durch diese oder jene Dichtung und Kunst: nur dann erst ist der Mensch überhaupt erträglich anzusehen!*] Schon gleich der erste Satz von FW 290 enthielt eine Antwort auf die vom Titel noch offengelassene Frage, was denn das nötige Eine sei – nämlich die ästhetische Stilisierung des eigenen

Charakters (vgl. 530, 8 f.). Gegen Ende des Textes wird nun die anzustrebende Auswirkung jener Selbstmodellierung auf das menschliche Selbstverhältnis verdeutlicht. Die dabei in Aussicht gestellte „Zufriedenheit mit sich“, die schließlich aus der Außenperspektive mit einer Verschönerung des Menschen einhergeht, erinnert an den in FW 284 geschilderten „Glauben an sich“ (527, 9), der nach dortigen Maßstäben jedoch nur selten vorkomme und noch seltener gerechtfertigt sei.

531, 9 *ist Noth*] M III 6, 248: „thut Noth“.

531, 12 f. *Wer mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Wer an sich mit Widerwillen denkt, ist in einer permanenten Rachestimmung“.

531, 12–17 *Wer mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen: wir Anderen werden seine Opfer sein, und sei es auch nur darin, dass wir immer seinen hässlichen Anblick zu ertragen haben. Denn der Anblick des Hässlichen macht schlecht und düster.*] Vor diesem Hintergrund ließe sich der im Dritten Buch in FW 130 betrachtete „christliche Entschluss, die Welt hässlich und schlecht zu finden“ (485, 2 f.), als Entschluss von mit sich selbst unzufriedenen, rachsüchtigen Menschen deuten.

531, 15 *zu ertragen*] Fehlt in M III 6, 248.

291.

Genua.] Mit diesem Text setzt N. der Hauptstadt Liguriens, die er im Herbst 1876 zum ersten Mal besuchte und in der er sich auch während der Entstehungszeit der Erstausgabe sowie der Vorbereitung der Neuausgabe von FW aufhielt, ein eigenwilliges literarisches Denkmal. Bereits in FW 281 war „die Bucht von Genua“ bis hin zum „Gebirge bei Porto fino“ genannt worden (525, 17 f.), allerdings nur als landschaftliches Vergleichsbild für Werke von Künstlern und Denkern. Nunmehr rücken Genua und vor allem seine (früheren) Bewohner selbst ins thematische Zentrum (zum Zusammenhang beider Abschnitte vgl. schon Schneider 1951, 206 f.).

Ausgehend von der Architektur der Stadt reflektiert das sprechende Ich in FW 291 auf den angeblichen Lokalcharakter der Menschen, die sie erbaut haben, wobei ein anthropogeographischer Nord-Süd-Gegensatz (vgl. auch FW 77, FW 105, FW 350 u. FW 358) zum Tragen kommt: Während die gesetzmäßige Bauweise nördlicher Städte von der Unterordnungs- und Anpassungswilligkeit

ihrer Einwohner zeugten, deute die prächtige, individualistische Architektur Genuas auf selbst-, besitz- und neuerungssüchtige Menschen hin, die in einem permanenten Konkurrenzverhältnis zueinander standen. Auffällig erscheint, dass in der ersten Hälfte des Abschnitts noch Vergangenheitsformen dominieren und die Beschreibung der Genuesen erst nach dem Vergleich mit der Architektur und Menschennatur des Nordens ganz ins vergegenwärtigende Präsens übergeht. Die im ersten Teil des Textes geschilderte Vergangenheit Genuas bleibt weitgehend unbestimmt; allenfalls Anspielungen wie die auf den wohl berühmtesten Sohn der Stadt, Christoph Kolumbus, bzw. auf dessen ‚Entdeckung‘ Amerikas (vgl. 532, 2–4) lassen konkrete Zeiträume assoziieren – in diesem Fall die Epoche um 1500 (auch wenn Kolumbus’ ‚Entdeckungsreisen‘ nicht im Auftrag seiner Heimatstadt, sondern der kastilischen Krone stattfanden). Explizit ist jedoch die Rede von mehreren „vergangenen Geschlechtern“ (531, 22), was die Fixierung auf eine bestimmte historische Epoche unterläuft.

Zur frühen, mittelalterlichen Geschichte der Seemacht Genua, auf die der Abschnitt ebenfalls anspielt, wenn er auf „Besitz- und Beutelust“ (532, 2) der Genuesen sowie auf ihre Bekanntschaft mit „Meer“, „Abenteuer“ und „Orient“ (532, 17) abhebt, vgl. für N.s Text aufschlussreich Gsell-Fels 1875, 1, 839 f.: „Nach der Völkerwanderung siedelten sich die *Longobarden* in den Umgebungen Genua’s in den Thälern und auf den Höhen an; die *Sarazenen* setzten ihre Raubfahrten bis zu dieser Küste fort, und weckten wohl am meisten die rührige Wehrkraft, die Kühnheit und den Unternehmungsgeist der Genuesen, sowie die Leidenschaftlichkeit, die rauhe Sinnesweise und das unstäte Wesen des abenteuernden Seelebens. [...] /840/ [...] Die älteste Chronik der Stadt (1150) beginnt mit dem Jahre 1096, aber schon zuvor stand Genua als ein fertiges grosses Gemeinwesen da. 1016 nahmen die Genuesen mit den Pisanern Sardinien, 1021 vertrieben sie mit den Pisanern den Emir Muhegid aus Sardinien, die Insel behielten die Pisaner, den Schatz aber die Genuesen. 1088 segelten beide Mächte zusammen nach Afrika und machten grosse Beute. In den Kämpfen der Hohenstaufen, bei den Kreuzzügen, in den Kriegen der Nachbarvölker waren die genuesischen Galeren fast immer von entscheidender Bedeutung; wie Venedig vermittelte auch Genua die Ueberfahrt nach Palästina, wie jenes suchte es überall feste Standorte zu gewinnen, und gründete Handelsniederlassungen bis ans Schwarze Meer hin. Handelsvortheile und Eroberungspläne ergänzten sich, und mehr noch als Venedig führte es seine Galeeren den kriegführenden Mächten als Hülfsstruppen zu. Der Zusammenstoß der Handelsstadt mit den wetteifernden nachbarlichen Seestaaten war unvermeidlich. [...] Der Wettkampf mit *Venedig* steigerte Genua’s Thätigkeit und Intelligenz aufs höchste, es galt im Orient, wo die Venetianer das lateinische Kaiserthum gegründet hatten, an ihre Stelle zu treten.“

Als kundigen Stadtführer, der mit der Geschichte Genuas bestens vertraut war, beschreibt rückblickend Isabella von Ungern-Sternberg (damals noch Isabella von der Pahlen) N., mit dem sie im Jahr 1876 (vgl. Gilman 1981, 302 u. Brief von Claudine von Brevern und Isabella von der Pahlen an Nietzsche, 15.12.1876, KGB II 6/1, Nr. 847, S. 453, Z. 32–34 u. KGB II 7/3, 2, 703) einen „nächtliche[n] Spaziergang durch Genuas malerische Gassen“ unternommen habe: „Farbenreich und plastisch zugleich liess Nietzsches Wort Genuas Vergangenheit vor unsrem geistigen Auge wieder erstehn. Es erschloss uns das Verständnis für die Kunst der Renaissance und des Barocks, die der Stadt der Paläste, ‚Genova, la superba‘, der einstigen Nebenbuhlerin Venedigs, ihren Stempel aufgeprägt.“ (Zitiert nach Gilman 1981, 304)

FW ist nicht das erste und einzige Werk N.s, in dem die Stadt Genua bzw. ihre nähere Umgebung ausdrücklich thematisiert wird. Bereits MA I 628 hebt (Platons *Nomoi* VII 803b alludierend) unter dem Titel „Ernst im Spiele“ mit folgender Erlebnisschilderung des sprechenden Ich an: „In Genua hörte ich zur Zeit der Abenddämmerung von einem Thurme her ein langes Glockenspiel“ (KSA 2, 354, 2–4). Vgl. auch die Bezugnahmen auf Genua und die ligurische Küste in EH Warum ich so weise bin 1, EH M 1, EH Za I und EH Za IV. Im Nachlass finden sich ebenfalls Aufzeichnungen mit Genua- und Ligurien-Bezug – auch über das zunächst „Portofino“ betitelte Gedicht hinaus, das N. später in überarbeiteter Gestalt und mit dem veränderten Titel „Sils-Maria“ in FW Anhang veröffentlichte (vgl. auch die Genua-Nennungen in den im Stellenkommentar zu 532, 2–4 zitierten ‚Vorstufen‘ zu „Nach neuen Meeren“). Zu N. in Genua bzw. zu Genua im Schaffen N.s vgl. Vivarelli 1991, bes. 135 u. 142, Villwock 2000, Buddensieg 2002, 27–63, Hödl 2003, bes. 305–310, und D’Iorio 2011a. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist ‚N.s Ligurien‘ insbesondere für Gottfried Benn, der diese Gegend selbst zwar nie bereiste, aber von N. aus in den späten 1920er Jahren sein geopoetologische Konzept der „ligurische[n] Komplexe“ entwickelte, „durch die die ‚Zusammenhangsdurchstoßung‘, d. h. die Wirklichkeitszertrümmerung vollzogen werden kann, um Freiheit zu schaffen für das Gedicht.“ (Benn 1986–2003, 4, 178 f.) Vgl. hierzu auch NK 649, 4 f. sowie ausführlich Kolb 2013, bes. 163–192. Als prägnanten Beispieltext für N.s metaphorische Architekturen führt Kofman 1983, 87 f. Abschnitt FW 291 an. Zur Interpretation des Textes siehe Schoeck 1948, 18 der, ähnlich wie noch Memmolo 2001, 51, auf die mit FW 290 geteilte Thematik der Naturbeherrschung abstellt, Reschke 2000, 385, die den Abschnitt als „Skizze einer ganzen Kulturgeschichte“ liest, Ponton 2010, 246, der darin „une pensée analogue“ wie in FW 279 findet, und Ure 2018, 88 f., der FW 291 auf „Nietzsche’s ideal of self-cultivation“ (ebd., 89) bezieht, wie es aus FW 299 ablesbar sei. Vgl. auch Ure 2019, 190 und Marsden 2020, 46.

Auf den weiteren Kontext von N.s Lektüren über Genua macht Campioni 2009c, 267 f. aufmerksam, der zunächst ein Exzerpt aus Jules Michelets nachgelassener Schrift *Le banquet* (1879) hinzuzieht, das N. allerdings erst im Frühjahr 1884 angefertigt hat: „Vom Clima Genua's sagt Michelet ‚admirable pour tremper les forts‘. Gênes est bien la patrie des âpres génies nés pour dompter l'océan et dominer les tempêtes. Sur mer, sur terre que d'hommes aventureux et de sage audace!“ (NL 1884, 25[25], KSA 11, 18, 14–17; Zitat aus Michelet 1879, 15: „„großartig, um die Starken abzuhärten“. Genua ist in der Tat die Heimat der rauen Genies, die geboren wurden, um den Ozean zu zähmen und die Stürme zu beherrschen. Auf See und an Land, was für abenteuerliche Männer mit klugem Wagemut!“) Allerdings hält Campioni 2009c, 267 die Übereinstimmungen zwischen FW 291 und „Michelets Bild von Genua“ bloß für „oberflächlich“, da es N. primär um „die kühne Form der Gebäude“ gehe (die jedoch auf eben solche Bauherren verweisen, wie Michelet sie als Menschenschlag schildert).

Ebenfalls 1884 entstanden ist ein Notat, in dem N. eine Äußerung von Ximénès Doudan über Genua zitiert: „Von Genua sagt Doudan: On peut porter là les grandes tristesses sans souffrir d'aucun contraste.“ (NL 1884, 26[444], KSA 11, 269, 1 f.) Das Zitat stammt aus dem Brief Doudans vom 17. Januar 1869 an Marie de Sainte-Aulaire, der noch folgende ausführlichere Charakterisierung Genuas enthält, die N. nach Campioni 2009c, 267, Anm. 70 „beeindruckt haben muss“: „C'est par là que j'ai commencé à admirer l'Italie. J'ai vu de plus grandes choses après, mais tout Gênes m'est resté dans la mémoire. C'est la première *personne* que j'aie rencontrée dans ce pays. Je revois encore cette jolie église de l'*Annunziata*, et les grandes villas mé-/487/lancoliques qui regardent la ville et la mer du haut des pentes, et ces petites ruelles formées de magnifiques maisons avec leurs terrasses sur le port et les eaux.“ (Doudan 1878, 2, 486 f.) – „Dort habe ich begonnen, Italien zu bewundern. Ich habe danach Größeres gesehen, aber Genua ist mir als Ganzes in Erinnerung geblieben. Es war die erste *Person*, der ich in diesem Land begegnet bin. Ich sehe noch diese hübsche *Annunziata*-Kirche vor mir und die großen melancholischen Villen, die von den Hängen auf die Stadt und das Meer hinabblicken, und diese schmalen Gassen, die von wunderbaren Häusern gesäumt sind, mit ihren Terrassen zum Hafen und zum Wasser hin.“ (Übersetzung: Campioni 2009c, 267, Anm. 70) Da N. die ersten beiden Bände von Doudans *Mélanges et lettres* bereits im Erscheinungsjahr 1878 für seine Privatbibliothek erworben hatte (vgl. NPB 196 f.), kommt dieser Brief tatsächlich auch schon als Prätext für FW 291 in Betracht. Insbesondere hinsichtlich der Personifikation der Stadtarchitektur (vgl. NK 531, 22–25) sowie der ihr zugeschriebenen Melancholie (vgl. NK 532, 15–26) ergeben sich auffällige Parallelen zu N.s Text. Kürzere ‚Vorstufen‘ finden sich in M III 4, 150 (zu 531, 19–28) und in M III 5, 74 (zu 531, 22–532, 22); weitere

‚Vorstufen‘ sind in den folgenden Stellenkommentaren vermerkt. Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 140 f. und M III 6, 138 f. weist noch einige Korrekturen und Varianten auf.

531, 19–28 *Ich habe mir diese Stadt, ihre Landhäuser und Lustgärten und den weiten Umkreis ihrer bewohnten Höhen und Hänge eine gute Weile angesehen; endlich muss ich sagen: ich sehe Gesichter aus vergangenen Geschlechtern, – diese Gegend ist mit den Abbildern kühner und selbstherrlicher Menschen übersät. Sie haben gelebt und haben fortleben wollen – das sagen sie mir mit ihren Häusern, gebaut und geschmückt für Jahrhunderte und nicht für die flüchtige Stunde: sie waren dem Leben gut, so böse sie oft gegen sich gewesen sein mögen.*] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus aus dem Herbst 1881 ist noch in der dritten Person erzählt; als Protagonist tritt dabei Zarathustra auf: „Nachdem Z[arathustra] die Stadt, ihre Höhen Landhäuser und Lustgärten und die Höhen und bebuschten Hänge rings herum gesehen hatte sagte er: diese Gegend ist mit den Abbildern vieler ‚kühner‘ Menschen übersät, ihre Häuser blicken uns wie Gesichter an – sie ~~haben verstanden fortzuleben – und sie haben gelebt!~~ Das sagen diese Gesichter sie haben gelebt! – und haben fortleben wollen – das sagen diese Gesichter! Sie waren dem Leben gut, obschon sie gegen sich selber oft böse waren.“ (N V 7, 134) Laut Vivarelli 2019, 50 bezieht sich N. „hier auf die berühmte horazische Formel, welche die Ode an Maecenas (III, 29) mit dem Lob desjenigen besiegelt, der sich jeden Tag sagen darf: ‚ich hab‘ gelebt‘, ‚vixi‘, trotz des reißenden Flusses der Zeit.“

531, 20 *Lustgärten*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „Kunstgärten“ (Cb, 208).

531, 22–25 *ich sehe Gesichter aus vergangenen Geschlechtern, – diese Gegend ist mit den Abbildern kühner und selbstherrlicher Menschen übersät. Sie haben gelebt und haben fortleben wollen*] Zu diesem auf den ersten Blick irritierend wirkenden ‚Gesichter-Sehen‘ des sprechenden Ich in den Gebäuden und Gärten Genuas könnte N. eine Partie aus Gsell-Fels 1875, 1, 837 inspiriert haben, wo es über die Genueser „Architektur“ des 17. Jahrhunderts heißt, dass sich diese durch „Hoheit und Schönräumigkeit [...] eine unvergängliche Bedeutung erworben [hat]; dabei erachteten es mehrere Gründer dieses schönen Luxus als eine hohe Ehre, ihre Bildnisse von der Hand grosser Künstler gleichsam als unauslöschliches Erbgut mitzugeben.“ Im zu kommentierenden Passus avancieren freilich die Gebäude und Gärten Genuas selbst zu Gesichtern und Abbildern derjenigen Menschen, die sie erbauten bzw. anlegten.

531, 28–532, 16 *Ich sehe immer den Bauenden, wie er mit seinen Blicken auf allem fern und nah um ihn her Gebauten ruht und ebenso auf Stadt, Meer und*

Gebirgslinien, wie er mit diesem Blick Gewalt und Eroberung ausübt: Alles diess will er seinem Plane einfügen und zuletzt zu seinem Eigentum machen, dadurch dass es ein Stück desselben wird. Diese ganze Gegend ist mit dieser prachtvollen unersättlichen Selbstsucht der Besitz- und Beutelust überwachsen [...]. Jeder eroberte sich seine Heimat noch einmal für sich, indem er sie mit seinen architektonischen Gedanken überwältigte [...]. Hier aber findest du, um jede Ecke biegend, einen Menschen für sich] Folgendes Notat aus dem Herbst 1881 stellt eine ‚Vorstufe‘ hierzu dar: „Diese Gegend ist kühn mit architektonischen Gedanken überworfen worden – ich sehe den Bauenden, wie er mit seinem Blick auf ferne und nahe Bauten, auf Stadt Meer und Berg Gewalt und Eroberung ausübte – er fügte alles dieses fremde Besitzthum seinem Plane ein und nahm es zu eigen. Mit diesem unermäßlichen prachtvollen Egoism ist hier alles überwachsen, um jede Ecke biegend findest du den ausbeutenden Aneigner.“ (N V 7, 201) Nach dem Maßstab des vorangehenden Abschnitts FW 290 hätten wir es bei den hier beschriebenen Menschen demzufolge mit solchen „starken, herrschsüchtigen Naturen“ zu tun, welche die Natur ihrem „eigenen Gesetz“ unterwerfen wollen, „auch wenn sie Paläste zu bauen und Gärten anzulegen haben“ (530, 25–31).

531, 31 *diess*] Im Korrekturbogen steht: „Diess“ (Cb, 209).

531, 32 *Eigentum*] Sperrdruckanweisung in Cb, 209.

531, 33 *dass es ein Stück desselben wird.*] In Cb, 209 mit Randstrichen markiert: „dass er ein Stück derselben wird.“

532, 2–4 *wie diese Menschen in der Ferne keine Grenze anerkannten und in ihrem Durste nach Neuem eine neue Welt neben die alte hinstellten]* Dieser Passus spielt auf den Genueser Seefahrer und Amerika-‚Entdecker‘ Christoph Kolumbus (ca. 1451–1506) an, der in der Entstehungszeit von FW bei N. mehrfach als Identifikationsfigur vorkommt. Schon sehr früh hatte N. allerdings die Kolumbus-Rolle erprobt, so in dem Jugendgedicht *Colombo* (NL 1858, 4[67], KGW I 1, 273 f.), in dem der ‚Wille zur Entdeckung‘ lyrisch gestaltet wurde. Auch die Rollenrede des lyrischen Ich in FW Anhang „Nach neuen Meeren“ stellt eine Kolumbus-Allusion dar; dementsprechend hieß das Gedicht in einer früheren Fassung aus dem Sommer 1882 noch „Columbus novus“ (NL 1882, 1[101], KSA 10, 34). Und in einer anderen Version aus derselben Zeit beginnt der Text mit den Worten: „Freundin! – sprach Columbus – traue / Keinem Genueser mehr!“ (NL 1882 1[15], KSA 10, 12, 13 f.)

Während seines Aufenthalts in Genua betont N. immer wieder, wie sehr diese Stadt für ihn mit Kolumbus verbunden sei. Auf einer Postkarte an Heinrich Köselitz vom 24. Februar 1881 nennt er etwa seine „drei Genueser Schutz-

patrone Columbus, Mazzini und Paganini“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 86, S. 66, Z. 10 f.) – ganz ähnlich auch noch mehrere Monate später an Franz Overbeck am 14. Oktober 1881: „Nun, alter lieber Freund, so habe ich wieder meine Stadt Genua, die unmodernste, die ich kenne und die zugleich von Lebenskraft strotzt – so etwas ganz und gar Unromantisches und doch höchst Ungemeines: so will ich denn weiter leben in der Obhut meiner hiesigen Schutzheiligen Columbus Paganini und Mazzini, die zusammen sehr gut ihre Stadt vertreten.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 158, S. 134, Z. 2–8) Im Brief an Erwin Rohde vom 24. März 1881 identifiziert sich der Wahl-Genuese N. imaginativ mit Kolumbus, wenn er schreibt: „Schon jetzt giebt es Augenblicke, wo ich auf den Höhen über Genua mit Blicken und Empfindungen herumwandle, wie sie von eben hier aus vielleicht einmal der selige Columbus auf das Meer und auf alle Zukunft hinaus gesandt hat.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 96, S. 75, Z. 19–23)

Nachdem N. Genua verlassen hatte und nach Nizza übergesiedelt war, blickt er im Brief an Köselitz vom 4. Dezember 1883 wehmütig zurück, um der „Stadt des Columbus“ seine Liebe zu erklären: „es macht mich unglücklich [...], daß ich Genua verlassen habe [...]. Damit sagte ich der geliebten Stadt des Columbus – etwas Anderes war sie mir nie – Lebewohl; und sie war zuletzt noch rührend-schön in ihrem Oktoberglanze.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 474, S. 456 f., Z. 4–14) Als Kolumbus-Stadt wird Genua noch häufiger in N.s Briefen identifikatorisch beschworen: „Genua war überdieß von Anfang an für mich die Stadt Eines Menschen, des Columbus. Nun habe ich selber ein neues Land entdeckt – in allen guten Stunden glaube ich es. Ich muß es mir nur noch – **erobern**“ (Briefentwurf an Overbeck, Anfang Dezember 1883, KSB 8/KGB III 5, Nr. 475a, S. 600, Z. 23–26). „Inzwischen gehe ich meinen Gang weiter, eigentlich ist's eine Fahrt, eine Meerfahrt – und ich habe nicht umsonst Jahrelang in der Stadt des Columbus gelebt. – –“ (Brief an Rohde, 22. 02. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 490, S. 479, Z. 16–18) Im Brief an Resa von Schirnhöfer vom 30. März 1884 resümiert N. über seine Aufenthalte in Genua: „Diese alte Columbus-Stadt ist eine Art Heimat für mich gewesen“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 500, S. 492, Z. 27 f.).

Nicht zur Sprache kommt bei N. allerdings, dass Kolumbus' – unwillentliche und unwissentliche – ‚Entdeckung‘ Amerikas gar nicht im Dienst der Republik Genua, sondern der Krone von Kastilien erfolgte. Stattdessen erscheint der in FW 291 alludierte Kolumbus als Inbegriff der Genuesen, die „in der Ferne keine Grenzen anerkannten“ und für die das sprechende Ich große Sympathie zu hegen scheint. In folgendem Nachlass-Notat, das ebenfalls indirekt auf Kolumbus verweist, inszeniert sich das Sprecher-Ich selbst als kühnen Genuesen, der es in der ‚alten Welt‘ nicht mehr aushält und den es in fremde Fernen zieht: „Heute bin ich ganz in meiner Genueser Kühnheit und weiß kaum, wohinaus

ich noch alles fahren soll –: es ist als ob das Dasein mir zu eng wäre und als ob ich ein neues entdecken oder schaffen müßte. Ich brauche Raum, eine sehr große weite unbekannte unentdeckte Welt, es ekelt mich sonst.“ (NL 1881, 14[5], KSA 9, 624, 5–10) Zu N. und Kolumbus vgl. Gasser 1995 u. Large 1995.

532, 8–11 *Jeder eroberte sich seine Heimat noch einmal für sich, indem er sie mit seinen architektonischen Gedanken überwältigte und gleichsam zur Augenweide seines Hauses umschuf.*] In Cb, 209 mit Randstrichen markiert: „Jeder erobert sich seine Heimat noch einmal für sich, indem er sie mit seinen architektonischen Gedanken überwältigt und gleichsam zur Augenweide seines Hauses umschafft.“

532, 9f. *mit seinen architektonischen Gedanken*] Von „architektonischen Gedanken“ ist bei N. nur hier sowie in der zugehörigen ‚Vorstufe‘ in N V 7, 201 zu lesen. Als Vorlage könnte, wie schon für FW 290, das Kapitel „Villen und Gärten“ in Jacob Burckhardts *Cicerone* gedient haben, wo in Bezug auf die Gartengestaltung der italienischen Renaissance von „ein[em] wahrhaft architektonische[n] Gedanke[n]“ die Rede ist (Burckhardt 1869a, 1, 398; auf derselben Seite wird auch „Genua“ erwähnt).

532, 11–15 *Im Norden imponirt das Gesetz und die allgemeine Lust an Gesetzhlichkeit und Gehorsam, wenn man die Bauweise der Städte ansieht: man erräth dabei jenes innerliche Sich-Gleichsetzen, Sich-Einordnen, welches die Seele aller Bauenden beherrscht haben muss.*] Vgl. folgendes Notat aus der Entstehungszeit von FW, das analog hierzu, wenngleich in metaphorisch weiterem Sinn von den ängstlichen Biberbauten des Nordens spricht: „Ich habe nicht Kraft genug für den Norden: dort herrschen die schwerfälligen und künstlichen Seelen, die so beständig und nothwendig an Maßregeln der Vorsicht arbeiten als der Biber an seinem Bau.“ (NL 1881, 12[181], KSA 9, 607, 1–4; Handschrift in N V 7, 78.)

532, 15–26 *Hier aber findest du, um jede Ecke biegender, einen Menschen für sich, der das Meer, das Abenteuer und den Orient kennt, einen Menschen, welcher dem Gesetze und dem Nachbar wie einer Art von Langerweile abhold ist und der alles schon Begründete, Alte mit neidischen Blicken misst: er möchte, mit einer wundervollen Verschmitztheit der Phantasie, diess Alles mindestens im Gedanken noch einmal neu gründen, seine Hand darauf-, seinen Sinn hineinlegen – sei es auch nur für den Augenblick eines sonnigen Nachmittags, wo seine unersättliche und melancholische Seele einmal Satttheit fühlt, und seinem Auge nur Eigenes und nichts Fremdes mehr sich zeigen darf.*] Auffällig erscheint die präsentische Sprechweise, die sich aus der Anrede eines fiktiven Lesers – bzw. aus der ebenfalls möglichen soliloquistischen Selbst-Anrede des Sprechers in der zweiten

Person – ergibt. Uneindeutig scheint zwar zunächst, ob es sich bei dem vom angeredeten Du zu findenden „Menschen“ um einen genuesischen Zeitgenossen des Sprechers oder um eines jener „Gesichter aus vergangenen Geschlechtern“ handelt (531, 22), von denen eingangs die Rede war. Die Wiederholung des Adjektivs ‚unersättlich‘ (vgl. 532, 1) sowie die abermals akzentuierte ‚Neuerungssucht‘ (vgl. 532, 4) deuten allerdings schon auf letzteres hin: Mit dem genannten, allenthalben in Genua zu findenden „Menschen für sich“ dürfte eben der jeweilige Bauherr eines alten, individuellen Genueser Gebäudes gemeint sein; in der Darstellungsform des historischen Präsens wird das zuvor schon Gesagte wiederholt.

Zugleich aber kommt mit der Melancholie (zu deren Ideengeschichte vgl. Klibansky/Panofsky/Saxl 1992) zum Schluss noch ein neuer Aspekt hinzu, der die zuvor exponierte Kühnheit, Entdeckungslust und Neuerungssucht der (alten) Genuesen als Symptome eines Mangels erscheinen lässt. Der vom Sprecher-Ich imaginierte erfüllte „Augenblick“, in dem dieser Mangel „einmal“ – also nur transitorisch – beseitigt sei, kann als ‚prometheische Selbstgewissheit‘ beschrieben werden, wie sie Goethe in seiner N. wohlbekannten Sturm-und-Drang-Hymne *Prometheus* (ca. 1772–74) dem lyrischen Ich des trotzig Titanen als rhetorische Frage an das eigene „Herz“ in den Mund legt: „Hast du nicht alles selbst vollendet [...]?“ (Goethe 1853–1858, 2, 63) Zuletzt dürfte der Wille, nur das Eigene, nicht das Fremde gelten zu lassen, den der Sprecher in FW 291 den Genuesen (der Vergangenheit) zuschreibt, auch performativ zu verstehen und mithin auf ihn selbst zu beziehen sein: auf seine eigene projektive Überformung der Stadtarchitektur als Spiegel einer bauenden „Seele“, die nach seinem Selbstbild modelliert zu sein scheint. Zum Motiv der restlosen Auflösung des Fremden im Eigenen vgl. etwa auch schon die Abschnitte zur ‚Erkenntnis-habsucht‘ FW 242 und FW 249 gegen Ende des Dritten Buchs.

292.

An die Moral-Prediger.] Eine umfangreiche, überarbeitete ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in M III 4, 188 f., die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 114 f. Das Thema der Moral(lehrer), das FW 292 innerhalb des Vierten Buchs zum ersten Mal anschlägt, greifen mehrere folgende Texte erneut auf. Vgl. besonders FW 304–306, FW 326, FW 335 u. FW 338.

Der Clou des vorliegenden Textes besteht darin, den apostrophierten Moralpredigern einen – ironisch getönten – Rat zu erteilen, der der Stärkung ihrer Sache dienen soll: Statt die Moral beständig anzupreisen, was ihren Kurs nur sinken lasse, empfiehlt das sprechende Ich die Verhängung eines Moralver-

bots, durch das sie interessant werden könnte, und zwar für heroische Menschen. Die „umgekehrte Kunst der Alchymie“ jener Moraldidaktik, welche das wertvolle „Gold“ der Moral „in Blei verwandelt“ (533, 6–8), soll damit ihrerseits wieder umgekehrt werden und zu einer Wieder-Aufwertung der Moral führen. Insofern erweist es sich als nicht ganz zutreffend, wenn Volz 2016, 57 hier „eine radikale *Umwertung* der Werte“ am Werke sieht, da es doch vielmehr darum geht, einen Entwertungsprozess der Werte aufzuhalten oder reversibel zu machen. Vgl. hierzu schon Conant 2001, 217, der das Argumentationsziel von FW 292 präziser als eine Aufwertung entwerteter Werte bestimmt („rendering devalued valuables valuable once again“). Auf einen Spezialaspekt des Textes hebt Sommer 2017a, 365 f. ab, der zur Beantwortung der Frage, ob *Nietzsche ein Immanentist* sei, darauf verweist, dass es sich bei FW 292 – namentlich bei der Formel von der „immanenten Vergeltung“ in 533, 2 – um „[d]ie einzige Stelle“ handelt, „die tatsächlich für Immanenz als Begriff, als Wort in Nietzsches Werk [...] relevant ist“ (vgl. NK 533, 2).

533, 1f. *von dem Glück der Tugend, von der Ruhe der Seele*] Zu diesen antiken Moralkonzepten siehe NK 383, 28–31 u. NK 411, 12–17.

533, 2 *von der Gerechtigkeit und der immanenten Vergeltung*] Die Gerechtigkeitsvorstellung einer immanenten Vergeltung, wonach „jede Handlung ihre Vergeltung in sich trage“ (Lange 1849, 235), wurde im 19. Jahrhundert verschiedentlich diskutiert. Während sie vonseiten der christlichen Dogmatik jedoch strikt an das Konzept einer transzendenten Vergeltung durch den göttlichen Richter zurückgebunden wurde (vgl. ebd.), warfen philosophische Autoren wie etwa Alois Riehl in seiner Schrift *Moral und Dogma* dezidiert ohne Transzendenzbezug die Frage nach der „jeder einzelnen Handlung immanente[n] Vergeltung“ auf, „die in dem Eigenwerthe der guten, im Unwerthe der bösen That besteht“ (Riehl 1871, 27). Vgl. ebd., 26: „Eine Moral der Furcht und Hoffnung ist keine. Wißt ihr wirklich nichts von der Schönheit und dem selbsteigenen Werthe der guten That, die nicht Lohnes bedarf noch begehrt? Kennt ihr jene immanente Gerechtigkeit des Schuldbewußtseins nicht?“ Auch in Martensens *Christlicher Ethik*, die als direkte Quelle für den Schluss von FW 292 in Betracht kommt (vgl. NK 533, 17–19), konnte N. im Kapitel „Die strafende Gerechtigkeit“ lesen, „daß der Sünder seine Strafe in sich selber trage“ (Martensen 1873, 1, 161).

Laut Sommer 2017a, 366 „erscheint die Vorstellung der immanenten Vergeltung, dass die Dinge sich sozusagen ins Lot bringen auf Grund einer inneren Ordnung, die irgendwie da ist und im Weltganzen gründet, dem sprechenden Ich in *Fröhliche Wissenschaft*, Abschnitt 292 als eine lachhafte metaphysische Annahme“, was „ganz auf der Linie dessen“ liege, „was wir im Nachlass der

1880er Jahre zum Immanenzbegriff finden.“ Festzuhalten ist dagegen allerdings, dass die „immanente[] Vergeltung“ von der Sprechinstanz in FW 292 ja ausdrücklich zu den „guten Dinge[n]“ (533, 3) gezählt wird, die durch die Moralprediger nur entwertet werden. In der Bildlogik des Textes handelt es sich bei der Vorstellung der immanenten Vergeltung also gerade um „Gold“, das diese umgekehrten Alchemisten „in Blei verwandel[n]“ (533, 6). In anderen Texten N.s wird jene Vorstellung aber tatsächlich direkt attackiert. In den konzeptuellen Umkreis der „immanenten Vergeltung“ gehört etwa auch die in FW 326 verworfene Lehre „vom inneren ‚Elend‘ des bösen Menschen“ (554, 20 f.).

533, 7 f. *die umgekehrte Kunst der Alchymie*] Während hier die Morallehrer als „umgekehrte“ Alchemisten lächerlich gemacht werden, insofern sie Gold in Blei, Wertvolles in Wertloses verwandeln, erwähnt FW 300 lobend ‚echte‘ „Alchymisten“ (539, 1), die der modernen Wissenschaft vorausgearbeitet hätten. Zum Zusammenhang zwischen FW 292 und FW 300 vgl. auch Franco 2011, 143 f.

533, 17–19 *Möchte man nicht heute in Hinsicht der Moral sagen, wie Meister Eckardt: „ich bitte Gott, dass er mich quitt mache Gottes!“*] Der mittelalterliche Mystiker Meister Eckhart (ca. 1260–1328), der sich gegen Ende seines Lebens wegen Häresie vor einem Inquisitionsgericht rechtfertigen musste, schreibt in seiner Predigt über Matthäus 5, 3: *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*: „So arm soll der Mensch stehen, daß er nichts sei und keine Stätte habe, darinnen Gott möge wirken. Da der Mensch Stätte behält, behält er Unterschiede. Ich aber bitte Gott, daß er mich quitt mache Gottes; unwesentlich Wesen ist über Gott und über Unterschied: da war ich selbst, da wollte ich mich selbst und kannte mich selbst, zu machen diesen Menschen“ (Übersetzung von Steffensen 1858, 290; vgl. Meister Eckhart 1857, 283).

Wie Brusotti 2009 nachgewiesen hat, handelt es sich bei N.s Quelle für dieses Eckhart-Zitat um eine Stelle aus dem 1873 in zweiter Auflage erschienenen Werk *Die Christliche Ethik* von Hans Lassen Martensen, auf das N. auch für mehrere Abschnitte von M sowie für nachgelassene Notate aus dieser Zeit zurückgriff. Bei Martensen konnte er lesen: „Gerade darum, weil Christi Autorität ganz durchdrungen ist von Huld und Gnade, darum ist sie die im höchsten Sinne befreiende und erlösende. Und zu dieser freimachenden Thätigkeit Christi gehört vor Allem Dieß, daß er uns erlöst von der Knechtschaft des Gesetzes. Wenn daher Meister Eckardt sagt: ‚Ich bitte Gott, daß er mich quitt mache Gottes‘; und wenn Dieses so verstanden wird: er bitte Gott, ihn von dem unwahren Abhängigkeitsverhältnisse zu Gesetz und Autorität, in welchem Gott ihm eine drückende Bürde sei, zu befreien: so ist dieses Verlangen eben erfüllt

worden in Christus und der Gemeinschaft Christi.“ (Martensen 1873, 1, 567) NPB verzeichnet Martensens Werk zwar nicht, doch schrieb N. am 27. März 1880 an seine Mutter und Schwester, sie mögen ihm doch bitte einen „Koffer“ mit „Bücher[n]“ zusenden, der auch „Martensen (Ethik)“ enthalten sollte (KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 8–10).

293.

Unsere Luft.] Vgl. den ausführlichen Entwurf in N V 7, 154, ferner die schon weitgehend mit der Druckfassung übereinstimmende, partiell überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 194 f. sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit wenigen Korrekturen in M III 6, 60 und M III 6, 58. Die Lektüre des Textes lässt schnell deutlich werden, dass die hier emphatisch als ‚unsere Luft‘ gepriesene ‚Wissenschaft‘ (533, 22) keine staubtrockene Buchgelehrsamkeit ist, sondern in den Umkreis jener ‚neuen‘ „Leidenschaft der Erkenntnis“ (479, 3 f.) gehört, die im Dritten Buch FW 123 von der ‚bisherigen‘ ‚Wissenschaft‘ [...] als Zustand und ‚Ethos‘“ (479, 10 f.) abgrenzte. Die atmosphärologische Metapher der Luft konkretisiert sich im Verlauf des vorliegenden Abschnitts zum Bild eines Lebensraums, der nicht nur das Weibliche (und ‚viele‘ Künstlerische) ausschließt, um stattdessen zur „männlichen Luft“ (534, 4) erklärt zu werden, sondern der damit auch als Element für die Höhenflüge des Sprechers fungiert. Dieser bedient sich zwar bis zu dem Gedankenstrich, der in 534, 15 den Text in zwei Teile untergliedert, in scheinbar distanzierter Weise der dritten Person („er“), meint damit aber wohl bereits das „wir“, das sich ganz zu Beginn des Textes schon äußerte und im zweiten Teil dann nur noch explizit von sich selbst spricht. Der in der Flugmetaphorik mythologisch gespeicherten Gefahr eines ikarischen Absturzes eingedenk, inszeniert sich das Sprecher-Wir schließlich lieber als prometheischen Lichtbringer, der es den Menschen damit jedoch nicht einfach wärmer und heller auf Erden machen möchte, sondern vielmehr die von ihm ausgehende Brandgefahr betont.

In der Forschung wird FW 293 gerne für N.s sogenannte ‚Wissenschaftsphilosophie‘ in Beschlag genommen, was allerdings zu kontroversen Urteilen führt. Deutungsansätze zu FW 293 bieten beispielsweise Colli in KSA 3, 663, der den „scharfsinnig“ für die „Anerkennung“ der Wissenschaft eintretenden Abschnitt gegen den „grimmig“-wissenschaftskritischen „Aphorismus 373“ aus dem Fünften Buch ausspielt, sowie Stegmaier 2012b, 406, Anm. 615, der gegen Collis These Einspruch erhebt und ebenfalls in FW 373 die Wissenschaft anerkannt findet. Vgl. ferner Visser 2005, 117, der unter Verweis auf FW 293 von N.s „zwiespältig[em]“ „Verhältnis zur Wissenschaft“ spricht, wohingegen Babich

2010, 152 demselben Text entnimmt, dass N. „sich selber als Wissenschaftler betrachtet“ und die Wissenschaft „als sein ureigenstes Element“ begriffen habe. Dass der Text zumindest „some of Nietzsche’s strongest praise of science“ enthalte, urteilt etwas vorsichtiger Clark 2015, 242.

533, 23 *nach Art der Frauen und leider auch vieler Künstler*] Die Assoziation von Frauen und Künstlern bestimmt die Konzeption von FW II, das im Entwurf NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 23 noch explizit „Über Künstler und Frauen“ heißen sollte (vgl. M III 6, 25).

533, 23 *vieler Künstler*] In M III 6, 60 korrigiert aus: „der Künstler“. Die abmildernde Korrektur lässt die Möglichkeit einer Kunst zu, die eine größere Affinität zur ‚strengen Wissenschaft‘ hat. In 534, 7 gerät immerhin der strenge, ‚männliche‘ Wissenschaftler selbst in den Verdacht, zugleich ein Künstler zu sein, wenn dort von „seine[r] beste[n] Kunst“ die Rede ist.

533, 30–32 *laut werden, – denn das Gutmachen gilt als die Regel, das Verfehlte als die Ausnahme; die Regel aber hat hier wie überall einen schweigsamen Mund*] Wander 1867–1880, 3, 771 verzeichnet zwar mehrere Sprichwörter zum „[s]chweigsame[n] Mund“, aber keines, in dem letzterer der „Regel“ zugeschrieben würde. Verbreitet ist jedoch im 19. Jahrhundert die umgekehrt entsprechende und dem Lärm um die verfehlte Ausnahme in FW 293 korrespondierende Redewendung „eine schreiende Ausnahme“ (vgl. etwa Venedy 1840, 284: „die allgemeine Regel und nicht eine schreiende Ausnahme“).

534, 1 *„Strenge der Wissenschaft“*] Die Berufung auf die zitathaft in Anführungszeichen gesetzte „Strenge der Wissenschaft“ scheint in einem gewissen Spannungsverhältnis zum titelgebenden Konzept der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ zu stehen. Vgl. aber schon den Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107, wo eine Pendelbewegung von ‚redlicher‘ Wissenschaft und ästhetischem Schein modelliert wurde. An anderen Stellen in N.s Werken wird unter ‚strenger Wissenschaft‘ der zeitgenössische Positivismus verstanden. So nennt M 542 den „grossen rechtschaffenen Franzosen [...] Auguste Comte“ einen „Umschlinger und Bändiger der strengen Wissenschaften“ (KSA 3, 311, 7–10) – freilich um ihn kurz darauf für seine religiöse Tendenz im Alter zu kritisieren. Auguste Comte (1798–1857) gilt als Begründer des philosophischen Positivismus, für den sich N. sehr interessierte. Comtes berühmten *Cours de Philosophie positive* erwarb er für seine persönliche Bibliothek in einer deutschen Übersetzung: *Einführung in die positive Philosophie*, Deutsch von G. H. Schneider, Leipzig 1880. Besonders kannte er Comte aber aus John Stuart Mills Abhandlung *Auguste Comte und der Positivismus*. Auch diese hatte er in seiner persönlichen Bibliothek: in der deutschen Übersetzung von Mills *Sämtlichen Werken*, Bd. IX, 1–141.

534, 4 *anderswo*] M III 6, 60: „anders“.

534, 5 *stark elektrischen Luft*] Vgl. die Ausführungen zur atmosphärischen Elektrizität in FW 316, bes. NK 549, 6–18.

534, 10 *fortwährend*] Nachträglich in M III 6, 60 eingefügt.

534, 11 *thue, – lauter*] M III 6, 60: „thue – ~~und~~ lauter“.

534, 12–15 *In diesem strengen und klaren Elemente aber hat er seine Kraft ganz: hier kann er fliegen! Wozu sollte er wieder hinab in jene trüben Gewässer, wo man schwimmen und waten muss und seine Flügel missfarbig macht!*] Das Bild erinnert an Baudelaires Gedicht *L'Albatros* (1859), von dem die Forschung verschiedentlich angenommen hat, das N. es 1882 bereits kannte, obwohl es dafür keine eindeutigen Belege gibt (vgl. NK FW Anhang Liebeserklärung). Baudelaires Gedicht vergleicht zwar nicht den Wissenschaftler, aber den Dichter „au milieu des huées“ den Albatrossen, die sich in den Lüften elegant und herrschaftlich bewegen, während sie sich an Deck eines Schiffes, dessen Seeleute sie gefangen haben, aufgrund ihrer großen Flügel nur ungeschickt und mühsam bewegen können: „A peine les ont-ils déposés sur les planches, / Que ces rois de l'azur, maladroits et honteux, / Laissent piteusement leurs grandes ailes blanches / Comme des avirons traîner à côté d'eux. // Ce voyageur ailé, comme il est gauche et veule! / Lui, naguère si beau, qu'il est comique et laid!“ (Baudelaire 1882, 89) Bei N. ist zwar nicht von einem Schiffsdeck, sondern von „trüben Gewässer[n]“ die Rede, aber der Bildkern erscheint identisch.

534, 17–20 *wir Nebenbuhler des Lichtstrahls, und dass wir am liebsten auf Aetherstäubchen, gleich ihm, reiten würden und nicht von der Sonne weg, sondern zu der Sonne hin! Das aber können wir nicht*] Hierin zeigt sich das hochfliegende sprechende Wir zumindest klüger als der mythische Ikaros, der mit den von seinem Vater Daidalos angefertigten künstlichen Flügeln aus Wachs der Sonne zu nahe flog, so dass sie schmolzen und er ins Meer stürzte (vgl. *Metamorphosen* VIII, 183–235; Ovid 1853–1867, 2, 177–179; siehe Preller 1854, 2, 346).

534, 21f. *der Erde Licht bringen, „das Licht der Erde“ sein!*] Als Licht- bzw. Feuerbringer figuriert in der griechischen Mythologie der Titan Prometheus, auf den in FW an verschiedenen Stellen Bezug genommen wird (vgl. FW 1, 372, 12; FW 135, 487, 10 f. u. FW 251, 516, 4–8). In seiner Eigenschaft als Lichträuber bzw. Lichtbringer taucht Prometheus namentlich am Ende von FW 300 auf; vgl. NK 539, 18–26. Das an der hier zu kommentierenden Stelle zitathaft in Anführungszeichen gesetzte „Licht der Erde“ kombiniert (mit der Prometheus-Anspielung) das „Salz der Erde“ und das „Licht der Welt“ (Matthäus 5, 13 u.

14, Die Bibel: Neues Testament 1818, 7) – Metaphern, mit denen Jesus in der Bergpredigt die Menschen bezeichnet. Zugleich lässt das „Licht der Erde“ an die metaphysisch-erkenntnistheoretische Vorstellung vom *lumen naturale* denken: dem ‚natürlichen Licht‘ des menschlichen Geistes, wie sie sich in der Frühen Neuzeit prominent bei Descartes findet. Zur Auseinandersetzung mit Descartes’ Theorie des ‚natürlichen Lichts‘ beim frühen N. vgl. Reibnitz 1992, 333. Allerdings kommt das „Licht“ in FW 293 ausdrücklich als mögliche Gefahrenquelle daher; der selbsternannte Lichtbringer zeigt am Ende des Textes fast schon pyromanische Züge.

534, 24–26 *selbst schrecklich, gleich dem Feuer. Mögen Die uns fürchten, welche sich nicht an uns zu wärmen und zu erhellen verstehen!]* Vgl. FW Vorspiel 62, bes. NK 367, 16–18.

294.

Gegen die Verleumder der Natur.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 118. Die Naturverleumdung, gegen die das sprechende Ich in FW 294 antritt, betrifft vor allem die menschliche Natur, die natürlichen „Hänge und Triebe des Menschen“ (534, 32), deren Verteufelung in einer originellen, aber fragwürdigen Volte für das seltene Vorkommen der „Vornehmheit unter den Menschen“ (535, 6) verantwortlich gemacht wird (vgl. NK 535, 5f.). Dabei erscheint die „Ungerechtigkeit gegen unsere Natur“ zugleich als eine „gegen alle Natur“ (535, 1f.). Die menschliche Natur ist demnach von der restlichen Natur nicht zu trennen. Vgl. schon die am Ende von FW 109 im Dritten Buch ausgesprochene Hoffnung, nach einer „reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur“, mit der sich auch die „Menschen [...] vernatürlichen“ können (469, 3f.). Zu FW 294 vgl. Caysa in NH 292, der Parallelen zur Naturvorstellung in JGB 188 zieht und der von N. konzeptualisierten Natur selbst „Vornehmheit“ attestiert. Wolf 2004, 88 wiederum erblickt in der in FW 290 geforderten Selbststilisierung des Menschen die entscheidende Alternative zur Naturverleumdung, gegen die in FW 294 polemisiert wird. Ebenso kotextualisiert Risse 2009, 227.

534, 28–31 *Das sind mir unangenehme Menschen, bei denen jeder natürliche Hang sofort zur Krankheit wird, zu etwas Entstellendem oder gar Schmählichem]* Eine ‚Vorstufe‘ hierzu aus dem Herbst 1881 lautet: „Unangenehme M[enschen] bei denen jeder Hang gleich zur Krankheit wird und gleichsam die Krätze herausreibt“ (N V 7, 160).

534, 29 *natürliche]* In der ‚Vorstufe‘ in M III 4, 212 nachträglich eingefügt.

534, 32 *die Hänge und Triebe des Menschen seien böse*] Die Geschichte der moralischen Verurteilung von ‚natürlichen‘ Hängen und Trieben reicht bis in die Antike zurück. Allerdings mag hier besonders Kant vor Augen stehen, dessen vermeintliche Ablehnung jeglicher „Neigung“ in *ethicis* schon Schiller in zwei zuerst 1797 erschienenen Epigrammen (*Gewissensscrupel* und *Decisum* [in späteren Ausgaben *Entscheidung*]) verspottet hat (vgl. Goethe/Schiller 1797, 296). In seiner späten Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94) geht Kant im ersten Kapitel „Über das radical Böse in der menschlichen Natur“ von einem allen Menschen innewohnenden „Hange zum Bösen“ aus (AA VI, 28). Für N.s Kenntnis dieser Theorie Kants spricht die Nachlass-Aufzeichnung NL 1879, 42[65], KSA 8, 608, 7 u. 12, die den „bösen Hang“ ausdrücklich mit dem „radikal Böse[n]“ assoziiert. Allerdings will Kants Rede vom „Hang zum Bösen“ ausdrücklich nicht besagen, alle „Hänge und Triebe des Menschen seien böse“. Eine solche Auffassung wirft er vielmehr den Stoikern vor, die damit das „böse[] [...] Princip“ in seinem Freiheitscharakter verkannt hätten (vgl. AA VI, 59). Dagegen erklärt Kant die „Neigungen“ sogar explizit für „gut“: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen“ (ebd., 58). Aus der Perspektive von FW 294 könnte man freilich zurückfragen, inwiefern die von Kant erhobene Forderung nach einer Bezähmung der Neigungen durch die Vernunft nicht doch wieder einer moralischen Verurteilung der „Hänge und Triebe des Menschen“ zumindest nahe kommt.

535, 2 *gegen alle Natur*] Nachträglich in M III 4, 212f. eingefügt.

535, 2 *genug Menschen*] M III 4, 212: „so-viele ‘dagegen’ ‘genug’ M.“.

535, 3 *dürfen*:] M III 4, 212: „dürften –“.

535, 5 *Natur*] In M III 4, 212 korrigiert aus: „Triebe“.

535, 5 *Daher*] M III 4, 212: „Dadurch“.

535, 5f. *Daher ist es gekommen, dass so wenig Vornehmheit unter den Menschen zu finden ist*] Durch den nach historischer Kausalität klingenden Satzanfang „Daher ist es gekommen“ ergibt sich die Suggestion, es habe einmal – in Zeiten größerer Gerechtigkeit gegen die Natur – mehr „Vornehmheit unter den Menschen“ gegeben. An diesen argumentativen Sprung von der Naturverleumdung zur Vornehmheit ließe sich freilich die Rückfrage stellen, weshalb die „Vornehmheit“ denn überhaupt derart anfällig für die Angsteinflößung durch Naturverleumder sein kann, wenn sie sich doch gerade, wie es im unmittelbar Folgenden heißt, „immer“ (535, 7) durch Angst- und Bedenkenfreiheit

auszeichne. In FW 55 wurde überdies gegen Ende des Ersten Buchs die allgemeine These vertreten, dass es „[b]isher“ stets gerade „das Seltene“ war, „was edel machte“ (418, 8 f.). Nach dieser ‚bisherigen‘ Auffassung wäre „Vornehmheit“ also etwas, wovon es *per definitionem* nur „wenig“ geben kann.

535, 6 f. *deren Kennzeichen es immer sein wird, vor sich keine Furcht zu haben]* M III 4, 212: „deren Kennzeichen es ist, vor sich keine Furcht zu haben“.

535, 7 f. *keine Furcht zu haben, von sich nichts Schmähhches zu erwarten, ohne Bedenken zu fliegen]* Im Korrekturbogen mit Einfügungszeichen versehen: „keine Furcht haben, von sich nichts Schmähhches erwarten, ohne Bedenken fliegen“ (Cb, 213).

535, 8–10 *zu fliegen, wohin es uns treibt – uns freigeborene Vögel! Wohin wir auch nur kommen, immer wird es frei und sonnenlicht um uns sein.]* Vgl. NK FW Anhang Prinz Vogelfrei und auch schon den geflügelten strengen Wissenschaftler im vorangehenden Abschnitt (534, 13–15). Durch das nun mitten im Satz erfolgende Umschwenken von dem auf die „Vornehmheit“ (535, 6) bezogenen Reflexivpronomen „sich“ (535, 7 f.) zum Personalpronomen „uns“ wird spätestens klar, dass sich das sprechende Ich selbst zu den seltenen Vornehmen zählt, die keine Angst vor ihrer inneren Natur haben. In M III 4, 212 war es noch nicht die Freiheit, sondern die Königlichkeit als höchste Form der Vornehmheit, die das fliegende Vogel-Wir auszeichnete: „fliegen wohin es uns treibt – uns königliche Vögel! – wohin wir 'auch nur' kommen, wird es ~~um~~ ~~uns~~ königlich 'um uns' sein!“ So auch noch in der ‚Reinschrift‘ (M III 6, 118). In Cb, 213 rot markiert: „Sonnenlicht“.

295.

Kurze Gewohnheiten.] Zu diesem Text ist folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 erhalten: „Ich liebe die kurzen Gewohnheiten und halte sie für unschätzbar, um etwas kennen zu lernen – aber ich hasse die dauernden, die uns unterjochen.“ (N V 7, 179) Im selben Notizbuch findet sich auch folgender, schon ausführlicherer Entwurf: „Meine Natur: sie will dieselben Dinge (auch Speisen) ganz regelmäßig eine gute Zeit genießen, ohne nach Abwechslung zu begehren – ‚kurze Gewohnheiten‘. Dann aber will sie, ohne Ekel zu empfinden, doch fort und nach etwas Neuem. Der fortwährende Wechsel wie die dauernde Gewohnheit sind mir gleich verhaßt – auch in Bezug auf Menschen. Ich dringe mit meinen kurzen Gewohnheiten in alle Tiefen einer Sache, meine Liebe, ja mein Glaube, ich würde nun dauernd hier genug haben, ist groß dabei“ (N V 7, 177). Vgl. auch die noch umfangreichere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 54 f., in der aber

u. a. der Schlusssatz der Druckfassung (536, 14–17) noch fehlt, sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 142 f.

An das etwas paradoxal erscheinende Bekenntnis zu ‚kurzen Gewohnheiten‘ – Gewohnheit ist ja stets an Wiederholung und damit an eine gewisse Dauer gebunden – in FW 295 schließt die kritische Reflexion auf das im folgenden Abschnitt FW 296 als jahrtausendalter Ballast dargestellte Ideal des ‚festen Rufs‘ an, das der freien Beweglichkeit einer auf Wandel ausgerichteten Erkenntnis entgegenstehe. Der Schluss von FW 295 zeigt allerdings, dass, in Übereinstimmung mit der Ablehnung des „fortwährende[n] Wechsel[s]“ in der an zweiter Stelle angeführten ‚Vorstufe‘, auch das hier sprechende Ich nicht völlig auf Konstanz und Kontinuität des Gewohnheitsmäßigen verzichten kann und will. Insofern scheint dieses Ich noch nicht auf der Stufe „des befreiten Geistes“ (537, 30) zu stehen, der sich im übernächsten Abschnitt FW 297 durch seine radikalere „Feindseligkeit gegen das Gewohnte“ (537, 27) hervortut, wobei es dort dann allerdings nicht um persönliche Lebens-, sondern um allgemeine Denkgewohnheiten geht.

Einen über die persönliche Befindlichkeit des sprechenden Ich hinausgehenden allgemeinen Bezug schreibt allerdings Stegmaier 1985, 180 auch schon FW 295 zu, wenn er als abstraktes Subjekt der kurzen Gewohnheiten einen „Wille[n] zu Macht“ voraussetzt, „der auf Wahrheit selbst, auf Steigerung aus ist“. Ähnlich meint Gerhardt 2006, 145, der Abschnitt richte sich an all „jene[] überlegenen Naturen, die stark genug sind, sich vom Zwang der Überlieferung zu lösen“. Demgegenüber argumentiert Just 1998, 231, es handle sich lediglich um einen „wertneutral“ in Bezug auf N.s eigene „Person“ beschriebenen Gewohnheitswechsel, der in anderer Hinsicht aber auch „als Charakterzug eines Tiefer-Stehenden, Verachteten, z. B. des modernen Menschen“ erscheinen kann. Eine Gemeinsamkeit zwischen N. und Epikur macht schließlich Marsden 2020, 49 am Lob der kurzen Gewohnheiten in FW 295 fest.

535, 18 *Niedrigen*] Im Korrekturbogen zu „Niedrigsten“ verändert (Cb, 213).

535, 18–21 *Immer glaube ich, diess werde mich nun dauernd befriedigen – auch die kurze Gewohnheit hat jenen Glauben der Leidenschaft, den Glauben an die Ewigkeit*] Diese Selbstreflexion ist insofern interessant, als sie einen Meta-standpunkt gegenüber dem eigenen Glauben an die ‚ewige‘ Dauer der jeweils faktisch doch nur kurzlebigen neuen Gewohnheit einnimmt und diesen Glauben im Wissen um seinen illusorischen Charakter eigentlich aufhebt. Dennoch wird gleichzeitig seine eigene Dauerhaftigkeit behauptet („Immer glaube ich“), was die Wiederholung dieses Glaubens nach der Schilderung eines Gewohnheitswechsels in 535, 30–32 noch performativ unterstreicht.

535, 31 f. *der unverwüstliche Thor und Weise*] Zur Verschränkung von Torheit/ Narrheit und Weisheit, wie sie hier dem – als illusorisch durchschauten – Glau-

ben an die Letztgültigkeit des Neuen zugeschrieben wird, aber auch sonst bei N. des Öfteren begegnet, vgl. NK 464, 32–465, 1.

536, 9–14 *Ja, ich bin allem meinem Elend und Kranksein, und was nur immer unvollkommen an mir ist, – im untersten Grunde meiner Seele erkenntlich gesinnt, weil dergleichen mir hundert Hinterthüren lässt, durch die ich den dauernden Gewohnheiten entrinnen kann.*] Zum Dankbarkeitsgefühl gegenüber der eigenen Krankheit vgl. den Beginn von FW Vorrede 3 (hierzu NK 349, 16–350, 4), wo allerdings eine andere Begründung dafür geliefert wird: Anstelle der Vermeidung „dauernde[r] Gewohnheiten“ ist es dort die philosophisch vertiefende Wirkung des Schmerzes, die dem Sprecher-Wir die Krankheit unentbehrlich erscheinen lässt (vgl. 350, 2–15). Zur Frage nach der Unentbehrlichkeit von Krankheit für Tugendentwicklung und Erkenntnisdurst siehe auch FW 120 (477, 22–29) sowie im Fünften Buch FW 382 (636, 11–14).

536, 15–17 *ein Leben ganz ohne Gewohnheiten, ein Leben, das fortwährend die Improvisation verlangt: – diess wäre meine Verbannung und mein Sibirien.*] Zur existentiellen Improvisation vgl. NK 541, 28–30. Dass ein fortwährend auf Improvisation angewiesenes Leben „ganz ohne Gewohnheiten“ abschließend metaphorisch als „meine Verbannung und mein Sibirien“ angesprochen wird, relativiert die im Vorangehenden vorgetragene Ablehnung dauerhafter Verhaltensweisen, die freilich auch durch die Selbstreflexion auf den ‚töricht-weisen‘ eigenen Glauben an diese schon teilweise abgefedert wurde. Abschließend wird vollends deutlich: Allem raschen Wechsel seiner Gewohnheiten zum Trotz ist und bleibt der Sprecher in FW 295 ein ‚Gewohnheitstier‘. Das als russische Strafkolonie schon im 19. Jahrhundert in Deutschland allgemein bekannte „Sibirien“ (vgl. Meyer 1874–1884, 14, 655) taucht hier zum ersten Mal bei N. auf, bevor es dann ab 1887 unter dem Eindruck der Dostojewskij-Lektüre mehrfach in Briefen, im Nachlass und im Werk Erwähnung findet. In der ‚Reinschrift‘ fehlt Sibirien noch; der Schluss nach dem Gedankenstrich hebt hier stattdessen auf die eigene Schwäche ab: „dazu bin ich bei weitem nicht stark genug.“ (M III 6, 143)

296.

Der feste Ruf.] Zu diesem Abschnitt, der das Unbeständigkeits-Motiv aus FW 295 hinsichtlich des Gegensatzes von Gesellschaft und Erkenntnis fortführt, notierte N. im Herbst 1881 folgende ‚Vorstufe‘: „Ehemals mußte man einen festen Ruf haben, und mindestens so charaktervoll scheinen als man war – es erzog die Charaktere. Jetzt wird das entbehrlich. –“ (N V 7, 122) Ein zeitnah

entstandenes ausführlicheres Notat äußert sich mit Blick auf die Gegenwart verhaltener: „In gefährlichen Lagen der Gesellschaft war es zweckmäßig, sich einen festen Ruf zu schaffen und seinen Charakter mindestens so sicher und unwandelbar erscheinen zu lassen als er war: diese Nöthigung erzog den Charakter u. die Schätzung der Festigkeit von Ansichten brachte den Wechsel, das Umlernen, die Verwandlung des M[enschen] in schlimmen Ruf. Die Vorbedingung des Erkennenden: sich unverzagt gegen seine bisherige Meinung erklären u. gegen alles, was in uns fest werden will, mißtrauisch sein – fehlte: ein solcher Zustand galt als unehrenhaft. Daß man sich auf einen M[enschen] verlassen kann, das hat den höchsten Werth in Zeiten des Kriegs: auch jetzt ist man noch weit davon entfernt, dem Soldaten auch das Recht der freien Entscheidung über den Krieg in die Hand zu geben. Die Versteinerung hat lange Zeit die Ehre für sich gehabt.“ (M III 4, 144)

Obwohl die Druckfassung vor allem auf vergangene „Jahrtausende“ zurückblickt, formuliert sie doch die Gegenwartsdiagnose, dass „wir heute noch“ immer „unter dem Banne“ jener „Versteinerung“ stehen (537, 13–15). In der titellosen ‚Reinschrift‘ mit zahlreichen Korrekturen und Varianten hat N. am Schluss folgende Passage gestrichen, die dagegen hoffnungsvoll eine von diesem Bann befreiende Vorbildfunktion der Vereinigten Staaten von Amerika in Erwägung zieht: „Vielleicht wird keine Veränderung der Sitten dem freien Menschen und der Erkenntniß nützlicher sein als ein Überhandnehmen der ‚unmoralischen‘ Denkweise der Amerikaner: in den Vereinigten Staaten gestattet sich ein Jeder, seine Art zu leben und sich zu erhalten, zehnmal zu wechseln und läuft keine Gefahr des bösen Leumundes – da wird man sich endlich auch gestatten, zehnmal seine Ansichten zu wechseln und zehnmal ein anderer Mensch zu sein.“ (M III 6, 108 f.)

Punktuell zu FW 296 vgl. Kaufmann 1982, 100 und Djurić 1985, 304, Anm. 8, die den Text als Aufgabenbeschreibung des Philosophen lesen, der misstrauisch gegen jeden eigenen Gedanken und bereit zur permanenten Selbstrevision sein soll. Stegmaier 2012b, 316 parallelisiert die in N.s Text auf soziale „Nützlichkeit“ (536, 20) zurückgeführte Annahme eines unveränderlichen Charakters mit dem Erklärungsmuster für die Voraussetzung einer „Selbstständigkeit des Bewusstseins“ in FW 354. Vgl. überdies Wotling 2015, 116 f., der den ‚Kampf‘ des solitären „Menschen der Erkenntnis“ gegen die gesellschaftlich geforderte „Festschreibung der Meinung“, von dem FW 296 zeuge, auf die intellektuelle „Redlichkeit“ zurückführt, wie sie in anderen Abschnitten von FW thematisiert wird (siehe NK 464, 10–19). Auf „Nietzsche’s re-evaluative concept of nobility“ bezieht wiederum Verkerk 2019, 116 die im vorliegenden Abschnitt ‚dem Erkennenden‘ zugeschriebene Wandelbarkeit („changeability“).

536, 19–24 *Der feste Ruf war ehemals eine Sache der äußersten Nützlichkeit; und wo nur immer die Gesellschaft noch vom Heerden-Instinct beherrscht wird,*

ist es auch jetzt noch für jeden Einzelnen am zweckmässigsten, seinen Charakter und seine Beschäftigung als unveränderlich zu geben] Siehe dagegen die Charakterisierung der ‚Berühmten‘ in FW 30: „Ihr Ruf ist fortwährend im Wandel wie ihr Charakter“ (402, 14 f.).

536, 21 *Heerden-Instinct]* Vgl. NK FW 116.

536, 27–537, 1 *Die Gesellschaft fühlt mit Genugthuung, ein zuverlässiges, jederzeit bereites Werkzeug in der Tugend Dieses, in dem Ehrgeize Jenes, in dem Nachdenken und der Leidenschaft des Dritten zu haben, – sie ehrt diese Werkzeug-Natur, diess Sich-Treubleiben, diese Unwandelbarkeit in Ansichten, Bestrebungen, und selbst in Untugenden, mit ihren höchsten Ehren.]* Im Ersten Buch führte FW 21 das Lob der Tugend mit ähnlichen Worten auf eine Funktionalisierung des Einzelnen durch die Gesellschaft zurück: „Es ist also einmal die Werkzeug-Natur in den Tugenden, die eigentlich gelobt wird, wenn die Tugenden gelobt werden, und sodann der blinde in jeder Tugend waltende Trieb, welcher durch den Gesamt-Vorthail des Individuums sich nicht in Schranken halten lässt, kurz: die Unvernunft in der Tugend, vermöge deren das Einzelwesen sich zur Function des Ganzen umwandeln lässt.“ (392, 1–7) Ähnlich wie in FW 21 und FW 296 verwendet N. das Bindestrich-Kompositum „Werkzeug-Natur“ (das in Bezug auf Schopenhauers Begriff des „Intellects“ auch in FW 99, 454, 5 vorkommt) noch in zwei späteren Nachlass-Notaten zur Charakterisierung des ‚dienenden‘ Menschen: NL 1884, 25[242], KSA 11, 75, 15 („Signatur des Sklaven: die Werkzeug-Natur“) und NL 1886/87, 7[6], KSA 12, 280, 8–10: „die beständige Unterstreichung der Mittelmäßigkeits-Eigenschaften als der werthvollsten (Bescheidenheit, in Reih und Glied, die Werkzeug-Natur)“.

537, 2 *Sittlichkeit der Sitte]* Vgl. NK 410, 1. Hinsichtlich der Verbindung von Sittlichkeit und ‚Charakterfestigkeit‘ kommt schon NL 1880, 4[102], KSA 9, 125, 19–24 (Handschrift in N V 3, 40) als Vorarbeit zu FW 296 in Betracht: „Wenn einer seine Sitten festgestellt hat, mit denen er seine Umgebung erträgt und die Umgebung ihn erträgt, so ist er sittlich. So lange er schwankt und niemand sich auf ihn verlassen kann, ist er es noch nicht. Der ‚Sittliche‘ wird ‚berechenbar‘ z. B. als Parteimann: daher viel Haß gegen den Unsittlichen.“

537, 16 *fühlt!]* In Cb, 215 korrigiert aus: „fühlt.“

537, 16–18 *Es ist wahrscheinlich, dass viele Jahrtausende die Erkenntniss mit dem schlechten Gewissen behaftet war]* In FW 53 war nur von „de[m] dem schlechten Gewissen verwandte[n] Gram der grossen Denker“ (416, 23 f.) die Rede. Jetzt bekommen es die ‚Erkennenden‘ mit dem „schlechten Gewissen“ selbst zu tun, das bei ihnen die „Gesellschaft“ (536, 26) erzeugt, da sie sich

aufgrund ihres Hangs zum Meinungswechsel nicht als verlässliche Werkzeuge im Dienst der ‚Herde‘ erweisen. Dass dies nicht nur in den vergangenen „Jahrtausende[n]“ so war, sondern auch „heute noch“ den Erkennenden belastet, gibt das sprechende „wir“ in 537, 14 aus eigener Erfahrung zu verstehen. Vgl. dagegen „das erlangte gute Gewissen“ (537, 26 f.) „des befreiten Geistes“ (537, 30) im folgenden Abschnitt.

297.

Widersprechen können.] M III 1, 108 enthält hierzu eine knappe ‚Vorstufe‘: „Widersprechen können und Widerspruch vertragen können ist der wichtigste Schritt in der Cultur der Vernunft.“ Die Druckfassung differenziert demgegenüber gegenwartsdiagnostisch drei hierarchische Stufen einer schon hohen Widerspruchskultur, die durch eine jeweils nach ‚oben‘ hin abnehmende Wissensverbreitung bestimmt sind: Während erstens das Vertragen von Widerspruch, wie „jetzt“ „Jeder weiss“ (537, 21), für eine hohe Kultur stehe – im Text hypallagisch formuliert: „ein hohes Zeichen von Cultur“ (537, 22) –, erscheint zweitens das Verlangen nach „Widerspruch gegen sich“ (537, 23 f.) als Charakteristikum ‚höherer Menschen‘, was aber bloß noch „Einige wissen“ (537, 23). Auf der dritten und höchsten Kulturstufe des Widerspruchs siedelt der Text aber den entwicklungsgeschichtlich offenbar noch über dem höheren Menschen stehenden „befreiten Geist[]“ an, der sich durch den Willen zum Widersprechen auszeichne und „unsere[] Cultur“ präge (537, 29 f.), obwohl das vielleicht, wie die rhetorische Schlussfrage „wer weiss das?“ (537, 30) nahelegt, nur die Wenigsten – zu denen jedenfalls der Sprecher zu zählen wäre – zur Kenntnis genommen haben. Dabei schließt die in der Widerspruchslust jenes „befreiten Geistes“ sich bekundende „Feindseligkeit gegen das Gewohnte“ (537, 27) eng an die vorangehenden Abschnitte FW 295 und FW 296 an. Insbesondere scheint der befreite Geist ein naher Verwandter „des Erkennenden“ (537, 7) zu sein, der in FW 296 durch sein Misstrauen „in Bezug auf Alles, was in uns fest werden will“ (537, 9), charakterisiert wurde. Zur Interpretation von FW 297 vgl. Sonns 1955, 59, Kloch-Kornitz 1963, 587 f., Thiel 1980, 116, Golomb 1986a, 177, Borsche 1990, 55 f., Hofmann 1994, 43, Winchester 1994, 69, Jurist 2000, 65 f. und Verkerk 2019, 45.

Als „einen Gedanken [...], der mit zu den bemerkenswerthesten des neuen Werkes gehört“, bezeichnete bereits im Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW der anonyme Rezensent (Ernst Wagner) im Novemberheft von *Schmeitzner's Internationaler Monatsschrift* die These, die er aus FW 297 ableitet, dass es nämlich „der Geist des Widerspruches ist [...], der das Leben rege erhält“ –

ein Gedanke, den der Rezensent zugleich zum Werk- bzw. Wirkungsprinzip von FW im Ganzen erklärt: „Es mangelt nicht an Stellen, welche einen Widerspruch herausfordern, aber dies entspricht dem Geiste des Werkes durchaus, da Nietzsche nichts Unumstössliches predigen, sondern wohldurchdachten Stoff und energischen Antrieb zum selbstthätigen Weiterdenken darbieten will“ (Anonym 1882, 693 = Wagner in Reich 2013, 583).

537, 23 f. *dass der höhere Mensch den Widerspruch gegen sich wünscht und hervorruft*] Zum ‚höheren Menschen‘ vgl. NK FW Vorspiel 60. Figuren, die zum ‚Widerspruch gegen sich‘ herausfordern, kommen in FW häufiger vor. Beispielsweise der „so oft Unrecht“ habende „Denker“ Richard Wagner in FW 99, dessen „Leben [...] uns zuruft“, dass man ihm nicht folgen soll (457, 1–5), oder der „Neuerer“ in FW 106, der sich über jede „gefährlich[e]“ Widerrede seines „Jünger[s]“ freut (464, 2–7). Zu diesem Zusammenhang vgl. schon Kaufmann 1982, 134 f., der hierin „auch ein Selbstporträt“ N.s erblickt.

537, 24 *und hervorruft*] Nachträglich in die titellose ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 54).

537, 26 *Aber war das Widersprechen-Können*] Sperrdruckanweisung im Korrekturbogen (vgl. Cb, 216). In M III 6, 54 hatte N. zuerst anders angesetzt: „Aber wer weiß das, was – –“. Die Frage „wer weiss das? –“ (537, 30) wurde für den Schlusssatz des Textes aufgespart.

537, 26 f. *das erlangte gute Gewissen*] Sperrdruckanweisung in Cb, 216. Das ‚neue‘ gute Gewissen beim Widerspruch gegenüber dem Gewohnten, Überkommenen korrespondiert kontrastiv ‚dem schlechten Gewissen‘ (537, 17), das im vorangehenden Abschnitt FW 296 noch den ‚Erkennenden‘ früherer Zeiten zugeschrieben wird. Im Zuge der höchsten Kulturstufe der ‚Geistesbefreiung‘ (vgl. 537, 30) tritt jenes gute Gewissen offensichtlich an Stelle dieses alten schlechten Gewissen. Vgl. das zentrale Motiv des intellektuellen bzw. intellektualen Gewissens, wie es gleich im zweiten Abschnitt von FW eingeführt wurde; hierzu NK FW 2.

537, 26 *erlangte*] Nachträglich in M III 6, 54 eingefügt.

537, 28 f. *mehr als jenes Beides und das eigentlich*] In M III 6, 54 korrigiert aus: „das“.

537, 30 *des befreiten Geistes*] Bemerkenswert erscheint das nachträglich in M III 6, 54 eingefügte Partizip-Perfekt-Adjektiv ‚befreit‘, insofern es zwar einen ‚freien Geist‘ bezeichnet, aber als einen, der zuvor ‚gebunden‘ war. Vgl. den zwar schon seiner Ketten entledigten, aber trotzdem noch ‚unfreien‘ Geist in FW Vorspiel 32 (siehe NK 360, 13 f.). Die gebundene Vorgeschichte eines freien

Geistes thematisiert 1886 auch der dritte Abschnitt der nachgereichten Vorrede zu MA I: „Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus ‚freier Geist‘ einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer grossen Loslösung gehabt hat, und dass er vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien.“ (KSA 2, 15, 27–16, 2) Die frühesten Texte N.s zum Verhältnis von ‚freien‘ und ‚gebundenen Geistern‘ stellen die Abschnitte MA I 225–232 dar. Vgl. auch noch den „Befreite[n] des Geistes“ (KSA 4, 53, 15) in Za I Vom Baum am Berge sowie KGW IX 5, W I 8, 34, 1 (NL 1885/86, 2[206], KSA 12, 167, 27 f.), wo die Sprechinstanz sich als „wir Befreiten Geister“ vorstellt.

298.

Seufzer.] Vgl. die sich der Druckfassung annähernden ‚Vorstufen‘ in N V 7, 187 und in M III 5, 64 sowie die bis auf den fehlenden Titel schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 12. Siehe auch den „Seufzer des Erkennenden“ in FW 249. Während dort allerdings über die eigene Erkenntnis-Habsucht geseufzt wird, gilt der Seufzer im vorliegenden Text einer glücklich erhaschten „Einsicht“ (538, 2), die jedoch in den „dürren Worten“ (538, 5), in die das sprechende Ich sie rasch gefasst hat, nicht ‚weiterzuleben‘ vermag. Konsequenterweise erfahren die Lesenden auch überhaupt nicht, um welche „Einsicht“ es sich denn nun handelt, obwohl das deiktische Demonstrativpronomen „diese“ (538, 2) die Erwartung einer entsprechenden Aufklärung schürt. Damit knüpft FW 298, worauf auch Wokart 1999, 33 hindeutet, in performativer Konkretisierung an den sprachskeptischen Abschnitt FW 244 an, der im Dritten Buch bereits die generelle Unmöglichkeit feststellte, Gedanken mittels Worten adäquat wiederzugeben. Zu FW 298 vgl. Brusotti 1997b, 668, der eine Erweiterung des vorliegenden Gedankens in JGB 296 konstatiert, und Crowley 2004, 334, der Platons *Theaitetos* 197c als „a direct influence on GS 298“ geltend macht: „Sieh zu, ob es auch möglich ist eine Erkenntnis in derselben Weise zu besitzen, ohne sie zu haben, sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder eine andere Sorte auf der Jagd gefangen, und zu Hause einen Taubenschlag eingerichtet hätte, und sie dort hielte.“ (Platon 1853–1874, III/2, 264). Vgl. auch Egert 2005, 98 f., der an FW 298 einen „sprachschöpferischen“ und einen „sprachzerstörerischen“ Anteil in N.s „Aphoristik“ exemplifizieren will. Von Hassel 1985, 129 wurde in freier Umdichtung des Wortlauts von FW 298 ein falsches N.-Zitat in Umlauf gebracht: „Die Erkenntnis stirbt am Wort“.

538, 3 *festzumachen*] N V 7, 187 und M III 5, 64: „fest zu machen“.

538, 4 *davonfliege*] Im Korrekturbogen rot markiert: „davonfliegen“ (Cb, 216), was sich so auf die „Worte“, nicht, wie in der Druckfassung, auf die „Einsicht“ bezöge (538, 2f.).

538, 4 *sie mir an*] N V 7, 187 und M III 5, 64: „sie an“.

538, 4f. *an diesen dürren Worten*] Adelung 1793–1801, 1, 1620 gibt noch eine eher positive Bedeutung für die Redewendung an: „Etwas mit dürren Worten sagen, gerade heraus, ohne Umschweife und Einkleidung.“ Ähnlich auch noch Grimm 1854–1971, 2, 1740: „offen, klar, einfach, unverhüllt, ungeschminkt, und so gelangt das Wort [sc. dürre] zu einer edlern bedeutung.“ Indes führt Grimm anschließend mehrere ältere Verwendungsbeispiele an, die wie etwa folgendes Zitat aus Goethes *Lehrjahren* (1795/96) schon deutlich pejorativ konnotiert sind: „nach den süßen Geheimnissen der Liebe mit dürren Worten und in hergebrachten trockenen Formeln sich zu erkundigen“ (Goethe 1853–1858, 16, 53).

538, 6f. *und ich weiss kaum mehr, wenn ich sie ansehe, wie ich ein solches Glück haben konnte, als ich diesen Vogel fieng.*] N V 7, 187: „und ich weiß kaum mehr, was für ein Glück ich einst hatte, als ich sie fieng! –“

299.

Was man den Künstlern ablernen soll.] Der zentrale Gedanke des Textes findet sich bereits in folgender Aufzeichnung vom Herbst 1881: „sich von den Dingen entfernen 'bis man Vieles nicht 'mehr' sieht, oder sie um eine Ecke 'wie im Ausschnitt' sehen' – oder sie verdünnen – oder sie durch Glas sehen oder ihnen eine Oberfläche und Haut 'ohne volle Transparenz' geben – so macht man die Dinge anziehend, begehrenswerth, schön! Das Kunststück der Kunst immer mehr ausdehnen und zur ganzen Lebenskunst zu machen!“ (N V 7, 182) Eine ausführlichere ‚Vorstufe‘ aus demselben Zeitraum kommt der Druckfassung noch näher; vgl. NK 538, 16–28. Nahezu identisch mit FW 299 ist schon die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 168.

Der oft zitierte, aber noch kaum einlässlich interpretierte Text gehört in eine Reihe von Abschnitten, die in den verschiedenen Büchern von FW das Verhältnis von Kunst bzw. Ästhetik und ‚Wirklichkeit‘ thematisieren. Während sich jedoch in anderen Texten ein Wille zur Nüchternheit (vgl. FW 57, bes. NK 422, 3–7) oder zur bloß zeitweiligen ‚Erholung‘ in der Kunst von der Strenge der Wissenschaft (vgl. FW 107) oder gar zur völligen Abstinenz von ästhetischen Projektionen (vgl. FW 109) bekundet, vertritt FW 299 ein Programm der durchgängigen ‚lebenskünstlerischen‘ Überformung der Realität, wie es analog bereits im Eröffnungsabschnitt des Vierten Buchs FW 276 mittels der promi-

nenten „Amor fati“-Formel zum Ausdruck kam. Zu diesem Zusammenhang vgl. schon Brusotti 1997b, 457: „FW 299 spitzt das Problem des *amor fati*, das Notwendige ins Schöne umzudeuten, auf die Frage zu, wie man das schön macht, was an sich nicht schön ist“. Dies zeige, wie „der *amor fati* [...] aus dem Dasein ein ästhetisches Phänomen“ macht. Ähnlich Higgins 2000, 147, die von einer „artistic transfiguration“ spricht. Auch Wotling 2015, 117 sieht im vorliegenden Abschnitt das Ideal eines Philosophenkünstlers, für den „die Umsetzung des *amor fati* einer schöpferischen Tätigkeit gleicht, deren Objekt bloß das Dasein selber wird und die sich nicht auf das ästhetische Gebiet beschränkt“. Poltrum 2016, 365 zieht ebenfalls eine solche Verbindungslinie zwischen dem „amor fati“ in FW 276 und der Ästhetisierung des Lebens in FW 299 (sowie FW 107). Weitere Deutungsansätze zu FW 299 betonen Parallelen zur Forderung nach einer ‚Selbststilisierung‘ des Charakters in FW 290, so beispielsweise Heinrich 2018, 154 (mit rezeptionsgeschichtlichem Blick auf Foucaults Vorstellung vom schöpferischen Selbstverhältnis des Menschen) sowie Meyer 2019a, 224.

In FW 299 wird zunächst eine eigenartige Subjunktion formuliert: Wenn man etwas als schön und attraktiv darstellen will, das in Wahrheit ganz anders aussieht, dann verfare man am besten so, wie es idealisierende Künstler tun – es scheint vorausgesetzt zu werden, dass es nur solche gibt (vgl. auch NK 442, 26 f.) –, die auf ästhetische Distanz zu den Dingen gehen und sie bloß teilweise, ausschnitthaft, in vorteilhafter Perspektive und Beleuchtung, projektiv überformt oder in opaker Oberflächlichkeit wahrnehmen und gestalten. Dass eine solche beschönigende Verzerrung der Realität unbedingt nötig oder zumindest angeraten ist, behauptet das sprechende Ich nicht direkt, wenngleich es sich eindeutig zu der Auffassung bekennt, dass die „Dinge [...] an sich niemals“ (538, 10–12) schön seien. Freilich schwenkt das Ich, indem es sich zu einem nicht näher definierten Wir erweitert, schließlich in die Absichtserklärung über, es tatsächlich so wie die Künstler zu tun – bzw. diese noch zu übertreffen, indem der schöne Schein die unattraktive Wahrheit nämlich nicht nur auf dem Gebiet der Kunst ersetzen soll, sondern in allen Bereichen des eigenen Lebens. Das Wir will sich ganz jenem schönfärberischen Illusionismus hingeben, sich zunächst die Alltags-Welt vollkommen nach seinem eigenen Geschmack zurechtbiegen und nur noch mit verklärendem Blick wie durch eine rosarote Brille auf seine Umgebung schauen. Unter welchen Bedingungen eine solche Ästhetisierung des alltäglichen Lebens überhaupt umgesetzt werden kann, ob sie tatsächlich vorteilhaft ist usw., darüber erfahren die Lesenden indes nichts. Der Text wirft mehr Fragen auf, als er beantwortet.

Insofern verwundert es nicht, dass FW 299 in der philosophischen N.-Forschung für Debatten um das richtige Textverständnis gesorgt hat. Während etwa Nehamas 2012, 269 – ganz im Sinne seines Buchtitels: *Leben als Literatur* (in

der englischsprachigen Originalausgabe von 1985: *Life as Literature*) – den Abschnitt als Beleg dafür liest, dass N. „darauf [drängte], man sollte sein Leben so gestalten, wie Künstler ihre Werke gestalten“ (vgl. ferner ebd., 314; ähnlich auch Safranski 2001, 22), hält Figal 1999, 32 mit Blick auf N.s Formel „Dichter unseres Lebens“ (538, 27 f.) dagegen: „Nietzsche ist weit davon entfernt, in genialischem Überschwang die künstlerische Selbsterfindung oder Selbsterschaffung zu propagieren; er kritisiert sie statt dessen weil sie die Einsicht verhindert, zumindest erschwert. Dichtung des Lebens, das ist hier die Kunst der Verstellung“ (vgl. auch ebd., 48 u. 53 f.). Verzichtet man auf die – angesichts der ästhetischen Eigenart von N.s Texten als Rollenprosa (vgl. ÜK 3) – grundsätzlich schief ange-setzte Frage, was N. als empirischer Autor mit diesem Text „propagieren“ oder ‚kritisieren‘ wollte, ist der Weg frei für eine genauere Rekonstruktion der Textbe-deutung selbst. Dass letztere freilich auch in der jüngeren Rezeption von FW 299 mitunter ins Hintertreffen gerät, zeige ich in Kaufmann 2018b, 612–616 an dem abstrusen Versuch einer ideologischen Vereinnahmung dieses Abschnitts für das neurechte Programm der sog. Identitären Bewegung.

538, 10–12 *Welche Mittel haben wir, uns die Dinge schön, anziehend, begehrens-werth zu machen, wenn sie es nicht sind? – und ich meine, sie sind es an sich niemals!* Letztere These verträgt sich zwar gut mit der zu Beginn des Dritten Buchs in FW 109 behaupteten Un-Schönheit, Un-Ordnung usw. der Welt, wie Franco 2011, 142 bemerkt. Die Absicht einer Ästhetisierung dieses Un-Schönen passt jedoch schlecht zu dem in FW 109 wiederholt formulierten Programm, sich eben davor zu hüten.

538, 12–14 *Hier haben wir von den Aerzten Etwas zu lernen, wenn sie zum Bei-spiel das Bittere verdünnen oder Wein und Zucker in den Mischkrug thun* Vgl. das im Korrekturbogen enthaltene „Recept wider die Medicin“, das ur-sprünglich den Schluss des Dritten Buchs bilden sollte (zitiert in NK FW 268) und in dem empfohlen wird, eine bittere Medizin mit „etwas Süsse[m]“ (Cb, 194) hinunterzuspülen. Dass „[d]ie unterschiedlichsten Weine [...] in den ver-gangenen Jahrhunderten in den Apotheken zum Einsatz“ kamen, führt Abel-Wanek 2012 aus: „Besonders die süßen, aromatischen Sorten erfreuten sich großer Beliebtheit. Sie überdeckten den Geschmack der häufig bitteren Arznei-stoffe und waren ein willkommenes Mittel zur Förderung der Patienten-Compli-ance.“ Vgl. auch Gerasch 2011, 6 u. 13. Zur Bedeutung von Zucker für die Arz-neimittelherstellung im späten 19. Jahrhundert vgl. das Lemma „**Pastillen**“ in Meyer 1874–1878, 12, 641, wonach Pastillen „ein oder mehrere Arzneimittel in einer Masse aus Zucker [...] oder Chokolade enthalten“. Mit Blick auf N.s wie-derholten Konsum von Opium bzw. Morphinum ist interessant, dass diese süßen Pastillen laut Meyer ebd. „besonders zur Verabreichung der Alkaloïde“ dienen,

wobei „Morphinpastillen“ zu denen gehören, die „in neuerer Zeit in sehr ausgedehnter Weise [...] bereitet werden“. Dazu fügt sich wiederum gut die Feststellung in FW 326, „dass es gegen den Schmerz eine Unzahl Linderungsmittel giebt [...], die beinahe die Wirkungen von Anästheticis haben [...]. Wir verstehen uns ganz gut darauf, Süßigkeiten auf unsere Bitternisse zu träufeln“ (554, 6–14). Über die Verabreichung von Medikamenten „auf Zucker“ (Kunze 1881, 228) oder „in Zuckerwasser“ (ebd., 262) konnte sich N. auch in Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin* informieren, das sich unter seinen Büchern erhalten hat.

538, 16–28 *Sich von den Dingen entfernen, bis man Vieles von ihnen nicht mehr sieht und Vieles hinzusehen muss, um sie noch zu sehen – oder die Dinge um die Ecke und wie in einem Ausschnitte sehen – oder sie so stellen, dass sie sich theilweise verstellen und nur perspectivische Durchblicke gestatten – oder sie durch gefärbtes Glas oder im Lichte der Abendröthe anschauen – oder ihnen eine Oberfläche und Haut geben, welche keine volle Transparenz hat: das Alles sollen wir den Künstlern ablernen und im Uebrigen weiser sein, als sie. Denn bei ihnen hört gewöhnlich diese ihre feine Kraft auf, wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt; wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Alltäglichsten zuerst.*] Ein Manuskriptheft vom Herbst 1881 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus: „Sich von den Dingen entfernen, bis man vieles von ihnen nicht mehr sieht und vieles hinzusehen muss, um sie noch zu sehen – oder die Dinge um die Ecke und wie in einem Ausschnitte sehen – (oder ‘(dies zuletzt)’ sie verdünnen und Wasser und Wein in ihren Mischkrug thun) – oder sie durch gefärbtes Glas anschauen – oder ihnen eine Oberfläche und Haut geben, welche keine volle Transparenz hat – das sind meine Mittel, um die Dinge schön, anziehend, begehrenswerth zu machen – sie sind es an sich niemals! Von den Künstlern müssen wir diese Kunststücke lernen und ‘im Übrigen’ weiser sein als sie – denn bei ihnen hört gewöhnlich diese ihre feine Kraft auf, wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt: wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Gewöhnlichsten zuerst.“ (M III 5, 14) Auf der gegenüberliegenden Seite hat N. ohne klare Zuordnung durch Einfügungszeichen, aber, entsprechend der Druckfassung, auf Höhe der eingeklammerten Parenthese ergänzt: „– oder sie so stellen, daß sie sich theilweise verstellen und nur perspektivische Durchblicke gestatten –“ (M III 5, 15).

538, 21 f. *durch gefärbtes Glas*] Der Blick auf die Dinge „durch gefärbtes Glas“, der eine längere literarisch-philosophische Tradition hat, erinnert besonders an Kleists sog. Kant-Krise, deren berühmtes Dokument eine Äußerung über „grüne Gläser“ in seinem Brief an Wilhelmine von Zenge vom 22. März 1801 ist: „Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie

urtheilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, seien grün – und nie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzuthut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist's das letztere, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln nach dem Tode nichts mehr – und alles Bestreben, ein Eigenthum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich – –“ (Kleist 1848, 156; N. zitiert den Brief in UB III SE 3; vgl. NK KSA 1, 355, 29–356, 8). Wird in diesem Gedankenexperiment im hypothetischen Was-wäre-wenn-Modus gar nicht behauptet, dass alle Menschen mit „grünen Gläser[n]“ ausgestattet sind, so ist etwa hingegen in Georg Forsters *Reise um die Welt* (die N. freilich nie erwähnt) der auktoriale Ich-Erzähler vollkommen davon überzeugt, „durch gefärbtes Glas“ zu sehen. Allerdings erscheint diese Aussicht längst nicht so ‚trübe‘ wie später bei Kleist. Forsters Autor-Ich bekennt im Hinblick auf sein Werk in der *Vorrede*: „Zuweilen folgte ich dem Herzen und ließ meine Empfindungen reden; denn da ich von menschlichen Schwachheiten nicht frey bin, so mußten meine Leser doch wissen, wie das Glas gefärbt ist, durch welches ich gesehen habe. Wenigstens bin ich mir bewußt, daß es nicht finster und trübe vor meinen Augen gewesen ist.“ (Forster 1778, unpag. [†4v.]) Auch vor den Augen des sprechenden Wir in N.s Text soll der Blick „durch gefärbtes Glas“ nicht „finster und trübe“ sein, sondern ganz im Gegenteil für Aufheiterung, Verschönerung sorgen.

538, 27 f. *wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein*] Durch diesen Entschluss unterscheidet sich das Wir von dem „höhere[n] Mensch[en]“ (540, 4) in FW 301, der „übersieht [...], dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist“ (540, 8–10). Zur Verbindung zwischen FW 299 und FW 301 vgl. auch Babich 2008, 514 und Clark 2015, 107.

300.

Vorspiele der Wissenschaft.] Stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 18 f.; titellose ‚Reinschrift‘ mit Varianten in M III 6, 168 und M III 6, 166. Mit dem in FW 300 in Erwägung gezogenen Vorspielcharakter der Religion in Bezug auf die Wissenschaft wird auf spezifische Weise der Gedankengang von FW 109 aus dem Dritten Buch umgedreht (zur mythologischen Verschränkung mit dem erst im Korrekturbogen gestrichenen Schlusssatz von FW 109 vgl. NK 539, 18–26). Dort galten noch die unterschiedlichen kosmologischen Konzeptionen der modernen Wissenschaft als ‚schattenhafte‘ Überbleibsel alter Gottesvorstellungen (vgl. hinsichtlich des Wahrheitsbegriffs zu Beginn des

Fünften Buchs ähnlich auch FW 344). Nun dagegen wird gleichsam vom anderen Ende her und in Analogie zu vorwissenschaftlichen Wissensformen wie Magie oder Alchemie – aus der hypothetischen Retrospektive einer künftigen Zeit – die Religion insgesamt als „Schule und Vorgeschichte“ (539, 16) einer möglichen „Selbsterlösung“ (539, 14) des Menschen mithilfe der Wissenschaft betrachtet. Von hier aus ließe sich schließlich die Frage aufwerfen, ob doch nicht nur, wie es noch im Dritten Buch FW 143 darstellte, der Polytheismus als „Vorübung“ (490, 25) zur „Freigeisterei“ (491, 4) aufgefasst werden kann, sondern zumal der dort noch mit Erstarrung assoziierte Monotheismus. Die in NK FW 143 zitierten Vorarbeiten aus dem Nachlass sprechen sogar für einen textgenetischen Zusammenhang zwischen den beiden Abschnitten; nicht zuletzt das in NL 1881, 12[7], KSA 9, 577, 13–17 geschilderte ‚Angeschmiedetsein‘ des Menschen verweist auf das Prometheus-Motiv am Schluss von FW 300 (vgl. NK 539, 18–26). Zur Deutung des Abschnitts vgl. u. a. Willers 1988, 141 f., Higgins 2000, 147 f., Brusotti 1997b, 422 f., Babich 2010, 150 und Saarinen 2019, 169 u. 177 f.

539, 1f. *Zauberer, Alchymisten, Astrologen und Hexen*] In M III 6, 168 noch polysyndetisch formuliert: „Zauberer und Alchymisten und Astrologen und Hexen“. Vgl. die ‚umgekehrten Alchemisten‘ in FW 292 (NK 533, 7 f.) Zu „Hexen“ siehe schon im Ersten Buch FW 35 und im Dritten Buch FW 250.

539, 13–17 *einmal einzelne Menschen die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen können: Ja! – darf man fragen – würde denn der Mensch überhaupt ohne jene religiöse Schule und Vorgeschichte es gelernt haben, nach*] M III 6, 166: „einzelne Menschen einmal die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen, ja daß der Mensch überhaupt nach“.

539, 14f. *können:*] Im Korrekturbogen eigentlich verändert zu: „können.“ (Cb, 218)

539, 18–26 *Musste Prometheus erst w ä h n e n , das Licht gestohlen zu haben und dafür büßen, – um endlich zu entdecken, dass er das Licht geschaffen habe, indem er nach dem Lichte begehrte, und dass nicht nur der Mensch, sondern auch der Gott das Werk seiner Hände und Thon in seinen Händen gewesen sei? Alles nur Bilder des Bildners? – ebenso wie der Wahn, der Diebstahl, der Kaukasus, der Geier und die ganze tragische Prometheia aller Erkennenden?*] In Form einer rhetorischen Frage erfolgt zum Schluss des vorliegenden Abschnitts eine Transformation des antiken Prometheus-Mythos, der bereits in den Abschnitten FW 135 und FW 251 aufgerufen wurde. Der „Geier“ des Prometheus kam auch im ursprünglichen Schlusssatz von FW 109 vor, den

N. erst im Korrekturbogen gestrichen hat; vgl. hierzu NK 469, 2–4. Der „Wahn“ des Prometheus, der (auch) hier den erkennenden Menschen symbolisiert, besteht nach der vorliegenden ‚Mythenkorrektur‘ in einer Verkennung der eigenen bildnerischen Kraft, mit der Prometheus nicht nur das vermeintlich geraubte „Licht“, sondern sogar den ihn dafür bestrafenden Göttervater Zeus selbst erschaffen habe sowie entsprechend auch den „Kaukasus“, an den er geschmiedet wurde, und den „Geier“, der ihm dort an der nachwachsenden Leber fraß. Die Formulierung, „dass nicht nur der Mensch, sondern auch der Gott das Werk seiner Hände und Thon in seinen Händen gewesen sei? Alles nur Bilder des Bildners“, spielt überbietend auf die Schlussverse von Goethes *Prometheus-Ode* an, in denen das lyrische Titanen-Ich die an Zeus adressierten Worte spricht: „Hier sitz’ ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich sey, / Zu leiden, zu weinen, / Zu genießen und zu freuen sich, / Und dein nicht zu achten, / Wie ich!“ (Goethe 1853–1858, 2, 64) Textinterne Bezüge ergeben sich überdies zu dem – an Feuerbachs Projektionstheorie gemahnenden – Gedanken einer Erschaffung Gottes durch den Menschen in FW Vorspiel 38 (vgl. NK 361, 25).

539, 22 *Gott*] Sperrdruckanweisung in Cb, 218.

301.

Wahn der Contemplativen.] Vgl. die knappe ‚Vorstufe‘ in N V 7, 191: „Die-se Welt, die uns etwas angeht, haben wir geschaffen! – Entsagen wir hier! –“ (vgl. NK 540, 28–31). Das Manuskriptheft M III 5 enthält eine umfangreichere Vorarbeit zu FW 301, die bereits wie die Druckfassung das kreative Vermögen des Menschen der *vita contemplativa* zuspricht und diese der *vita activa* vorordnet, so dass der ‚anschauende‘ Mensch als schaffender, der ‚tätige‘ hingegen als bloß ausführender bestimmt wird: „Der höhere M[ensch] unterscheidet sich vom niedern dadurch, daß er unsäglich mehr sieht und hört und denkend sieht und hört – und eben dies unterscheidet den M[enschen] vom Thier und die obern Thiere von den untern. Die Welt wird immer voller, und der Angelhacken, die nach unserm Interesse ausgeworfen sind, werden immer mehrere: die Menge der Reize ist im Wachsen u. ebenso die Menge der Arten von Lust und Unlust. Das Schau- und Tonspiel, das da vor uns angeführt wird, wird auch immer noch fortgedichtet, fortcomponirt, in die Tiefe und Länge hin – wir, die wir uns als Zuhörer und Zuschauer nehmen, wir Denkend-Empfindenden, sind es, die hier auch fortdichten und fortcomponiren: unsre Farben bleiben an den Dingen hängen u. werden zuletzt auch den Nachgebornen sichtbar. Und so gieng es immer, seit es Menschen und Thiere giebt: die geistigsten und empfin-

dendsten von ihnen wähnten sich als die Contemplativen und waren die eigentl[ichen] Praktiker – die welche etwas machten, das noch nicht da war: – sie verkannten sich, wie auch wir uns noch verkennen. Das, was man gemeinhin ‚praktische Menschen‘ [nennt], sind jene, welche unsre neuen Schätzungen, Farben, Accente, Perspektiven – unsere Erfindungen, allmählich sich einlernen und dann ihren Kindern anerbten, anerziehen, einverleiben. Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht nach seiner Natur – seinem An-sich – sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt – wir haben die Welt, die den M[enschen] überhaupt etwas angeht, geschaffen!“ (M III 5, 38) Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 301 in M III 6, 156 weist mehrere Korrekturen und Varianten auf, die KSA 14, 267 bis auf eine Ausnahme (vgl. NK 540, 20) nicht verzeichnet.

Zu FW 301 im Vergleich mit GM III 24 vgl. Poellner 2009, 170 f.; eine ausführliche Interpretation, die den Abschnitt v. a. auf FW 98 aus dem Zweiten Buch sowie auf FW 289 zurückbezieht und darin eine tiefgreifende Umformung der „opposition traditionnelle entre l’actif et le contemplatif“ ausmacht, liefert Benoit 2010, hier 382. Als Dokument einer Anverwandlung von Friedrich Albert Langes „Begriff der *Phantasie* [...] für die ästhetisch-ideale, *Normen produzierende Fähigkeit* des Menschen“ liest Düsing 2011, 240 den vorliegenden Text, in dem N. „seine empirisch-idealistische Sicht auf die schöpferische Verfaßtheit des Ich mit einem Primat der produktiv vorstellenden Sinnlichkeit vor dem Verstand“ verbinde (vgl. auch schon Düsing 2006, 276). Dass die „Ablehnung der Objektivität der Axiologie“, die aus FW 301 spreche, „entscheidend für das Verständnis der Lehre von der Ewigen Wiederkunft“ ist, deutet Wotling 2015, 117 mit Blick auf die „Kreation“ von „Wert[en]“ an. Eine eigene metaethische Theorie der Wert-Schöpfung („value creation“) sucht Clark 2015, 106–118 aus dem Text zu extrapolieren, wobei insbesondere Bezüge zu FW 299 (hierzu auch Ure 2019, 171) und FW 1 hergestellt werden (vgl. bereits Clark/Dudrick 2007, 201–216). Auch das *close reading* von Lambert 2019, 49 legt den Fokus auf „value creation“, gelangt jedoch zu dem Schluss, dass FW 301 „is a poor piece of evidence not only for the constructivist interpretation, but in fact for *any* account of Nietzsche’s metaethical position“, wofür FW 55 besser geeignet sei.

539, 28–32 *Die hohen Menschen unterscheiden sich von den niederen dadurch, dass sie unsäglich mehr sehen und hören und denkend sehen und hören – und eben diess unterscheidet den Menschen vom Thiere und die oberen Thiere von den unteren.*] Vgl. NL 1880, 4[105], KSA 9, 126, 20–22: „Die höheren Menschen unterscheiden sich von den niederen wie die höheren Thiere von den niederen, durch die Complicirtheit ihrer Organe und Menge derselben.“ Die Formulierung in FW 301 fällt allerdings insofern noch irritierender aus, als die hier zunächst markierte Tier-Mensch-Differenz durch die Betonung *desselben* Un-

terschieds zwischen den „oberen“ und „unteren“ Tieren tendenziell wieder nivelliert wird. Zur Animalität des Menschen vgl. NK 372, 14–25; zum ‚höheren Menschen‘ NK FW Vorspiel 60. Schon durch das eingangs behauptete Wissen um die Differenz zwischen „hohen Menschen“ und „niederen“ erscheint die Vermutung naheliegend, dass sich die Sprechinstanz selbst zu ersteren zählt. Dies bestätigt denn auch der Fortgang des Textes, wenn es heißt: „Wir, die Denkend-Empfindenden“ (540, 17). Wird indes „der höhere Mensch“ für seinen titelgebenden „Wahn“ gerügt (540, 3–5), sich als kontemplativer Mensch passiv-rezeptiv zu verhalten, so setzt dies eigentlich einen noch ‚höheren‘ Standpunkt des Sprechers voraus, eine Selbsterkenntnis des hohen/höheren Menschen, die diesem sonst noch fehlt. Eben dies reflektiert sich in der paradoxalen, selbstwidersprüchlichen Formulierung gegen Ende des Textes: „Gerade dieses Wissen aber fehlt uns“ (540, 29 f.).

540, 5–13 *Dabei aber bleibt ein Wahn sein beständiger Begleiter: er meint, als Zuschauer und Zuhörer vor das grosse Schau- und Tonspiel gestellt zu sein, welches das Leben ist: er nennt seine Natur eine contemplative und übersieht dabei, dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist, – dass er sich freilich vom Schauspieler dieses Drama's, dem sogenannten handelnden Menschen, sehr unterscheidet, aber noch mehr von einem blossen Betrachter und Festgäste vor der Bühne.]* Die hier bemühte (dramen)poetologische Metaphorik in Kombination mit dem Begriff der ‚Kontemplation‘ lässt an Schopenhauers Ästhetik denken, in der dieser Begriff eine Schlüsselrolle innehat (vgl. v. a. die Paragraphen 34, 36, 39 und 40 im Dritten Buch des Ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung*). Nach Schopenhauer, der damit an die kantische Theorie des ‚interesselosen Wohlgefallens‘ anknüpft, lässt die kontemplative ästhetische Betrachtung den Willen für einen Moment stillstehen und ermöglicht dem erkennenden Subjekt eine ‚ideale‘ Anschauung der Welt: „durch die ruhige Kontemplation“, in der sich der Betrachtende ganz in seinen „Gegenstand verliert“, vergesse er „sein Individuum, seinen Willen“ und bleibe „nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 210). In FW 301 erfährt der Kontemplationsbegriff jedoch eine ganz andere Deutung, die gerade die – bei Schopenhauer starkgemachte – Rezeptivität bzw. Passivität des Kontemplativen als (Selbst-)Missverständnis, als „Wahn“ erscheinen lässt. Insofern der „höhere Mensch“ seine „Natur“ als „eine contemplative“ versteht, erliege er nämlich insofern einem Irrtum, als er sein eigenes ‚poetisches‘ Schöpfungertum in Bezug auf das „Drama“ des „Lebens“ verkenne, dessen Zuschauer er bloß zu sein wähnt. Vgl. dagegen schon den bewussten Entschluss des sprechenden Wir in FW 299, „die Dichter unseres Lebens [zu] sein“ (538, 27 f.).

540, 13–19 *Ihm, als dem Dichter, ist gewiss vis contemplativa und der Rückblick auf sein Werk zu eigen, aber zugleich und vorerst die vis creativa, welche dem handelnden Menschen fehlt, was auch der Augenschein und der Allerweltsglaube sagen mag. Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist]* Die dem höheren Menschen als „Dichter“ des Lebens zugestandene „vis contemplativa“ (‚betrachtende Kraft‘), variiert die „vita contemplativa“, wie sie, wenngleich in anderer Hinsicht, im Vierten Buch bereits in FW 280 (vgl. 524, 31) und dann erneut in FW 329 (vgl. 557, 14) thematisiert wird. Als Grundlage und Möglichkeitsbedingung der „vita contemplativa“ erscheint nunmehr die „vis creativa“, die ‚schöpferische Kraft‘, die freilich – entgegen dem äußeren Anschein – gerade nicht in der *vita activa* des „handelnden Menschen“ stecke, der in der Metaphorik von FW 301 ja auch nur der Schauspieler, nicht der Dichter des Lebens-Dramas ist. Insofern kann hier keineswegs pauschal von „einem Primat der Praxis vor der Theorie“ (Düsing 2011, 240) gesprochen werden, eher schon von einem Primat der Po(i)esie vor der Theorie.

540, 20 *Gewichten]* In M III 6, 156 steht: „Accenten“; erst handschriftlich im Korrekturbogen durch „Gewichten“ ersetzt (Cb, 219). Die Korrektur wurde im Erstdruck aber noch nicht übernommen (vgl. Nietzsche 1882/1887, 219), sondern erstmals in GoA V, 231.

540, 22 *den]* In Cb, 219 korrigiert aus: „dem“.

540, 26 *die Natur ist immer werthlos]* Diese Formulierung, die vor allem in der anglophonen Sekundärliteratur als Kernaussage des ganzen Abschnitts gehandelt wird, will nicht etwa besagen, dass die Natur für den Menschen keinen Wert habe, sondern meint geradezu umgekehrt, dass es ohne den (kontemplativen) Menschen überhaupt keine Werte in der Welt gebe, da dieser allein das wert-schaffende Wesen ist. Zu Recht übersetzt Walter Kaufmann „werthlos“ hier deshalb auch nicht als ‚worthless‘, sondern als „value-less“ (Nietzsche 1974, 242).

540, 28–31 *Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen! – Gerade dieses Wissen aber fehlt uns, und wenn wir es einen Augenblick einmal erhaschen, so haben wir es im nächsten wieder vergessen]* Das folgende Nachlass-Notat spricht ebenfalls von der ‚dichterischen‘ Weltenschöpfung und von deren Vergessen, geht aber in eine ganz andere argumentative Richtung, indem es von hier aus die Entstehung der Gottesvorstellung zu begründen sucht: „Diese ganze Welt, die uns wirklich etwas angeht, in der unsere Bedürfnisse Begierden Freuden Hoffnungen Farben Linien Phantasien Gebete und Flüche wurzeln – diese ganze Welt haben wir Menschen geschaf-

fen – und haben es vergessen, so daß wir nachträglich noch einen eigenen Schöpfer für alles das erdachten, oder uns mit dem Probleme des Woher? zerquälten. Wie die Sprache das Urgedicht eines Volkes ist, so ist die ganze anschauliche empfundene Welt die Urdichtung der Menschheit, und schon die Thiere haben hier angefangen zu dichten. **Das** erben wir alles auf einmal, wie als ob es die Realität selber sei.“ (NL 1881, 14[8], KSA 9, 624, 20–625, 5; Handschrift in M III 5, 60.) Vgl. auch NL 1881, 14[9], KSA 9, 625, 6–10: „Diese ganze Welt, die wir geschaffen haben, oh wie haben wir sie g e l i e b t! Alles was Dichter empfinden gegen ihr Werk, ist nichts gegen die zahllosen Ausströmungen des Glücks, welche die Menschen in unvordenklichen Zeiten empfunden haben, als sie die N a t u r erfanden.“ (Handschrift in M III 5, 58; zur menschlichen Welterschöpfung siehe ebenfalls NL 1881, 12[24] u. NL 1881, 12[29].)

Ein wesentlicher Unterschied zu FW 301 besteht jedoch darin, dass in den zitierten Notaten die Welterschöpfung dem Menschen als solchem zugeschrieben wird, während es im zu kommentierenden Text gar nicht um die kreative Welt- oder Werterzeugung *des* Menschen, sondern nur des ‚höheren Menschen‘ geht (was in der Forschung oft übersehen wird; vgl. aber den ausdrücklichen Hinweis darauf bei Leiter 2019, 21). Davon ausgeschlossen bleiben also die eingangs genannten „niederer“ (539, 29) Menschen, die dann als die „sogenannten practischen Menschen“ zu „unsern Schauspielern“ erklärt werden (540, 22f.). Aus Sicht der Sprechinstanz haben diese nichts „geschaffen“, sondern sie setzen nur um, führen aus, was „wir“ ihnen vorgeben. Die Rede davon, dass „uns“ das „Wissen“ darum fehle bzw. „wir“ es immer gleich wieder vergessen, erscheint insofern als performativer Widerspruch, als der vorliegende Text es ja artikuliert und damit zugleich erinnerbar macht.

302.

Gefahr des Glücklichen.] Ein im Herbst 1881 entstandenes Notat erörtert die These von der „Gefahr des Glücklichen“ – der zufolge die gesteigerte Empfindsamkeit des ‚höheren Menschen‘ nicht nur die Empfänglichkeit für Glück, sondern auch für Leid erhöht (vgl. hierzu schon FW 301, 540, 2–5) – ausführlicher, als dies in der Druckfassung geschieht. Darüber hinaus fehlt in dem Notat noch die Bezugnahme auf Homer: „Feinere Sinne und einen feineren Geschmack haben, an das Ausgesuchte und Allerbeste wie an die rechte und natürliche Kost gewöhnt sein, eines starken und kühnen Körpers genießen, der zum Wächter und Erhalter und noch mehr zum Werkzeug eines noch stärkeren, kühneren, wagehalsigeren, gefahrsuchenderen Geistes bestimmt ist: wer möchte nicht, daß dies Alles gerade sein Besitz, sein Zustand

wäre! Aber er verberge sich nicht: mit diesem Besitz und diesem Zustand ist man das leidensfähigste Geschöpf unter der Sonne, und nur um diesen Preis kauft man die Auszeichnung, auch das glücksfähigste Geschöpf unter der Sonne zu sein! Die Fülle der Arten des Leides fällt wie ein unendlicher Schneewirbel auf einen solchen Menschen, wie ebenfalls an ihm die stärksten Blitze des Schmerzes sich entladen. Allein unter dieser Bedingung, von allen Seiten und bis ins Tiefste hinein dem Schmerze immer offen zu stehen, kann er den feinsten und höchsten Arten des Glücks offen stehen: als das empfindlichste reizbarste gesundeste wechselndste und dauerhafteste Organ der Freude und aller gröberen und feineren Entzückungen in Geist und Sinnen: wenn nämlich die Götter ihn nur ein wenig in Schutz nehmen und nicht aus ihm (wie leider gewöhnlich!) einen Blitzableiter ihres Neides und Spottes auf die Menschheit machen. An solchen Menschen war Athen ein paar Jahrhunderte lang sehr reich, zu anderen Zeiten einmal Florenz, und noch neuerlicher Paris. Und, im Angesichte solcher letzten und höchsten Erzeugnisse der bisherigen Cultur, gilt immer noch der gute Glaube der Aufklärer, daß Glück, mehr Glück die Frucht der wachsenden Aufklärung und Cultur sein werde, und Niemand setzt hinzu: auch Unglück, mehr Unglück, mehr Leidensfähigkeit, vielartigeres und größeres Leid als je! – Warum doch brachen die philosophischen Schulen Athen's im 4. Jahrhundert gerade inmitten der höchsten bisher erreichten Aufklärung und Cultur so mächtig hervor und warum suchten sie, Jede auf ihre Weise, den damaligen Athenern eine harte zum Theil fürchterliche oder mindestens überaus beschwerliche und kümmerliche Lebensweise und als Ziel Schmerzlosigkeit und eine Art von Starrheit aufzureden? Sie hatten die leidensfähigsten Menschen um sich und gehörten zu ihnen – sie verzichteten allesammt auf das Glück im Schooß dieser höchsten Cultur, weil dieses ‚Glück‘ nicht ohne die Bremse Schmerz und deren ewige Anstachelung zu haben war! Daß, gut gerechnet, ein der Erkenntniß und dem nil admirari geweihtes Leben selbst unter den härtesten Entbehrungen und Unbequemlichkeiten erträglicher sei als das Leben der Glücklichen Reichen Gesunden Gebildeten Genießenden Bewundernden Bewunderten einer solchen ‚höchsten Cultur‘, – mit dieser Paradoxie führte sich die Philosophie in Athen ein und fand im Ganzen doch sehr viel Gläubige und Nachsprecher! und gewiß nicht nur unter den Freunden des Paradoxen! – Man kann die Seltsamkeit dieser Thatsache nicht lange genug ansehen. – – –“ (NL 1881, 15[16], KSA 9, 640–642; Handschrift in M III 4, 192f.) Vgl. auch die kürzere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 148, in der ursprünglich noch Zarathustra auftreten sollte (siehe hierzu NK 541, 18–20). Deutlich näher an die Druckfassung kommt schließlich die titellose, stark überarbeitete ‚Reinschrift‘ in M III 6, 58 und M III 6, 56 f. heran, in der dann auch schon Homer erwähnt wird.

Zu FW 302 vgl. Kaufmann 1982, 318, der hinsichtlich der Verflechtung von Glück und Leid eine Gemeinsamkeit mit dem ‚wissenschaftstheoretischen‘ Abschnitt FW 12 im Ersten Buch betont. Auch Brusotti 1997b, 477 hebt auf jene Verflechtung ab, sieht darin aber eine inhaltliche Parallele zum Schluss von FW 337. Wiederum anders kotextualisiert Strobel 1998, 169 f., wonach in FW 302 mit dem „Glück eines Homer“, zu dem gerade „auch seine Leidensfähigkeit“ gehöre, eine indirekte „Kritik an Sokrates“ verbunden sei, wie sie dann explizit in FW 340 vorgetragen wird. Just unter dem Gesichtspunkt des Leidens setzt Wienand 2010, 303 f. das Glück Homers in FW 302 in Bezug zum Glück Epikurs in FW 45.

541, 2–14 *Feine Sinne und einen feinen Geschmack haben; an das Ausgesuchte und Allerbeste des Geistes wie an die rechte und nächste Kost gewöhnt sein; einer starken, kühnen, verwegenen Seele geniessen; mit ruhigem Auge und festem Schritt durch das Leben gehen, immer zum Aeussersten bereit, wie zu einem Feste und voll des Verlangens nach unentdeckten Welten und Meeren, Menschen und Göttern; auf jede heitere Musik hinhorchen, als ob dort wohl tapfere Männer, Soldaten, Seefahrer sich eine kurze Rast und Lust machen, und im tiefsten Genusse des Augenblicks überwältigt werden von Thränen und von der ganzen purpurnen Schwermuth des Glücklichen: wer möchte nicht, dass das Alles gerade sein Besitz, sein Zustand wäre!]* Die folgende nachgelassene Aufzeichnung aus der Entstehungszeit von FW evoziert eine verwandte Bilderwelt: „Zum Äußersten bereit / Alle Arten tapferer M(enschen) um – – – / ein unsägliches Wehgefühl, daß das Leben so wegfließt. / Eines Tages sagte ich mir: es kommt alles wieder, und dieser wundervolle Tropfen Schwermuth im Glücke des Eroberers ist vielleicht das Schönste. / Zu seinem Jünger sagte er: ‚das ist die purpurne Schwermuth, die schönste Muschel, die du am Meere des Daseins auflesen kannst / das Gefühl des nahen Abschieds, die Abendbeleuchtung der Dinge // für **Könige**“ (NL 1881, 12[129], KSA 9, 598; Handschrift in N V 7, 131 f.). Zum Muschel-Bild vgl. NK 541, 18–20.

541, 7 f. *voll des Verlangens nach unentdeckten Welten und Meeren]* Vgl. NK FW 289 (bes. 530, 5 f.) sowie NK FW Anhang Nach neuen Meeren.

541, 14 *war]* Im Korrekturbogen verändert aus: „ist“ (Cb, 220).

541, 14–16 *das Glück Homer’s! Der Zustand Dessen, der den Griechen ihre Götter, – nein, sich selber seine Götter erfunden hat!]* Zum ‚homerischen Glück‘ vgl. N.s Postkarte an Heinrich Köselitz vom 08.04.1882, dem er nach seiner Ankunft in der Sizilianischen Hafenstadt Messina berichtet: „Also, ich bin an meinem ‚Rand der Erde‘ angelangt, wo, nach Homer, das G l ü c k wohnen soll.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 220, S. 189, Z. 5 f.) Siehe auch den später in FW 370 im

Fünften Buch genannten „homerischen Licht- und Glorienschein über alle[n] Dinge[n]“ (622, 7 f.). Auf den Topos, dem zufolge Homer den Griechen ihre Götter gegeben hat, bezieht sich auch die Figur des „Dichters“ im „Vorspiel auf dem Theater“ zu Goethes *Faust I*, die damit zugleich zu verstehen gibt, dass die Götter Projektionen menschlicher Ideale sind: „Wer sichert den Olymp, vereinet Götter? – / Des Menschen Kraft, im Dichter offenbart.“ (V. 156 f.; Goethe 1876, 7) Vgl. hierzu Schmidt 2011, 54 f. Siehe ferner Osinski 2010, 217, dem zufolge N. in FW 302 den „vitalen Prototyp“ Homer „in einen feinnervigen Dichter der Décadence und des Ästhetizismus“ umdeute.

541, 16 *seine*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 220.

541, 18–20 *Und nur um diesen Preis kauft man die kostbarste Muschel, welche die Wellen des Daseins bisher an's Ufer gespült haben!]* In M III 4, 148 in der Grundschrift noch Zarathustra in den Mund gelegt: „Z[arathustra] antwortete: Also kauft der auch diese kostbarste aller Muscheln, welche am Strande des Daseins zu finden ist – die ‚purpurne Schwermuth des Glücklichen‘.“ Zu dieser Metapher vgl. auch NK 541, 2–14. Zudem weist folgendes Nachlass-Notat, das neben ‚Reinschriften‘ zu FW steht, ebenfalls die Bezeichnung der „purpurne[n] Schwermuth“ als „kostbarste Muschel“ auf – hier in der Ich-Form: „Was geschah mir gestern an dieser Stelle? Ich war noch nie so glücklich, und die Fluth des Daseins warf mir mit den höchsten Wellen des Glückes ihre kostbarste Muschel zu, die purpurne Schwermuth. Wozu war ich nicht bereit! Welcher Gefahr hätte ich nicht getrotzt! Erschien mir nicht der Raum zu eng – – –“ (NL 1881/82, 16[21], KSA 9, 663 f.; Handschrift in M III 6, 104).

541, 22–25 *ein kleiner Missmuth und Ekel genügte am Ende, um Homer das Leben zu verleiden. Er hatte ein thörichtes Räthselchen, das ihm junge Fischer aufgaben, nicht zu rathen vermocht!]* Der Passus bezieht sich auf eine bei Pseudo-Herodot überlieferte antike Legende, der zufolge Homer auf seiner Herkunftsinsel Ios, die er am Ende seines Lebens besuchte, von Fischerknaben, die er nach ihrem Fang fragte, die rätselhaften Worte zur Antwort erhielt: „ἄσ' ἔλομεν λιπόμεσθα · ἃ δ' οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα.“ (Vitae Homeri et Hesiodi, 1, 35 = Wilamowitz-Moellendorff 1916, 19) – „Was wir gefangen, haben wir zurückgelassen, und Was wir nicht gefangen, bringen wir mit.“ (Diodor 1831, 543, Anm.) Homer habe dieses Rätsel nicht lösen konnten; kurz nachdem ihm die Fischerknaben sagten, sie hätten ihre Läuse gemeint, sei Homer auf Ios gestorben. Über Homers dortiges Grab berichtet Pausanias in seiner *Beschreibung Griechenlands* (Ἑλλάδος Περιήγησις 10, 24), die N. in deutscher Übersetzung besaß (vgl. Pausanias 1860, 795). Für die Todesursache selbst gibt es verschiedene Erklärungsansätze in der antiken Überlieferung: Während einige antike Quellen von einem trivialen Unfall (Sturz beim Nachdenken) oder von bloßer

Altersschwäche sprechen, ist auch explizit – ähnlich wie bei N. – vom Tod aus Gram darüber, das Rätsel nicht gelöst zu haben, die Rede (vgl. hierzu Grossardt 2016, 7–20). So heißt es in einem Aristoteles-Referat in Pseudo-Plutarchs *Vita Homeri* 1, 4, 3 (Fragment 66/76; Aristoteles 1870, 1487) über Homer: „[A]uf dem Wege nach Theben zu einem Fest zu Ehren des Kronos, an dem ein musikalischer Wettkampf stattfand, gelangte er zur Insel Ios. Dort sah er auf einem Fels sitzend Fischer heransegeln. Er erkundigte sich bei ihnen, ob sie etwas gefangen hätten. Diese sammelten, weil sie nichts gefangen hatten, Läuse bei sich auf und antworteten Folgendes aufgrund fehlender Jagdbeute: // ‚Was wir fingen, ließen wir zurück, was wir nicht fingen, das bringen wir.‘ // So sprachen sie in Rätseln, dass sie also die Läuse, die sie gefangen hatten, getötet und zurückgelassen hätten, die aber, die sie nicht gefangen hatten, in der Kleidung mit sich herumtrugen. Homer starb aus Betrübniß darüber, dass er das (Rätsel) nicht lösen konnte.“ (Aristoteles 2006, 296)

Auch schon Heraklit rekurriert auf diese Anekdote: „ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες · ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.“ – „Der Täuschung hingegeben sind die Menschen in der Erkenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich wie Homer, der doch weiser war als die Hellenen allesamt. Denn auch jenen täuschten Jungen, die Läuse knickten, indem sie sprachen: alles was wir gesehen und gegriffen, das lassen wir da; was wir aber nicht gesehen und nicht gegriffen, das bringen wir mit.“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 56) Vgl. hierzu den Beitrag zur Quellenforschung: Swassjan 1991, 445. Gentili 2017, 246 stellt eine Verbindung zwischen der in FW 302 erwähnten Fischerknaben-Episode (besonders in der ‚erkenntnistheoretisch‘ grundierten Heraklit-Überlieferung) und dem Abschnitt FW 372 aus dem Fünften Buch her, indem er das dort genannte „gefährliche[] südlichere[] Eiland“ (623, 27 f.) als die homerische Herkunfts- und Todes-Insel Ios identifiziert.

303.

Zwei Glückliche.] FW 303 nimmt das Thema des Glücks aus FW 302 wieder auf, modelliert aber zwei Typen von Glücklichen, die sich nicht so leicht aus der Bahn werfen lassen wie im vorigen Text Homer. In folgender ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 schildert ein sprechendes Ich noch seine eigene ‚Technik‘ des (Selbst-)Betrugs, woraus in der Druckfassung der erste Typus eines ‚Glücklichen‘ wird, der eine Betrachtung aus der Außenperspektive erfährt: „Mein Le-

ben würde dem Beobachter keinen Fehlgriff mehr zeigen – ich verstehe es wie die Meister der Tonkunst, den wirklichen Fehlgriff und Zufall augenblicklich umzudeuten und einzureihen in das thematische Gefüge. So komme ich gar dahin, eine providenzielle Fügung für mich, ‚dem Alles zum Besten dient‘, anzuerkennen – und mich selber zu betrügen“ (N V 7, 197). Auch in einer Aufzeichnung aus M III 5, 66, die schon näher an die erste Hälfte der Druckfassung herankommt, spricht noch ein „ich“ über sich selbst: „Wirklich, ich verstehe mich jetzt auf die Improvisation des Lebens, wie die improvisirenden Meister der Tonkunst: wenn sie spielen, hört ein Zuhörer niemals einen Fehler und Fehlgriff, so viel sie deren auch machen mögen. Denn sie sind geübt und erfinderisch und im Augenblick immer bereit, den zufälligsten Ton, wohin ein Wurf des Fingers, eine Laune sie treibt, sofort in das thematische Gefüge einzuordnen und dem Zufalle einen schönen Sinn und eine Seele einzuhauchen. So würde mein Leben auch einen feinen Beobachter nicht so leicht mehr Fehlgriffe wahrnehmen lassen.“

Zum Thema einer persönlichen Providenz, die in Wahrheit nur ein umgedeutetes Spiel des Zufalls ist, siehe bereits FW 277. Selbst der Vergleich mit einem improvisierenden Musiker findet sich – zumindest implizit – schon hier (vgl. NK 522, 24–32 u. NK 541, 28–30). Zur Interpretation der beiden Abschnitte im Zusammenhang vgl. Brusotti 1997b, 460–462; als ‚Vorstufe‘ zu FW 277 betrachtet Düsing 2006, 192 vor diesem Hintergrund sogar die zuerst zitierte Aufzeichnung aus N V 7, 197, die sie so deutet, dass „gemäß Nietzsches künstlerischer Selbstdeutung autonome ästhetische Lebensgestaltung als Surrogat für verlorene Providenz dienen“ müsse. FW 303 geht indes über die Improvisations- und Zufalls-/Providenzthematik hinaus. Nach dem gliedernden Gedankenstrich zwischen den Sätzen in 542, 8 folgt in der zweiten Hälfte der Druckfassung die noch etwas längere Charakterisierung eines anderen Typus, dem zwar alles misslingt, aber doch trotzdem zum Glücklichen gereicht, weil er sich selbst nicht so wichtig nimmt und sich sogar mit dem Misslingen anfreundet, woraus er freilich ein stolzes Selbstwertgefühl eigener Art bezieht. Da die Gedanken dieses zweiten Glücklichen aus der Innenperspektive – „so redet er sich zu“ (542, 16) – und durchaus mit Sympathie wiedergegeben werden, liegt (ebenfalls) eine Identifikation der Sprechinstanz mit letzterem nahe. Ure 2019, 168 kapriziert sich trotzdem ausschließlich auf den ersten Typus, den er mit „free spirits“ und „Nietzsche’s ideal of *amor fati*“ zusammenbringt.

Den „amor fati“ bringt auch schon Brusotti 1997b, 461 in seiner Deutung ins Spiel, betont jedoch, dass dieser nicht minder für den zweiten Typus gelte und N. mit beiden Typen „nur zwei Formen seines eigenen Glücks dargestellt“ habe, die zwar „scheinbar entgegengesetzt“, tatsächlich aber „komplementäre [] Gestalten“ mit einer „verwandte[n] Geschicklichkeit der Sinngebung“ seien.

Dafür, dass auch im zweiten Teil N. von sich selbst spreche, verweist Brusotti auch auf eine weitere in der ersten Person verfasste ‚Vorstufe‘, aus der dieser Teil schließlich hervorgegangen ist: „Ich habe längst bei mir beschlossen, meine eignen Wünsche und Pläne nicht so wichtig zu nehmen. Gelingt mir dies nicht, gelingt mir jenes; und im Ganzen weiß ich nicht, ob ich nicht allem Mißlingen so gut ‚zu Dank‘ verpflichtet bin wie irgend welchem Gelingen. Das was mir Werth u. Ertrag des Lebens ausmacht, liegt wo anders. Mein Stolz und auch mein Elend liegt wo anders. –“ (N V 9, 2) Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 158, die mehrere Korrekturen und eine Variante (vgl. NK 542, 4) enthält, umfasst nur den ersten Teil der Druckfassung.

541, 28–30 *Wahrlich, dieser Mensch, trotz seiner Jugend, versteht sich auf die Improvisation des Lebens*] In dieser deiktischen Bezugnahme auf eine fiktive Figur wird das Konzept einer existentiellen Improvisation anders modelliert als im benachbarten Abschnitt FW 306: Taucht dieses Konzept hier erneut in Bezug auf solche Menschen wieder auf, „mit denen das Schicksal improvisirt“ (544, 15) und denen deshalb die Lebenshaltung des Stoizismus zu empfehlen sei, so ist es in FW 303 noch umgekehrt der Mensch, der mit dem Leben improvisiert. Dass mit dem Begriff der Improvisation ein künstlerisches Verfahren auf den praktischen Bereich der Lebensführung übertragen wird, macht die Sprechinstanz durch den folgenden Vergleich mit den „improvisirenden Meister[n] der Tonkunst“ kenntlich (542, 1). Zur primär artistischen Bedeutung des ‚Improvisierens‘ vgl. auch die Definition in Petris *Handbuch der Fremdwörter*, das N. besaß: „**Improvisator**, ein Stegreifdichter, Stegreifsänger [...]; **improvisiren**, aus dem Stegreife, nicht vorbereitet (ex improviso) sprechen, dichten, singen.“ (Petri 1861, 399) In N.s Text lässt der improvisierende Tonkünstler allerdings an jemanden denken, der ein (Tasten-)Instrument spielt, wie die manuelle Metaphorik zeigt: die „Unfehlbarkeit der Hand“ (542, 2) und der „Wurf des Fingers“ (542, 6). Aus der Wir-Perspektive greift bereits der Sprecher des thematisch verwandten Abschnitts FW 277 zu Beginn des Vierten Buchs das Bild eines improvisierenden Instrumentalisten auf, um den „Zufall“ über „die allerweiseste Providenz“ zu stellen (522, 30 f.).

542, 3 f. *vergreifen, wie jeder Sterbliche sich vergreift*] M III 6, 158: „vergreifen wie jeder Sterbliche“.

542, 12 f. *gewiss nicht nur „mit einem blauen Auge“*] Die in Anführungszeichen gesetzte Wendung zitiert den Phraseologismus „mit einem blauen Auge davongekommen“ (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 790), den Wander 1867–1880, 1, 184 wie folgt erläutert: „Blaugeschlagenes Auge, statt eines verlorenen, kleiner Verlust für den möglich grössern.“

542, 19 f. *die Hörner des Stieres zu tragen*] Vgl. Wander 1867–1880, 2, 734: „Von einem, der seinen Kräften zu viel zutraut. Stieren entlehnt, die sich auf ihre Hörner verlassen.“

304.

Indem wir thun, lassen wir.] FW 304 greift, in enger Verbindung mit den beiden folgenden Abschnitten, das Thema der Moral wieder auf, das im Vierten Buch bereits FW 292 kritisch angesprochen hatte. Aus dem Herbst 1881 stammt eine knappe ‚Vorstufe‘ des vorliegenden Textes, die im Kern schon die für die Druckfassung zentrale Gegenüberstellung einer perhorreszierten passiv-negativen Moral und einer affirmierten aktiv-positiven Moral enthält: „Mir sind alle negativen Wege der Tugend zuwider! Thun – und vieles muß abfallen, und es soll nicht einmal das Auge darauf sich richten!“ (N V 7, 160) Vgl. ferner die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 210 f. sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 116 f. Der paradoxe Titel von FW 304 wird im Text dahingehend erläutert, dass das Tun den Primat gegenüber dem Lassen haben und letzteres bestimmen soll: „Unser Thun soll bestimmen, was wir lassen: indem wir thun, lassen wir“ (543, 7 f.)

Zur Interpretation von FW 304 vgl. Steinmann 2000, 198, dem zufolge hier mit einem „hermeneutische[n]“ Argument gegen die „Pflichtethik“ eine „Strebensethik“ favorisiert wird, die „die Produktivität des Sinnverstehens“ begünstige und damit neue „Möglichkeiten der Selbst- und Welthabe“ eröffne. Andere Interpreten halten ausdrücklich Kants Pflichtethik für die Zielscheibe der Kritik, so schon Bertalanffy 1926, 32, für den es in FW 304 um „die kulturschöpferische Tat“ geht, „welche streng individuell ist und darum nie ‚allgemeines Gesetz werden kann‘.“ Vgl. auch Seel 2004, 298, der in N.s Text „eine *Determination* des Lassens durch das Tun“ am Werk sieht, mit der ihrerseits ein eigener Imperativ des Lassens einhergeht: „Der Mensch soll das unterlassen, was nicht auf dem Weg seiner persönlichen Selbsterschaffung liegt. Nicht das Lassen gebietet über das Tun (wie es für Nietzsche in Kants Verständnis von Autonomie geschieht), das Tun gebietet über das Lassen. Mit veränderten Vorzeichen stellt Nietzsche die fragwürdige Hierarchie der passiven und aktiven Komponenten des Handelns wieder her.“ Ohne derart kritischen Unterton sieht hingegen Ure 2019, 175 in FW 304 eine klare Opposition zwischen „negative virtues“, die zur Verleumdung von „natural drives“ führen, und „Nietzsche’s positive morality“, die mit „self-affirmation“ einhergeht.

Wiederholt wurde überdies in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht (vgl. Heydebrand 1966, 32 f., Laermann 1970, 64 und Dresler-Brumme 1987, 127) dafür

argumentiert, dass folgender Gedankengang des Protagonisten Ulrich aus Robert Musils Romanfragment *Der Mann ohne Eigenschaften* eine intertextuelle Reminiszenz an FW 304 darstellt: „Und er gab seinen Gedanken eine noch allgemeinere und unpersönlichere Form, indem er das Verhältnis, das zwischen den Forderungen ‚Tu!‘ und ‚Tu nicht!‘ besteht, an die Stelle von Gut und Böse setzte. Denn solange sich eine Moral – und das gilt ebenso für den Geist der Nächstenliebe wie für den einer Hunnenschar – im Aufstieg befindet, ist das ‚Tu nicht!‘ nur die Kehrseite und natürliche Folge des ‚Tu!‘; das Tun und Lassen glüht, und was es an Fehlern einschließt, macht nicht viel aus, denn es sind Fehler von Helden und Märtyrern. In diesem Zustand sind Gut und Böse gleich mit Glück und Unglück des ganzen Menschen. Sobald das Umstrittene jedoch zur Herrschaft gelangt ist, sich ausgebreitet hat und seine Erfüllung nicht mehr mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft ist, durchschreitet das Verhältnis zwischen Forderung und Verbot mit Notwendigkeit einen entscheidenden Zustand, wo nun die Pflicht nicht mehr jeden Tag neu und lebendig geboren wird, sondern ausgelaugt und in Wenn und Aber zerlegt, zu mannigfaltigem Gebrauch bereitgehalten werden muß; und es beginnt damit ein Vorgang, in dessen weiterem Verlauf Tugend und Laster durch die Herkunft aus den gleichen Regeln, Gesetzen, Ausnahmen und Einschränkungen einander immer ähnlicher werden, bis schließlich jener wunderliche, aber im Grunde unerträgliche Selbstwiderspruch entsteht, von dem Ulrich ausgegangen war, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse alle Bedeutung verliert gegenüber dem Wohlgefallen an einer reinen, tiefen und ursprünglichen Handlungsweise, das wie ein Funke ebensowohl aus erlaubten wie aus unerlaubten Geschehnissen hervorschlagen kann. Ja, wer sich unbefangen danach fragt, wird wahrscheinlich erkennen, daß der verbietende Teil der Moral stärker mit dieser Spannung geladen ist als der fordernde“ (Buch 2, III, 18: Schwierigkeiten eines Moralisten beim Schreiben eines Briefes = Musil 2017, 258 f.).

542, 26–28 *Im Grunde sind mir alle jene Moralen zuwider, welche sagen: „Thue diess nicht! Entsage! Ueberwinde dich!“*] Inhaltlich wiederholt diesen Eingangssatz der Schlusssatz des Abschnitts, so dass sich eine Kreisstruktur ergibt: „ich mag alle negativen Tugenden nicht, – Tugenden, deren Wesen das Verneinen und Sichversagen selber ist.“ (543, 10–12) Damit werden recht unterschiedliche „Moralen“ zusammen adressiert wie etwa der biblische ‚Du sollst nicht‘-Dekalog (der laut Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 122 noch den ‚philosophiefremden‘ ‚Ursprung‘ des „moralischen Gesetzes“ bei Kant abgibt), aber auch antike Verzichtsethiken wie die der Epikureer und Stoiker, die FW 306 dann ausdrücklich, aber differenzierend behandelt. Ausgenommen wissen möchte Berry 2011, 164 jedoch Demokrits Ideal der Euthymia von der Kritik an den Entsagungsmo-

ralen in FW 304, die sie vor allem auf die epikureischen bzw. stoischen Konzepte der Ataraxia und Apatheia bezieht.

542, 32–543, 2 *Wer so lebt, von dem fällt fortwährend Eins um das Andere ab, was nicht zu einem solchen Leben gehört*] Dieses ‚Abfallen‘ erinnert an die Vorstellung des Sich-Häutens bzw. Rinden-Abwerfens, die in FW mehrfach begegnet, so auch im benachbarten Abschnitt FW 307. Siehe ferner NK FW Vorspiel 8 und NK 623, 3–14. Zugleich lässt es an jenes Zu-sich-selbst-Werden denken, das der pindarische Imperativ am Schluss des Dritten Buchs in FW 270 als Ruf des Gewissens präsentiert.

543, 2–5 *ohne Hass und Widerwillen sieht er heute Diess und morgen Jenes von sich Abschied nehmen, den vergilbten Blättern gleich, welche jedes bewegtere Lüftchen dem Baume entführt*] Vgl. auch die Vorliebe des sprechenden Ich für „die kurzen Gewohnheiten“ (535, 12 f.) in FW 295. Auf diese Parallele macht schon Brusotti 1997b, 463 aufmerksam.

543, 7 f. *„Unser Thun soll bestimmen, was wir lassen: indem wir thun, lassen wir“*] Anführungszeichen im Korrekturbogen eingefügt (vgl. Cb, 222).

543, 9 *placitum*] Vgl. Petri 1861, 605: „ein Gutachten, eine Verordnung oder Willensmeinung“.

305.

Selbstbeherrschung.] N V 7, 157 f. enthält folgende fragmentarische ‚Vorstufe‘, aus der hervorgeht, dass zunächst noch ausdrücklich an die Stoiker gedacht war: „Sich in die Gewalt bekommen, das ist das Erste – sagen alle Morallehrer. Nun gut! Dann ist das Zweite, genau wissen, wohin man seine Gewalt wenden will. Wir sind ärmer geworden, es giebt nichts Neues u. Fremdes mehr, u. die ewige Reizbarkeit dessen, der für seine Gewalt fürchtet, das Leiden des Stoikers ist hinzugekommen. Es ließe sich einiges für das Gegentheil sagen: in den Affekten leben und“. FW 305 lässt demgegenüber offen, um welche der auch hier erwähnten „Morallehrer“ (543, 14) es sich im Einzelnen handelt, und pauschalisiert stattdessen die – wie schon in FW 304 – missbilligte ethische Maxime der Selbstkontrolle, die im folgenden Abschnitt FW 306 dann mit Blick auf „Stoiker und Epikureer“ (544, 2) ausdifferenziert wird, wobei der Sprecher dort größere Affinität zur epikureischen als zur stoischen Form der Selbstbeherrschung erkennen lässt.

Schon vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass Martha Nussbaums Behauptung, N.s. „eigentliches Vorhaben“ in der Auseinandersetzung mit der Philoso-

phie der Stoa bestehe „darin, eine Wiederbelebung der stoischen Werte der Selbstbeherrschung und Selbstbildung“ zu leisten (Nussbaum 1993, 832), so kaum haltbar ist. Der stoisch grundierte Terminus „Selbstbeherrschung“ kommt in N.s Nachlass und Werken von 1874 bis 1888 immer mal wieder vor, wobei die Konnotation erheblich schwankt. Neben Stellen, die den Ausdruck ähnlich wie FW 305 zur Bezeichnung einer kritisch gesehenen Entsagungsmoral verwenden (vgl. etwa „die Moral der Selbstbeherrschung und Enthaltensamkeit“ in M 9, KSA 3, 23, 19 f.), gibt es allerdings auch solche, an denen der Begriff positiv besetzt ist (z. B. die „feine und zugleich vornehme Selbstbeherrschung“ in JGB 283, KSA 5, 231, 7). Allgemein zur Selbstbeherrschung bei N. siehe Russel 2011, mit Bezug auf FW 305 außerdem Grau 1984, 208, Jurist 2000, 138, Steinmann 2000, 144 f., Brinkmann 2001, 237, Benson 2008, 64, Djaballah 2008, 107 f., Neymeyr 2008, 1172–1174 und Ure 2019, 176 f. Vgl. auch die überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 210 f. sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und etlichen Varianten in M III 6, 116.

543, 17 f. *eine beständige Reizbarkeit bei allen natürlichen Regungen und Neigungen*] Was hier als Symptom einer von den Selbstbeherrschung predigenden Morallehrern bei „dem Menschen“ (543, 15) verursachten „Krankheit“ (543, 17) erscheint, wird in FW 306 zur Ausgangsdisposition eines Typus, dem die epikureische Verzichtsethik anzuraten sei, wohingegen er durch die stoische ‚Eingelungstaktik‘ seine „feine Reizbarkeit“ (544, 22) gerade einbüßen würde.

543, 20–26 *immer scheint es diesem Reizbaren, als ob jetzt seine Selbstbeherrschung in Gefahr gerathe: er darf sich keinem Instincte, keinem freien Flügelschlage mehr anvertrauen, sondern steht beständig mit abwehrender Gebärde da, bewaffnet gegen sich selber, scharfen und misstrauischen Auges, der ewige Wächter seiner Burg, zu der er sich gemacht hat.*] Vgl. das spätere Nachlass-Notat KGW IX 7, W II 3, 75, 1–8 (NL 1887/88, 11[297], KSA 13, 125, 2–8), das (stoische) „Selbstbeherrschung“ noch auf ganz ähnliche Weise als wehrhafte Selbstabschottung beschreibt, in der (Ab-)Wertung allerdings zu drastischeren Worten greift: „Der stoische Typus. ‚Oder: der vollkommene Hornochs.‘ Die Festigkeit, die Selbstbeherrschung, das Unerschütterliche, / der Frieden als Unbeugsamkeit eines langen Willens – die tiefe Ruhe, der Vertheidigungs-zustand, / der Berg, das kriegerrische Mißtrauen – die Festigkeit der Grundsätze; die Einheit von Willen u. Wissen / die Hochachtung vor sich. Einsiedler=Typus.“

543, 26 *hat. Ja*] Im Korrekturbogen verändert aus: „hat; ja“ (Cb, 223).

543, 26 *Ja, er kann gross damit sein!*] Zum Motiv der ‚Größe‘ bzw. des ‚großen Mannes‘, das in FW mehrfach vorkommt, vgl. bes. NK FW 208. Neymeyr 2008, 1173 weist darauf hin, dass die Größe an der vorliegenden Stelle „auf den stoi-

schen Leitbegriff der magnanimitas oder magnitudo animi“ anspielt und führt ebd., Anm. 17 als Referenzautor Cicero an, der in den *Tusculanae disputationes* II, 22/53 „ausdrücklich Seelengröße mit Selbstbeherrschung“ korreliere, wobei wohl folgende Stelle gemeint ist: „Totum igitur in eo est, ut tibi imperes. / Ostendi autem quod esset imperandi genus: atque haec cogitatio, quid patientia, quid fortitudine, quid magnitudine animi dignissimum sit, non solum animum comprimit, sed ipsum etiam dolorem nescio quo pacto mitiorem facit.“ (Cicero 1835, 69) – „So kommt es demnach ganz allein darauf an, daß man sich selbst beherrsche. / Welches die Art dieser Herrschaft sey, hab’ ich gezeigt; der Gedanke nun, was der Geduld, was der Tapferkeit, was der Seelengröße am würdigsten sey, schränkt nicht nur den Affekt ein, sondern macht auch den Schmerz selbst, ich weiß nicht wie, gelinder.“ (Cicero 1826–1861, 1, 151)

543, 28 f. *wie verarmt und abgeschnitten von den schönsten Zufälligkeiten der Seele*] Vgl. die „Verarmung“ der Persönlichkeit durch „alle negativen Tugenden“ (543, 10 f.), gegen die das sprechende Ich im vorigen Abschnitt FW 304 seine Abneigung bekundete. Eine enge Verzahnung der beiden Texte betont auch Franco 2011, 147.

543, 30 f. *Denn man muss sich auf Zeiten verlieren können*] „Mich für ein gutes Weilchen zu verlieren“ (360, 23), ist dementsprechend eine Lust des lyrischen Ich in FW Vorspiel 33, das die im Titel des vorliegenden Abschnitts genannte ‚Selbstbeherrschung‘ erklärtermaßen ablehnt: „Verhasst ist mir’s schon, selber mich zu führen!“ (360, 21) Gerhardt 2006, 145 zieht aus FW 305 freilich den Schluss, dass „zwischen Selbstverlust und Selbstbestimmung“ für N. kein „Widerspruch“ bestehe. Jurist 2000, 138 bemerkt, ein (Selbst-)Widerspruch werde im vorliegenden Passus durch die Einschränkung „auf Zeiten“ vermieden: „The qualification ‚occasionally‘ may save Nietzsche from contradicting himself.“ Joseph 1996, 160 identifiziert den Schlusssatz von FW 305 als Vorlage für folgende Äußerung der Romanfigur Clawdia Chauchat in Thomas Manns *Zauberberg*, die allerdings ohne Einschränkung auf Französisch formuliert: „Il nous semble qu’il est plus moral de se perdre et même de se laisser dépérir que de se conserver.“ (Mann 2001 ff., 5/1, 515 – „Uns scheint, daß es moralischer ist, sich zu verlieren und selbst zu verderben [sogar sich umkommen zu lassen], als sich zu bewahren.“ (Ebd., S. 1093) Mann hatte sich den hier zu kommentierenden Passus in seinem Handexemplar von FW angestrichen.

306.

Stoiker und Epikureer.] Vgl. die der Druckfassung schon recht nahe kommende Aufzeichnung in M III 4, 134 f. sowie die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit

Korrekturen und Varianten in M III 6, 72 und M III 6, 70. Ein Notizbuch vom Herbst 1881 enthält eine frühere Aufzeichnung, in der die Gegenüberstellung zwischen Stoikern und Epikureern bereits zum Teil wörtlich der Druckfassung entspricht: „Epicurisch: sich Lage Person und Ereignisse aussuchen nach unserer Beschaffenheit und dann sich bescheiden und nicht über seinen Kreidestrich hinauspringen. / Für die M[enschen], mit denen das Schicksal improvisiert, ist der Stoicism rathsam, für die, welchen es einen langen Faden spinnt und eine Melodie absingt, der Epicureism – aber für die unsäglich-Reizbaren und Feinen“ (N V 7, 120).

Während hier schon wie in FW 306 ein Entweder-oder in der Wahl zwischen Epikureismus und Stoizismus empfohlen wird (wobei am abbrechenden Ende der Aufzeichnung noch eine dritte Option angedeutet zu sein scheint), erläutert das sprechende Ich in einem anderen nachgelassenen Notat von 1881 aus persönlicher Perspektive eine synkretistische Denk- und Lebensweise, die epikureische und stoische Haltungen miteinander kombiniert: „Was die Praxis betrifft: so betrachte ich die einzelnen moralischen Schulen als Stätten des Experiments, wo eine Anzahl von Kunstgriffen der Lebensklugheit gründlich geübt und zu Ende gedacht wurden: die Resultate aller dieser Schulen und aller ihrer Erfahrungen gehören uns, wir nehmen einen stoischen Kunstgriff deshalb nicht weniger gern an, weil wir schon epikureische uns zu eigen gemacht haben. Jene Einseitigkeit der Schulen war sehr nützlich, ja sie war für die Feststellung dieser Experimente unentbehrlich. Der Stoicism z. B. zeigte, daß der Mensch sich willkürlich eine härtere Haut und gleichsam eine Art Nesselsucht zu geben vermöge: von ihm lernte ich mitten in der Noth und im Sturm sagen: ‚was liegt da r a n ?‘ ‚was liegt an mir?‘ Vom Epikureism nahm ich die Bereitwilligkeit zum Genießen und das Auge dafür, wo alles uns die Natur den Tisch gedeckt hat.“ (NL 1881, 15[59], KSA 9, 654 f.; vgl. auch N V 7, 119)

Von einem epikureischen Willen zum Genuss ist in FW 306 dagegen keine Rede; hier wird vielmehr wie schon in der davor zitierten ‚Vorstufe‘ das Verzichtleisten als Kennzeichen des Epikureers hervorgehoben und der stoischen Abhärtungskur entgegengesetzt, die der Sprecher als ungeeignet für den ‚geistigen Menschen‘ charakterisiert. Zur Interpretation von FW 306 vgl. Bertino 2007, 116 f., dem zufolge N. hier für „[d]ie Überlegenheit des Epikureers über den Stoiker“ argumentiert, insofern ersterer für eine „ästhetische Selbstgestaltung“ ohne „Publikum“ stehe. Neymeyr 2008, 1174–1177 hält als Quintessenz des Textes fest, dass darin „der Epikureer [...] als der bessere Stoiker“ erscheine, „weil er ein naturgemäßes Leben wählt“ (ebd., 1176). Vgl. auch die punktuellen Bezugnahmen auf FW 306 bei Ottmann 1999, 152, Benne 2005, 43, Rocha Santos 2016, 70 und Ure 2019, 169. Im Kontext von N.s. „Philosophie der Ernährung“ liest Heinrich 2018, 192 den Abschnitt, und Verkerk 2019, 15 gibt zu be-

denken, dass dem späten N. selbst „through prolonged suffering“ eine „stoische harte Haut mit Igelstacheln“ (544, 23) gewachsen sei.

Zur positiven Wertung Epikurs bzw. des Epikureismus in FW vgl. auch FW 45 und FW 375. Eine kritischere Sicht findet sich jedoch in FW 370, wo „Christen“, „Epikureer“ und „Romantiker“ (621, 8–10) parallelisiert werden. Das in FW 306 verhandelte Verhältnis von Stoikern und Epikureern wird bei N. verschiedentlich reflektiert. Während beide in der frühen Schaffensphase bis Mitte der 1870er Jahren in einem Atemzug genannt (vgl. NL 1870–72, 8[13], KSA 7, 224, 9) und gleichermaßen als ‚Verflacher‘ älterer antiker Philosophien (vgl. NL 1872/73, 19[114], KSA 7, 456, 6–9, PHG 2, KSA 1, 810, 34–811, 6) bzw. „ältere[r] Dichter und Staatsmänner“ (NL 1875, 6[25], KSA 8, 108, 1–3) betrachtet werden, modellieren erst Anfang der 1880er Jahre mehrere Texte N.s einen Gegensatz zwischen ihnen. Vor dem bereits zitierten Notat NL 1881, 15[59] vgl. z. B. NL 1880, 4[204], KSA 9, 151, 6–16, wo – im Unterschied zu FW 306 – die Stoiker den Epikureern überlegen erscheinen, weil erstere in ihrer asketischen Selbstbezwungung mehr Machtgefühle hätten: „Die Asketen erlangen ein ungeheures Gefühl von Macht; die Stoiker ebenfalls, weil sie sich immer siegreich, unerschüttert zeigen müssen. Die Epikureer nicht; sie finden das Glück nicht im Gefühl der Macht über sich, sondern der Furchtlosigkeit in Hinsicht auf Götter und Natur; ihr Glück ist negativ (wie nach E(pikur) die Lust sein soll) Gegen die Gefühle der Macht ist das Nachgeben gegen angenehme Empfindungen fast neutral und schwach. Ihnen fehlte die [eKGWB: deren] Herrschaft über die Natur und das daraus strömende Gefühl der Macht. Die Erkenntniß war damals noch nicht aufbauend, sondern sie lehrte sich einordnen und still genießen.“ Dagegen befindet NL 1883, 7[97], KSA 10, 275, 19 f.: „Epicur [hat] die Vornehmheit voraus, vor den Stoikern.“ NL 1886/87, 7[61], KSA 12, 315, 25 f. wiederum projiziert eine „Kritik des stoischen Ideals“ ebenso wie eine „Kritik des epikureischen Ideals“.

Es wäre angesichts dieser schwankenden Urteile also verfehlt, FW 306 als eine letztgültige Modellierung des Verhältnisses zwischen Stoikern und Epikureern bei N. lesen zu wollen, auch wenn es sich im veröffentlichten Werk um die einzige Stelle handelt, die sich eigens und ausdrücklich diesem (Gegensatz-)Verhältnis widmet. Übergreifend zu Stoizismus und Epikureismus in FW vgl. Denat 2010, 50–54, speziell zu FW 306 ebd., 51 f.

544, 2–10 *Der Epikureer sucht sich die Lage, die Personen und selbst die Ereignisse aus, welche zu seiner äusserst reizbaren intellektuellen Beschaffenheit passen, er verzichtet auf das Uebrige – das heisst das Allermeiste –, weil es eine zu starke und schwere Kost für ihn sein würde. Der Stoiker dagegen übt sich, Steine und Gewürm, Glassplitter und Skorpionen zu verschlucken und ohne Ekel zu sein; sein Magen soll endlich gleichgültig gegen Alles werden, was der Zufall des Da-*

seins in ihn schüttet] Zur epikureischen Entsagungslehre, die im „Epikur“ betitelten Abschnitt FW 45 aus dem Ersten Buch auf ein persönliches Leiden des Schulgründers zurückgeführt wurde, das zur „äusserst reizbaren intellektuellen Beschaffenheit“ des Epikureers in FW 306 passt, vgl. NK 411, 12–17; vgl. auch die „beständige Reizbarkeit“ in FW 305 (543, 17). Zum Verhältnis zwischen dem Stoizismus, der bereits in FW 12 gestreift wurde, und dem Epikureismus in eudaimonistischer Hinsicht vgl. NK 383, 25–28. Wenn indes in FW 12 über die „Stoiker“ gesagt wurde, dass sie „nach möglichst wenig Lust begehren, um möglichst wenig Unlust vom Leben zu haben“ (383, 26–28), so behauptet der Sprecher im vorliegenden Abschnitt mittels der Metapher eines diätetischen Verzichts auf die allermeiste „Kost“ genau dies für den Epikureer. Dem Stoiker schreibt FW 306 dagegen die viel extremere Absicht eines bewussten Aufsuchens von Schmerzen zu, die im grotesken Bild der von ihm verschluckten unverdaulichen, ja lebensgefährlichen Gegenstände und giftigen Tiere sinnfällig wird (vgl. die dagegen harmlos wirkende Empfehlung an einen Pessimisten, eine fette Kröte zu schlucken, in FW Vorspiel 24).

Mit der holzschnittartigen Unterscheidung zwischen einem ‚weichen‘ epikureischen Lustverzicht und der harten stoischen Abstumpfungstherapie reproduziert FW 306 nicht etwa das „traditionelle Klischee vom lustfixierten Epikureer, dem der disziplinierte Stoiker diametral gegenübersteht“, wie Neymeyr 2008, 1176 schreibt. Vielmehr folgt N.s Text damit differenzierteren zeitgenössischen Darstellungen wie etwa der von Zeller 1865, 413, der die ‚Seelenruhe‘ als gemeinsames Ziel dieser philosophischen Schulen bei unterschiedlicher Wahl der Mittel zu seiner Erreichung hervorhebt. Zeller betont in Bezug auf den Epikureer, „dass er uns mit seinen Grundsätzen dieselbe Unabhängigkeit und Glückseligkeit zu verschaffen glaubt, wie die Stoiker mit den ihrigen. Aber während der Stoicismus diese Unabhängigkeit nur durch Unterdrückung der Sinnlichkeit zu gewinnen hofft, so genügt dem Epikureismus ihre Mässigung und Beschränkung“.

Tatsächlich ist die eudaimonistische Zielvorstellung der Selbstgenügsamkeit und Seelenruhe, die durch die Stoiker unter den Begriffen der Autarkie und Ataraxie bzw. später der *tranquillitas animi* gefasst wurde, auch dem Epikureismus – ebenso wie der antiken Skepsis – zu eigen (siehe Reiner 1971b, 594 u. Rabe 1971, 687). Vgl. hierzu Schmidt 1882b, 2, 450: „Dass das Moralprincip der Epikureer sich von dem der Stoiker im Grunde weniger unterscheidet als es auf den ersten Blick scheint, indem die Lust oder, wie man das griechische Wort – ἡδονή – vielleicht noch passender übersetzen kann, das Behagen der ersteren mit der Selbstgenügsamkeit der letzteren innerlich nahe verwandt ist und fast nur auf eine mildere Fassung desselben Gedankens hinausläuft, ist oft bemerkt worden.“ N.s Text bestreitet diese Gemeinsamkeit auch gar nicht,

konzentriert sich aber ganz auf die von ihm beschriebenen unterschiedlichen Praktiken der Selbstabschirmung gegenüber den Unbilden des Lebens (vgl. dazu FW 305): Enthaltensamkeit des empfindlichen Epikureers vs. Gleichgültigkeit des unempfindlichen Stoikers. Im Rückbezug auf FW 304 wäre freilich noch zu fragen, ob nach den Maßgaben dieses Textes nicht auch der moderate Verzicht der Epikureer unter das allgemeine Verdikt gegen die Entsagungs-Moralen fiele.

Hugo von Hofmannsthal notierte sich in den Arbeitsaufzeichnungen zu seinem lyrischen Dramenfragment *Der Tod des Tizian* (1892), das vielfache Spuren seiner N.-Rezeption aufweist (vgl. Riedl 2019, 320–329), zu der Figur Bigum/Desiderio die Stelle über den „Stoiker“ aus FW 306, allerdings nicht ganz wortgetreu: „der Stoiker übt sich Steine und Gewürm, Glassplitter u. Skorpionen zu verschlucken“ (Hofmannsthal 1982, 343). Dass ähnlich den Stoikern aus FW 306 auch „wir ‚freien Geister‘ [...] mit Zähnen und Mägen für das Unverdaulichste“ (KSA 5, 62, 6 u. 26 f.) ausgestattet seien, schreibt N. in JGB 44.

544, 7 f. *Glassplitter und Skorpionen*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

544, 10 f. *er erinnert an jene arabische Secte der Assaua, die man in Algier kennen lernt*] In M III 6, 70 wurde das Wort „Assaua“ nachträglich in eine absichtliche Textlücke eingefügt (in M III 4, 135 noch mit Platzhalter-Strich: „der arabischen Sekte der –“). Über die Herkunft von N.s Kenntnis der religiösen Bewegung der algerischen „Assaua“, die er bloß an dieser Stelle erwähnt, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Möglicherweise handelt es sich um eine Information, die N. aus der Lektüre von Théophile Gautiers (1811–1872) Werk *Loin de Paris* bezogen hat. In N.s persönlicher Bibliothek ist Gautier zwar nicht vertreten; N. erwähnt ihn aber in Nachlass-Notaten und Briefen der 1880er Jahre einige Male. Gautier berichtet im Kapitel „En Afrique“ des genannten Werks über den schmerzhaften Speiseplan der Assaua, wobei starke Ähnlichkeiten mit den in N.s Text (vgl. NK 544, 2–10) angeführten Beispielen auffallen: „Des crapauds, des scorpions, des serpents de différentes espèces furent tirés de petits sacs et dévorés vivants par les aïssaoua avec des marques d'indicible plaisir; ceux-ci léchaient des pelles ou des bûches rougies au feu; ceux-là mâchaient des charbons ardents; d'autres puisaient dans des terrines du couscous mélangé de verre pilé et de tessons, ou mordaient des feuilles de cactus dont les épines leurs traversaient les joues.“ (Gautier 1865, 102) – „Kröten, Skorpione, Schlangen verschiedener Arten wurden aus kleinen Säckchen gezogen und von den Assaua mit unsäglichem Vergnügen bei lebendigem Leibe verspeist; einige leckten vom Feuer gerötete Schaufeln oder Spaten ab; einige kauten glühende Kohlen; andere schöpften aus Terrinen mit zerkleinertem Glas und Scherben vermishtes Couscous oder aßen Kakteen, deren Dornen

ihnen die Wangen durchstachen.“ Vgl. auch die ähnliche Darstellung im Abschnitt „Aïssaouas“ von Gautiers Essaysammlung *L'Orient* (Gautier 1877, 2, 386 f.).

In der deutschsprachigen völkerkundlichen Literatur zu N.s Zeit waren die Assaua ebenfalls präsent, so etwa in Bernhard Schwarz' anthropogeographischem Werk *Algerien* von 1881, wo über sie zu lesen ist: „Einer der bedeutsamsten islamitischen Orden in Afrika ist nun der der Issaua oder Assaua (auch Jasahúa genannt). Er ist über das ganze Marreb (Nordwestafrika) verbreitet und hat Abtheilungen seiner Anhänger in allen grösseren Ortschaften. Interessant ist, was wir über seine Gründung wissen. Dieselbe erfolgte vor etwa zwei Jahrhunderten in Mekinäs, einer nordmarokkanischen Stadt unweit Fez, durch einen Marabut Namens Aïsa, der ebenso arm wie heilig war. Dieses Wort bedeutet so viel wie Jesus, und Issaua sind also Jesuiten. Ob sie aber mit dem katholischen Orden, der diesen Namen trägt, etwas gemein haben, das überlasse ich dem Leser zu beurtheilen, wenn ich ihm eine Stunde bei den Issaua geschildert haben werde. Dieselben feiern nämlich zu gewissen Zeiten ihre Feste, bei denen sie sich, vertrauend auf die Verheissung ihres Stifters, dass ihnen weder Gift noch Eisen oder Feuer etwas anhaben könne, auf verschiedene Weise Schaden zuzufügen versuchen.“ (Schwarz 1881, 184) Die Motivation der Assaua, die sich Wunden beibringen und gezielt Schmerzen aussetzen, ist bei Schwarz eine ganz andere als die der Stoiker in N.s Text. Dient die von diesen philosophisch anempfohlene Abhärtungskur dem (auf anderem Wege auch von den Epikureern angestrebten) Ziel unerschütterlicher Seelenruhe, so gehe es bei den Assaua um ein religiöses Versprechen körperlicher Unverwundbarkeit.

544, 12–15 *gleich diesen Unempfindlichen hat auch er gerne ein eingeladenes Publicum bei der Schaustellung seiner Unempfindlichkeit, dessen gerade der Epikureer gerne enträth: – der hat ja seinen „Garten!“* Auftritte von gleichmütig Qualen erleidenden Stoikern vor großem Publikum sind historisch nicht belegt; zur stoischen Ablehnung von derartigen Zurschaustellungen vgl. vielmehr Epiktet 1783, 80 u. Simplicios 1867, 282 f. (hierzu NK 351, 34–352, 5). Dass sich dagegen die Stoiker in N.s Text wie die zuvor genannten algerischen Assaua verhalten, die ihre Schmerzunempfindlichkeit öffentlich zur Schau stellen, zielt vielleicht auch überspitzt auf das stoische Bekenntnis zum öffentlichen Wirken ab, das Ueberweg 1866–1867, 1, 199 so zusammenfasst: „Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Das Handeln aber geht auf die menschliche Gemeinschaft.“ Diesem stoischen Ideal steht das ‚verborgene Leben‘ Epikurs gegenüber, der, worauf das Zitat am Ende des zu kommentierenden Satzes anspielt, mit seinen Schülern in einem abgeschirmten athenischen Gartengrundstück (κῆπος) lebte und philo-

sophierte (vgl. NK 411, 5–12). Epikurs „Garten“ taucht in N.s Nachlass und Briefen in den 1870er und 1880er Jahren wiederholt auf, meist unverkennbar als Sehnsuchtsort; vgl. NL 1878, 30[31], KSA 8, 527, 10 f., Brief an Paul Rée, 31. 10. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 899, S. 460, Z. 5–7, Briefe an Heinrich Köselitz, 26. 03. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 826, S. 399, Z. 10, 16. 08. 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 452, S. 428 f., Z. 2–5 und 26. 08. 1883, KSB 6/KGB II 1, Nr. 457, S. 436, Z. 50 f. sowie KGW IX 7, W II 3, 30, 18–26 (NL 1887/88, 11[365], KSA 13, 161, 27–29). Zur Garten-Metaphorik bei N. allgemein vgl. Shapiro 2013, zum Garten Epikurs in FW 306 ebd., 83.

544, 12 *auch*] Nachträglich in M III 6, 70 eingefügt.

544, 14 *gerade der Epikureer gerne enträth*] In M III 6, 70 korrigiert aus: „gerade enträth der Epikureer“.

544, 14 *der hat ja seinen*] M III 6, 70: „er hat seinen“.

544, 14 f. „*Garten!*“] Druckfehler; in Nietzsche 1882/82, 224 steht wie auch schon in Cb, 224: „*Garten!*“ In M III 6, 70 noch mit Punkt statt Ausrufezeichen.

544, 15–18 *Für Menschen, mit denen das Schicksal improvisirt, für solche, die in gewaltsamen Zeiten und abhängig von plötzlichen und veränderlichen Menschen leben, mag der Stoicismus sehr rathsam sein.*] Auch die hier formulierten persönlichen, historischen und sozialen Ausnahmefälle, in denen der Stoizismus zu empfehlen sei, dienen letztlich der Distanzierung von ihm, wie im Fortgang des Abschnitts deutlich wird, in dem der Epikureismus als die allgemein dem intellektuellen Menschen angemessenere Denk- und Lebensweise erscheint. Zur „Improvisation des Lebens“ als einer (untergeordneten) Form des Glücks vgl. FW 303 (541, 29 f.). Anzumerken bleibt freilich, dass der Stoizismus keineswegs in gewaltsameren Zeit als der Epikureismus entstanden ist: Beide entwickeln und etablieren sich im 4./3. Jahrhundert v. Chr. parallel als Strömungen der hellenistischen Philosophie; allerdings könnte man an die jüngere, römische Stoa denken, etwa an den 65 n. Chr. durch Kaiser Nero zum Selbstmord gezwungenen Seneca.

544, 18–21 *Wer aber einigermaassen absieht, dass das Schicksal ihm einen langen Faden zu spinnen erlaubt, thut wohl, sich epikureisch einzurichten; alle Menschen der geistigen Arbeit haben es bisher gethan!*] Die Vorstellung vom Lebensfaden verweist auf die Schicksalsgöttinnen aus der griechischen Mythologie: die drei Moiren Klotho, Lachesis und Atropos. Vgl. NK 442, 1 f. Während bei den alten Griechen aber die erste dieser Schicksalsgöttinnen den Faden spinnt (vgl. Preller 1854, 1, 330, der betont, dass der Name Κλωθώ „die unauf lösslichen Verschlingungen der Schicksalsfügung durch das altherkömmliche

Bild des Spinnens ausdrückt“), übernimmt in N.s Text der Mensch selbst diese Aufgabe. Zur Schicksalsproblematik vgl. insbesondere die beiden ersten Abschnitte des Vierten Buchs FW 276 u. FW 277.

544, 21 wäre] In M III 6, 70 korrigiert aus: „ist“.

544, 22 f. *die stoische harte Haut mit Igelstacheln*] Eine ähnliche Metaphorik findet sich, worauf schon Brusotti 1997b, 462, Anm. 147 hinweist, bei Schopenhauer 1873–1874, 6, 342, der den „Stoicismus der Gesinnung“ als einen „Panzer gegen die Leiden des Lebens“ bezeichnet, der jedoch „das Herz“ „verstockt“, indem er es mit „einer steinernen Rinde“ umgebe. Vgl. zur Panzermetapher auch Eugen Dühring, der in seiner *Kritischen Geschichte der Philosophie* über „die Stoische Richtung“ schreibt: „An Männlichkeit hat es ihr nie gefehlt, und der Panzer, mit welchem sie ihre Anhänger gegen die Wechselfälle des Lebens ausstattete, wird in keiner Zeit überflüssig sein“ (Dühring 1873b, 149). Dühring vergleicht unter diesem Gesichtspunkt ebenfalls Stoiker und Epikureer, um allerdings – anders als der Sprecher in FW 306 – dem Stoizismus als der ‚härteren‘ Philosophie den Vorzug zu geben: „Die widerstandsfähigeren Naturen werden sich unter solchen Verhältnissen allein auf ihre Rüstung und auf das Eiserne in ihrem Wesen verlassen müssen. Sie werden dem Leben eine rauhe und abgehärtete Außenseite zukehren, während die weicher gearteten Existenzen einen anderen Weg als den des offenen Trotzes und directen Kampfes einschlagen. Auf diesem Gegensatz beruht die Wahlverwandtschaft, welche die Einen eine Stoische, die Anderen eine Epikureische Haltung annehmen lässt.“ (Ebd.) Die Igelstacheln, die N.s eigene Zutat sind, begegnen in anderen Zusammenhängen erneut in Za III Von der verkleinernden Tugend 2, KSA 4, 212, 18 f. („gegen das Kleine stachlicht zu sein dünkt mich eine Weisheit für Igel“) und in EH Warum ich so klug bin 8, KSA 6, 292, 23–26 („Müsste ich nicht darüber zum Igel werden? – Aber Stacheln zu haben ist eine Vergeudung, ein doppelter Luxus sogar, wenn es freisteht, keine Stacheln zu haben, sondern offene Hände ...“). Vgl. hierzu auch NK 6/2, S. 436 f.

307.

Zu Gunsten der Kritik.] In der folgenden ‚Vorstufe‘ ist die lebensphilosophisch imprägnierte Apologie der Kritik, die der hier zu kommentierende Abschnitt betreibt, bereits in ihren Grundzügen vorhanden: „Wenn wir einen Irrthum wie eine todte Haut abstoßen, meinen wir uns willkürlich – viell[eicht] aber war es die Zeit. Unsere Irrthümer erscheinen als solche nach neuen Lebensprincipien – es ist ein Zeichen des Lebens. Dies zu Gunsten der Kritik.“

(N V 7, 184) Als ‚Selbstauskunft‘ in der ersten Person Singular ist der erste Satz der ausführlicheren Version in M III 4, 208 formuliert, während sich die Druckfassung hier der Anrede eines Anderen in der zweiten Person bedient. Das hat N. erst in der ‚Reinschrift‘ geändert, die die mit Bleistift hinzugefügte Überschrift trägt: „Kritik üben“ (M III 6, 78). Zugunsten der Kritik äußerte sich der Sache nach bereits FW 297, wo die Lust am Widerspruch als Kennzeichen des „befreiten Geistes“ (537, 30) erschien. In FW 307 wird die Kritik allerdings auf einen begrüßenswerten Hang zum ‚Selbstwiderspruch‘ zurückgeführt: Das zunächst angesprochene fiktive Du, welches sich selbst permanent wandelt und deshalb auch ständig seine „Meinung“ (545, 2) ändert, dient als Ausgangspunkt für eine Verallgemeinerung, der zufolge die „Kritik“, die „wir [...] üben“ (545, 5 f.), häufig auf solch einen persönlichen, von starkem Lebenswillen zeugenden Transformationsprozess verweise. Zur hierfür benutzten Metaphorik des Abstoßens einer alten „Haut“ (544, 32) oder „Rinde“ (545, 8; vgl. Acampora 2004, 297), die in FW häufiger begegnet, siehe auch NK FW Vorspiel 8, NK 542, 32–543, 2 u. NK 623, 3–14. Erst kurz vor dem vorliegenden Abschnitt wurde diese Metaphorik noch in FW 304 in der abgewandelten Form des herbstlichen Laubabwurfs aufgerufen.

In der Sekundärliteratur fand FW 307 schon früh Beachtung; vgl. etwa Flemming 1914, 101 und Bertram 1918, 290 f., die den Abschnitt psychobiographisch als N.s Deutung des eigenen ‚Schicksalswandels‘ lesen. Auch die neuere Forschung hat dem Text vergleichsweise viel Aufmerksamkeit gewidmet und ist dabei zu variierenden Einschätzungen gelangt. So spricht Borsche 1990, 69 von der „gelingende[n] Fiktion“ eines philosophischen „Subjekts des Bejahens“ in FW 307, die der Legitimation von Kritik bzw. Negation diene, während Brusotti 1997b, 421 f. hier nach Maßgabe von NL 1881, 11[100], KSA 9, 477, 17–20 ein „Abtöden von Meinungen“ beschrieben findet, das durch das Regewerden bis dato „unbekannte[r] Lebenskräfte“ motiviert sei und dem er auch den „Mord an Gott“ zuordnet. Betont Brusotti ebd. noch, dass mit jener Meinungsabtötung „ein vernünftiger Fortschritt eingeleitet“ werde, so macht Hick 1998, 91 eine rein „physiologische[] Fundierung“ des bei N. beschriebenen Transformationsprozesses (von Wahrheit zu Irrtum) stark: „Das wechselhafte Schicksal von Wertesystemen moralischer und ästhetischer Natur bildet nur das Echo auf wechselnde physiologische Zustände.“ Nach Steinmann 2000, 186 reflektiert FW 307 ein „Problem der zeitlichen Konkretion: Wo immer man versucht, seine Identität in einer vollständigen Bestimmung aufzugreifen, stößt man auf ein Geschehen von ‚lebendigen Kräften‘, deren momentane Konstellation prinzipiell nicht als endgültig aufzufassen ist“ (zur „Zeitlichkeit von Selbstwahrnehmung“ in FW 307 vgl. auch Thums 2008, 420). Wolf 2002b, 241 f. wiederum liest FW 307 als ein Plädoyer für „Wachstum“ durch „Wandel“, während Caysa

2005, 58f. daraus das Fazit zieht, „daß alle unsere Wahrheiten nützliche Selbsttäuschungen sind“. Auch Wotling 2015, 119 betont einen Nutzen im Sinne der Lebenssteigerung, die aber aus der Kritik an den Irrtümern resultiere, insofern „Negation als Zeichen der Expansion“ und „Affirmation“ zu verstehen sei (zur „Kritik“ als „schöpferisch treibender Kraft“ vgl. schon Thiel 1980, 63). Dass N. „[i]m Bild der ‚Häutung‘ [...] Veränderung als Revitalisierung“ imaginiere, streichen unter Berufung auf FW 307 ähnlich Carbone/Jung 2016, 330 heraus, während Knura 2018, 182 meint, der Abschnitt verdeutliche, inwiefern für N. „Wahrheit immer kontextuell zu verstehen ist“.

544, 26–29 *Jetzt erscheint dir Etwas als Irrthum, das du ehemals als eine Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit geliebt hast: du stößt es von dir ab und wähnst, dass deine Vernunft darin einen Sieg erfochten habe.*] In M III 6, 78 korrigiert aus einer Aussage in der ersten Person: „Jetzt erscheint mir etwas als Irrthum, was ich ehemals als eine Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit geliebt habe: ich stoße es von mir ab und meine, daß meine Vernunft darin einen Sieg erfochten habe.“ Ähnlich schon der Wortlaut in M III 4, 208: „Jetzt erscheint mir etwas als Irrthum, ich stoße es von mir ab und meine, dies sei ein Sieg der Vernunft.“ Im Textfortgang steht allerdings auch schon in dieser ‚Vorstufe‘ und der ‚Reinschrift‘ das „du“.

544, 29–32 *vielleicht war jener Irrthum damals, als du noch ein Anderer warst – du bist immer ein Anderer –, dir ebenso nothwendig wie alle deine jetzigen „Wahrheiten“*] Bezogen auf die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Intellekts überhaupt wurde bereits in verschiedenen Abschnitten des Dritten Buchs die (Lebens-)Notwendigkeit von Irrtümern in Erwägung gezogen bzw. auf deren Verhältnis zur Wahrheit reflektiert, vor allem in FW 110, FW 115 und FW 121. Wenn im vorliegenden Passus die „jetzigen ‚Wahrheiten‘“ in Anführungszeichen gesetzt werden, so deutet dies darauf hin, dass auch sie sich im weiteren Wandel und Anderswerden des angesprochenen Du für dieses wiederum als Irrtümer erweisen werden. Die parenthetisch eingeschobene paradoxe Feststellung „du bist immer ein Anderer“ legt dies jedenfalls insofern nahe, als sie die Vorstellung einer statischen Subjekt-Substanz nachdrücklich verabschiedet. Dies erinnert an das folgende Heraklit-Fragment, welches seine ‚Fluss-Lehre‘ auf die Wandlungsanfälligkeit des menschlichen Selbst bezieht: „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht.“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 49a) Man kann demnach schon deshalb nicht zweimal in denselben Fluss steigen, weil man selbst nicht zweimal derselbe ist. Goethe hat diesen Gedanken in seinem Gedicht *Dauer im Wechsel* (1806) aufgegriffen: „Gleich, mit jedem Regengusse, / Aendert sich dein holdes Thal, / Ach, und in demselben Flusse / Schwimmst du nicht zum zweitenmal. // Du

nun selbst! Was felsenfeste / Sich vor dir hervorgethan, / Mauern siehst du, siehst Paläste / Stets mit andern Augen an.“ (Goethe 1853–1858, 1, 97) Die bei N. in das Bild der Haut- bzw. Rindenabstoßung gekleidete Vorstellung vom Immer-Anderssein des Menschen verweist im Kontext von FW überdies auf den an Pindar angelehnten Imperativ, den FW 270 am Ende des Dritten Buchs formuliert: „Du sollst der werden, der du bist.“ (519, 8 f.) Zu dieser Parallele, die sich ebenfalls zu FW 304 ziehen lässt (hierzu NK 542, 32–543, 2), vgl. Wolf 2002b, 241 f.

544, 30 *ein*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

545, 1 *was du noch*] In M III 6, 78 korrigiert aus: „was damals du“.

545, 2 f. , *nicht deine Vernunft*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

545, 5 f. *Kritik üben, so ist es*] M III 6, 78: „Kritik üben, so ist dies“.

545, 9 *in uns*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

545, 10 f. *noch nicht sehen! – Diess zu Gunsten der Kritik.*] In M III 6, 78 korrigiert aus: „~~und~~ oder gar nie sehen werden!“

308.

Die Geschichte jedes Tages.] Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 308 ist in N V 5, 25 enthalten, die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 228. Der Text, der als (Selbst-)Ansprache an einen mehr als nur gewissenhaften „Nierenprüfer“ (545, 22) gestaltet ist, präsentiert zwei Möglichkeiten des täglichen Lebens, denen sich das angesprochene Du zuordnen soll, wobei die Wertverteilung offen zutage liegt: „Feigheiten und Faulheiten“ stehen der „Tapferkeit und erfinderischen Vernunft“ gegenüber (545, 15–17). Während die daraus resultierenden Verhaltensweisen aus der Außenperspektive möglicherweise gleich bewertet werden können, komme es dem Du allein auf die innere Einstellung an, wie es in der ‚gesinnungsethischen‘ Schlussreflexion heißt. Zu FW 308 vgl. auch Donnellan 1976, 675, Anm. 224, Brusotti 1997b, 466, Del Caro 2004, 217 und Rathbone 2011, 58.

545, 13–15 *Was macht bei dir die Geschichte jedes Tages? Siehe deine Gewohnheiten an, aus denen sie besteht*] Auch dies steht noch im stoischen Kontext der vorigen Abschnitte: Es handelt sich um eine Anspielung auf die tägliche Gewissensprüfung, von der Seneca in *De Ira* III 36, 1 f. spricht: „Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem. natura patientes sunt, si animus illos desiit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam vocandus est. Faciebat hoc

Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti? qua parte melior es?“ (Seneca 1852–1862, 1, 106) In der Übersetzung, die N. besaß: „Alle Sinne lassen sich von Weichlichkeit entwöhnen, sie sind von Natur lenksam, wenn das Innere sie nicht immer wieder verderbt, nur müssen wir uns darüber jeden Tag selbst zur Rechenschaft auffordern. Dieß pflegte Sextius zu thun: war der Tag vorüber, so fragte er sich, wenn er sich zur nächtlichen Ruhe begab: welches Uebel deiner Seele hast du heute geheilt? welchem Laster hast du Widerstand entgegengesetzt? Von welcher Seite bist du besser geworden?“ (Seneca 1828–1832, 2, 170) Dass es sich bei den in FW 308 genannten „Gewohnheiten“, sofern sie nicht „Erzeugniss“ von „Feigheiten und Faulheiten“, sondern von „Tapferkeit und erfinderische[r] Vernunft“ sind (545, 15–17), um „kurze Gewohnheiten“ (535, 12f.) handeln könnte, lässt sich vor dem Hintergrund von FW 295 annehmen. Vgl. hingegen die pessimistische Perspektive, die NL 1882, 21[5], KSA 9, 686, 7–9 eröffnet: „Unser ganzer Stolz und Muth wird matt im Bewußtsein der kleinsten Niederlagen an jedem Tage“ (Handschrift in M III 2, 229).

545, 22 f. *für dich Nierenprüfer, der du ein Wissen um das Gewissen hast!*
Der Ausdruck „Nierenprüfer“, der in N.s Texten zwischen 1876 (vgl. NL 1876/77, 23[109], KSA 8, 442, 4, hier: „Nierenprüfen“) und 1889 (vgl. EH WA 4, KSA 6, 362, 13, hier als Verb: „ich [...] nierenprüfe“) des Öfteren benutzt wird, ist biblischen Ursprungs und bezeichnet ursprünglich die Fähigkeit des allwissenden Gottes, das Innere des Menschen zu erkennen; vgl. z. B. Jeremia 17, 10: „Ich der HErr kann das Herz ergründen, und die Nieren prüfen; und gebe einem jeglichen nach seinem Thun, nach den Früchten seiner Werke.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 746) Vgl. auch Psalm 7, 10 (ebd., 559). Bei N. bezeichnet der „Nierenprüfer“ jedoch nicht Gott, sondern der Ausdruck dient gewöhnlich der Bezeichnung des ‚Menschenkenners‘ bzw. ‚Psychologen‘, mit dem sich die Sprechinstanzen in N.s Texten oftmals identifizieren. Im vorliegenden Passus gilt die Anrede einem fiktiven Du, das als Prüfer seines eigenen Inneren apostrophiert wird (vgl. dagegen den Wortgebrauch in FW 335, 560, 18 f.). Von dem kurz zuvor erwähnten Durchschnitts-Menschen, „der nur ein gutes Gewissen haben will“ (545, 21) und sich deshalb mit dem äußeren „Lob“ der „Menschen“ (545, 18) begnügt, unterscheidet sich der so Angesprochene durch sein „Wissen um das Gewissen“, das auf das Konzept eines ‚intellektuellen Gewissens‘ verweist. Die Annahme, dass Sprecher und angesprochenes Du hier dieselbe Person sind, liegt nahe. Zu der in FW ausgiebig verhandelten Gewissensthematik vgl. bes. die Abschnitte FW 2, FW 50, FW 117, FW 186 und FW 335.

309.

Aus der siebenten Einsamkeit.] Zur Titelmetapher vgl. NK 527, 23 f. Noch in der titellosen ‚Reinschrift‘, die mehrere Textvarianten enthält (vgl. M III 6, 250), fehlen der erste Satz und die Anführungszeichen, welche den Hauptteil des Textes als wörtliche Rede eines „Wanderer[s]“ (545, 26) markieren. Auch schon eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1880 zeigt, dass N. den Text ursprünglich ohne die (an MA II WS gemahnende) Rollenfigur des Wanderers konzipierte, was die von zahlreichen Exklamationen geprägte Rede noch persönlicher wirken lässt: „In meiner Seele ist ein düsterer und leidenschaftl[icher] Hang für das Wahre. Ach, ich habe oft die Erholung so nöthig! Wer wird so verführt wie ich, zu verweilen! Es giebt zu viele Gärten Armidens für mich! Und folg[lich] so viele Losreißen und Bitterkeiten des Herzens! Aber ein unüberwindl[icher] Zug treibt mich, und ich folge, oft wie zerschlagen. Ich sehe das Schönste oft mit einem grimmigen Rückblick und bin ihm böse wie einem Verführer: u. meine Redlichkeit peinigt mich wegen dieser Art von Rache. ‚Schicksal, ich folge dir‘ und wollt ich nicht, mit Seufzen ‚ich‘ würd’ ichs ‚es‘ thun müssen ‚unter Schlägen seufzend‘. Das rührt mich zu Thränen.“ (N V 4, 71) Diese Apostrophe an das Schicksal findet sich in Versform bereits in M 195, KSA 3, 168, 10 f.: „Schicksal, ich folge dir! Und wollt’ ich nicht, / ich müsst’ es doch und unter Seufzen thun!“ Zu Abschnitt FW 309, den Andreas-Salomé 1894, 20 als Ausdruck von N.s „Fähigkeit“ zur „härteste[n] Selbstüberwindung“ liest, vgl. aus der neueren Forschung Brusotti 1997b, 464, Sommer 2000, 73, Franco 2011, 144, Ahern 2012, 110 f. und Wotling 2015, 119.

545, 28–30 *Wie bin ich ihm böse! Warum folgt mir gerade dieser düstere und leidenschaftliche Treiber!*] M III 6, 250: „m‘M‘itunter bin ich ihm böse und er will mir wie der düstere und leidenschaftliche Dämon ‘Treiber’ meines Lebens erscheinen.“

545, 29 *folgt mir*] Im Korrekturbogen steht: „folgt mir“ (Cb, 225). Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung hier aber für „folgt“.

545, 31–546, 1 *Gärten Armidens*] Bei den „Gärten Armidens“, die N. nur hier erwähnt, handelt es sich um ein Motiv aus Torquato Tassos Versepos *La Gerusalemme liberata* (*Das befreite Jerusalem*) von 1574 (vgl. XIV, 64–75; Tasso 1853, 293–295; Tasso 1824, 114–117). Armida ist eine sarazenische Zauberin, die den Kreuzritter Rinaldo töten will, sich dann aber in ihn verliebt und ihn in einem verzauberten Garten gefangenhält. In der bildenden Kunst und auch in der Musik wurde das Motiv, das an Odysseus’ Aufenthalt bei der Zauberin Kirke erinnert, verschiedentlich aufgegriffen, so z. B. in Rossinis Oper *Armida* (1817).

546, 3 *diesen müden, verwundeten Fuss*] M III 6, 250: „oft wie zerschlagen“.

310.

Wille und Welle.] Ausführliche, überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 60 f.; titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Varianten in M III 6, 212 u. M III 6, 210. FW 310 fügt sich in die für FW charakteristische Reihe von Meeres-Abschnitten ein, zu der u. a. auch FW 45, FW 60, FW 240 und FW 281 gehören. Besondere Ähnlichkeiten weist das Setting mit dem von FW 60 im Zweiten Buch auf, wo das sprechende Ich ebenfalls an der Küste steht und zunächst das Spiel der Wellen beobachtet. Während sich in jenem Text allerdings alsbald der Blick von „der Brandung“ (424, 6) auf ein vorbeiziehendes Schiff verschiebt, das dem Sprecher zum Sinnbild für die Frauen wird, bleibt der Gedankengang im vorliegenden Abschnitt bei den Wellen, mit denen sich das sprechende Wir/Ich selbst identifiziert, indem es sich als einen „Wollenden“ (546, 19) reflektiert, worauf der alliterierende Titel anspielt (zur Kritik am – schopenhauerischen – Konzept des Willens bzw. Wollens vgl. dagegen FW 127).

Durch einen Wechsel der Sprechsituation gliedert sich FW 310 in zwei Teile: In 546, 8–19 wird zunächst in deiktischem Gestus und personifizierender Form *über* die sich an der Felsenküste brechenden Wellen gesprochen, die immer „gieriger“ (546, 16) aufeinanderfolgen und mit deren „[L]eben“ am Ende des ersten Teils das wollende „wir“ sein eigenes vergleicht (546, 18 f.). Demgegenüber wendet sich die Sprechinstanz in 546, 19–33 in der ersten Person Singular direkt *an* die Wellen selbst. Nachdem der Text mit den Worten „mehr sage ich nicht“ (546, 19) eigentlich zu Ende sein könnte oder sollte, folgt ein Gedankenstrich, der für eine plötzliche ‚Empörung‘ der Wellen steht, auf die das Ich in der zweiten Texthälfte reagiert. Als Ursache für den ihm entgegenschlagenden Wellen-Zorn vermutet es, die Wellen seien in Sorge, dass es ihr „Geheimniss ganz verrathe“ (546, 21), woraufhin es aber seine Wesensverwandtschaft mit den Wellen erneut unterstreicht und erklärt, „Ein Geheimniss“ (546, 33) mit ihnen zu teilen.

Dieses „Geheimniss“ von FW 310, nach Lampert 1993, 308 „the central section of Book Four“, entschlüsselt Brusotti 1997b, 528 wie folgt: „Laut diesem Aphorismus wollen die Wollenden immer wieder, unabhängig davon, ob sie ihren Zweck erreichen oder nicht. Der wellenartige Wille wiederholt sich ständig und genügt in diesem Sinn sich selbst. Es kommt auf den jeweiligen Zweck gar nicht an.“ Als Parallelstellen führt Brusotti ebd. Zitate aus dem gleichzeitigen Nachlass an: „Begehren ist das Glück: Sättigung als Glück ist nur der letzte Augenblick des Begehrens. Ganz Wunsch sein ist Glück, und immer wieder ein neuer Wunsch.“ (NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 211, 4–6) „Wünsche will ich, nichts als Wünsche: und immer an Stelle der Erfüllung einen neuen Wunsch.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 68, 10 f.) Ähnlich wie Brusotti zieht Higgins 2000, 150 aus

FW 310 den Schluss, dass „our lives have no purpose beyond themselves“. Als philosophische Suche nach einer letzten Erfüllung – „nach dem höchsten Wert“ – will hingegen Wotling 2015, 121 das wellenartige Wollen in FW 310 verstanden wissen, während es hier nach Itoda 2017, 198 f. um eine Infragestellung des „freie[n] Wille[ns]“ geht. Wie ein „contrepont de l’aphorisme 125“ erscheint FW 310 in den Augen von Ponton 2018, 190. In der anglophonen Sekundärliteratur wird der Abschnitt gern mit „the will to power“ in Verbindung gebracht, z. B. bei Steinhart 1999b, 314 und Reginster 2007, 41.

546, 8–18 *Wie gierig kommt diese Welle heran, als ob es Etwas zu erreichen gälte! Wie kriecht sie mit furchterregender Hast in die innersten Winkel des felsigen Geklüftes hinein! Es scheint, sie will Jemandem zuvorkommen; es scheint, dass dort Etwas versteckt ist, das Werth, hohen Werth hat. – Und nun kommt sie zurück, etwas langsamer, immer noch ganz weiss vor Erregung, – ist sie enttäuscht? Hat sie gefunden, was sie suchte? Stellt sie sich enttäuscht? – Aber schon naht eine andere Welle, gieriger und wilder noch als die erste, und auch ihre Seele scheint voll von Geheimnissen und dem Gelüste der Schatzgräberei zu sein.]* Folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus bildet offenbar den konzeptionellen Kern von FW 310: „Diese Wellen kommen so gierig heran, als ob es etwas zu erreichen gälte u. sie kriechen in diese innersten Winkel des felsigen Geklüftes hinein – ist denn dort etwas versteckt? Dann kommen sie etwas langsamer zurück – aber schon naht eine neue Welle, gieriger und wilder als die vorige und scheint wieder voller Geheimnisse und Schatzgräberei zu sein. Oh ihr Hab-süchtigen, ihr Wissensgierigen –“ (N V 7, 191).

546, 21 *Zürnt!* M III 6, 212: „Droht“.

546, 26–29 *brüllt vor Lust und Bosheit – oder taucht wieder hinunter, schüttet eure Smaragden hinab in die tiefste Tiefe, werft euer unendliches weisses Gezottel von Schaum und Gischt darüber weg!* Vgl. die Zeilen zu Beginn von FW 60, wo sich nicht nur bereits die metaphorischen Bestimmungen des ‚brüllenden‘ und ‚weiß‘ schäumenden Meeres finden, sondern auch das Polyptoton der „tiefsten Tiefe“: „Hier stehe ich inmitten des Brandes der Brandung, deren weisse Flammen bis zu meinem Fusse heraufzüngeln: – von allen Seiten heult, droht, schreit, schrillt es auf mich zu, während in der tiefsten Tiefe der alte Erderschütterer seine Arie singt, dumpf wie ein brüllender Stier“ (424, 6–10). Dagegen werden nur an der zu kommentierenden Stelle bei N. „Smaragde[]“ mit dem Meer assoziiert, obwohl sie sich wegen ihrer grünen Farbe durchaus dafür anbieten. Vgl. schon die „grünen gefährlichen Leiber“ der Wellen in 546, 22 sowie ihre „grüne Dämmerung und grüne[n] Blitze“ in 546, 24 f. (hierzu siehe Bergo 2009, 110). Auch sonst finden sich Smaragde in N.s Texten vergleichsweise selten, aber stets im Zusammenhang mit „Schönheit“, „Glück“ oder

„Entzücken“ (vgl. M 239, KSA 3, 200, 11–14, NL 1883, 18[54], KSA 10, 22–24, Za III Die sieben Siegel 6, KSA 4, 290, 18 f., EH Za 7, KSA 6, 345, 19–22 und DD Klage der Ariadne, KSA 6, 401, 19). Im vorliegenden Textzusammenhang weisen die Smaragde auf das kurz zuvor genannte „Gelüste der Schatzgräberei“ zurück (546, 17 f.).

546, 27 *hinab*] M III 6, 212: „nieder“.

546, 28 *Gezottel*] Ableitung von „Zottel“; vgl. Grimm 1854–1971, 32, 132 („büschel haare oder wolle“, „fetzen am kleide“, „quaste, troddel“). Siehe ebenfalls das Lemma „Gezottel“ ebd., 7, 7207, wo als Belegstelle just der Passus 546, 27–29 aus FW 310 angeführt wird. Vgl. auch Donnellan 1976, 585, wo das „Gezottel“ zusammen mit dem „Getast“ (KSA 3, 110, 8) aus M 117 als Beispiel für „nomina actionis“ bei N. dient. Sonst ist das „Gezottel“ bei N. stets mit der (Löwen-), „Tatze“ assoziiert (vgl. Za III Der Wanderer, KSA 4, 196, 10 und Za IV Das Zeichen, KSA 4, 406, 21).

546, 30 *euch*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung im Korrekturbogen (vgl. Cb, 226).

546, 32 f. *Ihr und ich, wir sind ja aus Einem Geschlecht!*] Die Selbstidentifikation menschlicher Sprechinstanzen mit Naturphänomenen kommt bei N. häufiger vor, so etwa in der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW an prominenter Stelle im Schlussgedicht „An den Mistral“, wo das lyrische Ich den Mistral-Wind mittels einer rhetorischen Frage sogar als seinen Zwilling apostrophiert: „Sind wir Zwei nicht Eines Schoosses / Erstlingsgabe“? (649, 22 f.) Eine Parallele zwischen FW 310 und FW Anhang An den Mistral zieht auch Lampert 1993, 308.

546, 33 *Ihr und ich, wir haben ja Ein Geheimniss!*] Vgl. NK 513, 26 f.

311.

Gebrochenes Licht.] Den Titel notierte N. bereits im Herbst 1881 in N V 7, 83, eine ‚Vorstufe‘ zum letzten Teil des Abschnitts nach dem Gedankenstrich in 547, 23 in N V 7, 116. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ weist noch einige Korrekturen und Textvarianten auf, von denen KSA 14, 268 nur die zu 547, 17–23 verzeichnet. Der gravierendste Unterschied besteht aber im Fehlen des ersten und des letzten Satzes von FW 311, die den ‚Binnentext‘ umklammern und ihn als wörtliche Rede konstituieren (vgl. M III 6, 246 f.). Zugleich damit distanziert sich die Sprechinstanz vom Inhalt dieser in Anführungszeichen stehenden Rede (547, 4–28), insofern es in der Rahmenreflexion heißt, so jammere „unser

Einer“ nur, wenn man ausnahmsweise „nicht [...] tapfer“, sondern „müde“ sei (547, 2f.). Allgemein zur „Tapferkeit“ bei N. vgl. Zibis 2007, punktuell zu FW 311 ebd., 88, Anm. 299; laut Wotling 2015, 119 ist es die „Tapferkeit“ des „freien Geist[es]“, die in „Momente[n] des Zweifels“ bedroht erscheint. Walter Kaufmann führt in Nietzsche 1974, 249, Anm. 39 folgende Partie aus N.s Brief an Köselitz vom 20. August 1880 als Interpretament für FW 311 an: „Es sind die härtesten Opfer, die mein Gang im Leben und Denken von mir verlangt hat – noch jetzt schwankt nach einer Stunde sympathischer Unterhaltung mit wild-fremden Menschen meine ganze Philosophie, es scheint mir so thöricht, Recht haben zu wollen um den Preis von Liebe, und sein Werthvollstes nicht mittheilen zu können, um nicht die Sympathie aufzuheben. Hinc meae lacrimae.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 49, S. 36 f., Z. 22–29) Vgl. hierzu auch Katsafanas 2016, 157, der dieses philosophische Schwanken auf die Klage über das schwerfallende Wehetun in 547, 4 f. bezieht; siehe ferner Katsafanas 2018, 99.

547, 4 f. *Es ist so schwer, den Menschen wehe zu thun – oh, dass es nöthig ist!*] Vgl. den martialischen Philosophen aus FW 32, der das „Wehethun-Wollen“ (403, 26) lehrt. Siehe auch NK FW 325.

547, 5–7 *Was nützt es uns, verborgen zu leben, wenn wir nicht Das für uns behalten wollen, was Aergerniss giebt?*] M III 6, 246: „Was nützt es mir, mich zu verbergen, wenn ich nicht das für mich behalten will, was Ärgerniß giebt?“ Zur epikureischen Maxime des Verborgenen-Lebens siehe NK 568, 9 f. Auf diesen Zusammenhang zwischen FW 311 und FW 338 macht schon Zibis 2007, 88, Anm. 299 aufmerksam.

547, 7 *Gewühle*] M III 6, 246: „Gewühl“.

547, 8 f. *was an Allen gesündigt werden soll*] In M III 6, 246 korrigiert aus: „was ich an Allen sündigen will“.

547, 14 *zu ihnen*] Nachträglich in M III 6, 246 eingefügt.

547, 17–23 *Hier sind meine Mängel und Fehlgriffe, hier ist mein Wahn, mein Ungeschmack, meine Verwirrung, meine Thränen, meine Eitelkeit, meine Eulen-Verborgenheit, meine Widersprüche! Hier habt ihr zu lachen! So lacht denn auch und freut euch! Ich bin nicht böse auf Gesetz und Natur der Dinge, welche wollen, dass Mängel und Fehlgriffe Freude machen! – Freilich, es gab einmal „schönere Zeiten*] In M III 6, 246 lautet dieser Passus noch folgendermaßen: „So wie ich nun einmal bin, glaube ich es 'wird es wohl' nie 'bei mir' an Handlungen und Gedanken fehlen zu lassen, welche euch das Gefühl der eignen Überlegenheit und ein gutes Recht auf dies Gefühl geben. Ich bin nicht böse gegen Gesetz und Natur der Dinge, welche bewirken, daß einer mit seinen Mängeln und Fehlgriffen 'auch' Freude macht.“ – Das waren freilich ‚schönere‘ Zeiten“. Das

in der Druckfassung hinzugekommene Lachen stellt Brusotti 1997b, 435, Anm. 102 in den Horizont der „Auslegung des Lachens als einer Form von Schadenfreude“, wie sie in FW 200 vollzogen wird. Lampert 1999, 70 sieht im vorliegenden Passus eine Gemeinsamkeit mit M 119, KSA 3, 113, 33–114, 10: „Gesetzt, wir bemerken eines Tages, dass Jemand auf dem Markte über uns lacht, da wir vorübergehen: jenachdem dieser oder jener Trieb in uns gerade auf seiner Höhe ist, wird diess Ereigniss für uns diess oder das bedeuten, – und je nach der Art Mensch, die wir sind, ist es ein ganz verschiedenes Ereigniss. Der Eine nimmt es hin wie einen Regentropfen, der Andere schüttelt es von sich wie ein Insect, Einer sucht daraus Händel zu machen, Einer prüft seine Kleidung, ob sie Anlass zum Lachen gebe, Einer denkt über das Lächerliche an sich in Folge davon nach, Einem thut es wohl, zur Heiterkeit und zum Sonnenschein der Welt, ohne zu wollen, einen Strahl gegeben zu haben“.

547, 19 f. *Eulen-Verborgenheit*] Vgl. NK FW Vorspiel 53. Im Korrekturbogen steht allerdings noch „Maulwurfs-Verborgenheit“ (Cb, 227; mit Randstrichen markiert; vgl. auch NK 444, 1).

547, 23–28 *wo man sich noch mit jedem einigermaassen neuen Gedanken so unentbehrlich fühlen konnte, um mit ihm auf die Strasse zu treten und Jedermann zuzurufen: „Siehe! Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ – Ich würde mich nicht vermissen, wenn ich fehlte. Entbehrlich sind wir Alle!“* –] In der ‚Reinschrift‘ hat N. diese Zeilen nachträglich auf der rechten Manuskriptseite eingefügt. Der Schlusssatz des ganzen Textes lautet hier (noch ganz ohne Anführungszeichen): „Ich würde mich nicht vermissen“, wenn ich fehlte“; entbehrlich sind wir Alle! –“ (M III 6, 247) Der Anführungszeichen-Fehler findet sich nicht nur in KSA, sondern auch schon im Korrekturbogen sowie im Erstdruck (vgl. Nietzsche 1882, 227). Zur Gedankeninszenierung auf offener Straße in vergangenen Zeiten siehe bereits im Ersten Buch FW 6.

547, 26 f. *„Siehe! Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“*] Vgl. Matthäus 3, 2, wo Johannes der Täufer ausruft: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbey gekommen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 5)

547, 27 f. *Ich würde mich nicht vermissen, wenn ich fehlte.*] Vgl. den Brief Cosima Wagners an N. vom 22. August 1872: „K⟨apell⟩meister Levy der vor einigen Tagen hier war, und dem W. [Richard Wagner] den dritten Akt der G⟨ötter⟩ D⟨ämmerung⟩ vorspielte, sagte mir, er müsse sich eilends entfernen, hier würde er zur Null, befangen und erdrückt verliere er sich selber – worauf ich herzlich lachend ihm versicherte, dass ich mich selbst nie vermisste wenn ich mich verlöre!“ (KGB II 4, Nr. 354, S. 68 f., Z. 4–10) Neun Jahre später notierte sich N. entsprechend: „ich würde mich nicht vermissen!“ (NL 1881, 12[161], KSA 9, 604, 1)

312.

Mein Hund.] FW 312 eröffnet die für das Vierte Buch – in Wiederaufnahme eines schon im Ersten Buch angeschlagenen Themas (vgl. NK 384, 9–16) – charakteristische Reihe von algesiologischen Abschnitten, zu der ferner FW 316, FW 318, FW 325 und FW 326 gehören. Im Zentrum steht der Schmerz später auch in FW Vorrede 3; hierzu NK 349, 31f. Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 312 aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Ich rufe meinen Schmerz ‚Hund‘ –“ (N V 7, 143). Die noch titellose, sonst aber schon nahezu identische ‚Reinschrift‘ steht in M III 6, 192. Hunde kommen in N.s literarisch-philosophischem Bestiarium immer wieder vor, oft mit pejorativer Konnotation. Während im hier zu kommentierenden Text der Schmerz als Hund zumindest ambivalent erscheint – „ebenso treu, ebenso zudringlich und schamlos, ebenso unterhaltend, ebenso klug, wie jeder andere Hund“ (547, 32–548, 2) –, verkündet im Schlussdialog von MA II WS die Wanderer-Figur: „ich will keine Sklaven um mich wissen. Deshalb mag ich auch den Hund nicht, den faulen, schweifwedelnden Schmarotzer, der erst als Knecht der Menschen ‚hündisch‘ geworden ist und von dem sie gar noch zu rühmen pflegen, dass er dem Herrn treu sei“ (KSA 2, 704, 8–12; Wachendorff 1998, 79, Anm. 405 assoziiert den Schmerzhund aus FW 312 mit der Schattenfigur aus WS). Demgegenüber will sich das sprechende Ich im übernächsten Abschnitt FW 314 „Neue Haustiere“ zulegen, und zwar majestätische: Löwe und Adler.

FW 312 hat in der Forschung relativ viel Aufmerksamkeit und unterschiedlichste Deutungen erfahren. Als „Kommentar“ zu N.s später entstandenem Gedicht *Klage der Ariadne*, dessen „eigentliche‘ Bedeutung“ der „Schmerz“ sei, liest Groddeck 1991, 1, 204f., Anm. 88 den vorliegenden Abschnitt. Zur Bezeichnung des persönlichen Schmerzes als „Hund“ in FW 312 vgl. Higgins 2000, 167–169, hier 168, die darin „distance [...] from self-pity“ sieht: „To call it [sc. den Schmerz] ‚my dog‘ is to domesticate it.“ Ähnlich bemerken noch Gödde/Zirfas 2016, 17: „Man kann das einen phantastischen Versuch nennen, der Einsamkeit des Schmerzes und seiner sprachlichen Nichtobjektivierbarkeit die Fiktion eines beherrschbaren Wesens entgegenzusetzen; man kann darin aber auch den Versuch sehen, den Schmerz als Künstler und Ratgeber zu verstehen, der für die eigene Entwicklung eine maßgebliche Bedeutung hat.“ Eine (techno)poetologische Lesart schlägt hingegen Braun 2008, 145f. vor, der auf N.s briefliche Aussage gegenüber Overbeck vom 17. März 1882 verweist, wo es über die Schreibmaschine heißt, mit der N. in diesem Zeitraum arbeitete: „Diese Maschine ist delicat wie ein kleiner Hund und macht viel Noth – und einige Unterhaltung.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 210, S. 180, Z. 15f.) Braun ebd. sieht in FW 312 eine direkte Bezugnahme darauf: „Dass der Schmerz den Na-

men des Gerätes erhält, das den [Schmerz] der Augen und des Kopfes verringern sollte, ist bezeichnend. Früh ist der Zusammenhang zwischen Schmerz-Vermeidung und Wunsch nach der Schreibmaschine greifbar“. Als Kritik an „schmerzentsorgenden Kulturtechniken“ deutet umgekehrt Görner 2008, 78 f. den vorliegenden Abschnitt, der FW 316 und FW 318 präludiere und „von Hans Christian Andersen stammen könnte“. Andere Autoren ordnen den Text in Traditionszusammenhänge ein, die in die Antike zurückreichen. So bemerkt Thies 2008, 269: „Aus der griechischen Medizin stammt das Bild vom Schmerz als dem bellenden Wachhund unserer Gesundheit.“ Siehe hierzu auch schon Zumbusch 1933, 17 f. Vgl. ferner Ure 2019, 9 f., der in FW 312 eine Allusion „to the Cynic philosopher Diogenes the Dog“ vermutet. Eine weitere Gruppe von Interpreten verweist auf mögliche produktive Rezeptionen des Schmerzhundes aus FW 312 bei späteren Autoren, etwa bei Kafka (Bridgwater 1974, 24), Franz Jung (Alefeld 1995, 68), Carl Schmitt (Villinger 1995, 86) oder Peter Handke (Huber 2005, 221). Allgemein zu Hunden bei N. siehe Shapiro 2004.

548, 1 *ebenso klug*] Dass der Schmerz nicht nur „klug“ ist, sondern sogar eine eigene „Weisheit“ (550, 5) enthält, legt mit Blick auf die mehrfach in FW thematisierte ‚Arterhaltung‘ FW 318 dar.

548, 2–4 *ich kann ihn anherrschen und meine bösen Launen an ihm auslassen: wie es Andere mit ihren Hunden, Dienern und Frauen machen*] Unter dem Titel „Sich über seine Erbärmlichkeit zu heben“ rümpft der Sprecher von M 369 über eine vergleichbare Kompensationsstrategie (selbst der Hund und die Frau fehlen dabei nicht) noch ironisch die Nase: „Das sind mir stolze Gesellen, die, um das Gefühl ihrer Würde und Wichtigkeit herzustellen, immer erst Andere brauchen, die sie anherrschen und vergewaltigen können: Solche nämlich, deren Ohnmacht und Feigheit es erlaubt, dass Einer vor ihnen ungestraft erhabene und zornige Gebärden machen kann! – sodass sie die Erbärmlichkeit ihrer Umgebung nöthig haben, um sich auf einen Augenblick über die eigene Erbärmlichkeit zu heben! – Dazu hat Mancher einen Hund, ein Andrer einen Freund, ein Dritter eine Frau, ein Vierter eine Partei und ein sehr Seltener ein ganzes Zeitalter nöthig.“ (KSA 3, 244, 5–15)

313.

Kein Marterbild.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Text enthält schon die Kernaussage: „Ich will es machen wie Rafael und kein Marterbild mehr malen: es giebt des Erhabenen zuviel, als daß man es mit der Grausamkeit verbunden brauch-

te!“ (N V 7, 164) Vgl. auch M III 5, 4: „Ich will es machen wie Raffael und kein Marterbild mehr malen. Es giebt der Erhabenheit genug als daß man 'sie wo' sie mit der Grausamkeit verschwistert auftritt, aufzusuchen hätte.“ Nahezu wortidentisch mit der Druckfassung ist die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 4. In den sekundärliterarischen Rekursen auf FW 313 lassen sich grob drei Tendenzen unterscheiden: Zur ‚unchristlichen‘ Lebensbejahung Raffaels, mit der sich N. identifiziere, vgl. Römer 1921, 2, 336, Bretz 1996, 149, Buddensieg 2002, 82 f. und Meyer 2011, 245 f., Anm. 156. Unter dem Aspekt der schriftstellerischen Grausamkeitsdarstellung bei N. selbst betrachten den Abschnitt Schaefer 1985, 40, Meyer 1991, 369 f., Kramer 2004, 276 und Görner 2008, 78 f. Verschiedentlich wurde auch auf Peter Handkes Lektüre von FW 313 hingewiesen. In seinen *Phantasien der Wiederholung* zitiert Handke den Eingangssatz 548, 6 f. und fügt die Klammerbemerkung hinzu: „(allmählich kann ich sagen, daß ich Nietzsche-Leser bin)“ (Handke 1983, 8). Hierzu Pütz 1993, 64, Hamm 1997, 20 und Huber 2005, 221.

548, 6 f. *Ich will es machen wie Raffael und kein Marterbild mehr malen.*] Über die bildende Kunst der italienischen Renaissance, die bei N. von der frühen bis zur späten Schaffensphase wiederholt thematisiert wird, konnte er sich bereits in seiner Bonner Studienzeit auf der wissenschaftlichen Höhe seiner Zeit informieren. Marterbilder waren in der Renaissance-Malerei zwar durchaus verbreitet; der bedeutende Kunsthistoriker Anton Springer, den N. in Bonn gehört und verehrt hat (vgl. hierzu Krause 1984, 49), betonte jedoch, dass es in Marterdarstellungen der italienischen Hochrenaissance generell nicht um die Qualen der Märtyrer, sondern um die menschliche Schönheit gehe. In Springers einschlägigem Werk *Raffael und Michelangelo* heißt es beispielsweise: „Den Marterschilderungen entzieht die milde Phantasie das Grauenhafte und nimmt formbegeistert von ihnen gerne Anlass, /6/ der Schönheit nackter Körper zu huldigen.“ (Springer 1878, 5 f.) Während Springer jedoch darüber Auskunft gibt, dass „Raffael in seinen letzten Jahren die Zeichnungen“ für „die Darstellung der Marter der heiligen Cäcilia an der einen Langwand“ der „Kapelle der Magliana [...] auf der Strasse nach Fiumicino“ angefertigt hat (ebd., 346), kommt als Quelle für FW 313, wie auch schon Fornari 2016 vermutet, eher der dritte Band Jacob Burckhardts *Cicerone* (vgl. NPB 162) in Betracht, wo N. im „Rafael“-Kapitel lesen konnte: „Wir wüssten sehr viel, wenn wir ermitteln könnten, welche Gegenstände Rafael trotz der Wünsche Anderer nicht gemalt hat und aus welchen Gründen er sie zurückwies. Es giebt von ihm kein Marterbild; sein weitester Grenzstein nach dieser Seite ist die Kreuztragung (Io Spasimo di Sicilia), abgesehen von dem frühen Crucifixus, aus der Galerie Fesch“ (Burckhardt 1869a, 3, 915, Anm. 1). Schon die Titelformel von FW 313 dürfte also wörtlich von Burckhardt entlehnt sein.

So sehr sich das sprechende Ich in FW 313 auch mit Raffael identifizieren mag: In späteren Texten N.s mehren sich kritische Töne ihm gegenüber. Vgl. etwa das Renaissancekünstler-Ranking in KGW IX 1, N VII 1, 177, 22–26 (NL 1885, 34[25], KSA 11, 429, 9 f.): „Leonardo 'da Vinci' steht höher als / M[ichel] Angelo, M[ichel] Ang[elo] höher als / Rafael.“ Weiter ausgeführt wird dies hinsichtlich des jeweiligen Verhältnisses zum Christentum in KGW IX 1, N VII 1, 93, 2–11 u. 94, 1–4, (NL 1885, 34[149], KSA 11, 470, 19–25 u. 10–12): „NB. Ich ehre M[ichel] Angelo höher als Raffael, weil / er die vornehmen Ideale 'einer vornehmeren Cultur' [gesehen hat] ~~gesehen hat~~ 'als es die christlich-raffaelische ist', ~~mitten u~~ durch alle' durch alle / seine christlichen 'Schleier u.' Befangenheiten 'seiner Zeit' hindurch: (~~anders als~~ / 'während' [treu u bescheiden] R[affael] welcher 'nur die 'ihm'' die Ideale 'gegebenen Werthschätzungen' des Heerden=~~In~~/stinkts verherrlicht'e' hat u. auch ~~heute noch~~ 'u keine 'weiter' suchenden [s sehnsüchtigen] Instinkte in sich trug' [...]. L[eonardo] da Vinci 'vielleicht allein von [jenen Künstlern]' ~~hat~~ einen 'wirklich' überchristlichen Blick 'gehabt'“.

548, 8 f. *dass man die Erhabenheit dort aufzusuchen hätte, wo sie mit der Grausamkeit in Schwesterschaft lebt* Diese Bestimmung des Erhabenen, gegen die sich das sprechende Ich in der ‚marterabstinenten‘ Nachfolge Raffaels wendet, verweist deutlich auf Friedrich Schiller, dessen Schriften zur Ästhetik (des Erhabenen) N. wohlbekannt waren. Laut Schillers Abhandlung *Ueber das Erhabene* (1793–96) ist das „Gefühl des Erhabenen“ ein „gemischtes Gefühl“, „eine Zusammensetzung von Weh seyn, das sich in seinem höchsten Grad als ein Schauer äußert, und von Froh seyn, das bis zum Entzücken steigen kann“ (Schiller 1844, 10, 383). Dieses Entzückungspotential des ‚Wehseins‘ begründet Schiller kantianisierend mittels der Oberherrschaft des freien, sittlichen Willens über das sinnliche Begehren: „Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren.“ (Ebd., 384) In seiner Schrift *Ueber das Pathetische* (1793) verlangt Schiller entsprechend vom „tragischen Künstler“, dass er „seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben“ müsse (ebd., 69); und in *Ueber die tragische Kunst* (1792) fordert er sogar ausdrücklich die Darstellung von „Martern“, um die Empfindung des Tragisch-Erhabenen hervorzurufen: „Gegen die Leiden der Sinnlichkeit findet das Gemüth nirgends als in der Sittlichkeit Hülfe. Diese also desto dringender aufzufordern, muß der tragische Künstler die Martern der Sinnlichkeit verlängern“ (ebd., 127). Dass „Grausamkeit [...] in der Lust am Tragischen ist“, notierte N. mit Blick auf den „Sinn für das Grausame bei Schiller“ bereits in NL 1876/77, 23[142], KSA 8, 455, 2 f.

Trotz der im vorliegenden Text programmatisch verkündeten Abkehr von der „Grausamkeit“ lassen sich in FW durchaus auch ‚grausame‘ Tendenzen ausmachen (vgl. etwa FW 266 und FW 325). Aus der Perspektive des benachbarten Abschnitts FW 311 ließe sich der Grausamkeitsverzicht in FW 313 sogar einem mutlosen Moment der Müdigkeit zurechnen, in dem das eigentlich notwendige Den-Menschen-Wehetun schwerfällt. Zum „Widerspruch“ zwischen Grausamkeitsbejahung und -ablehnung vgl. Schaefer 1985, 40.

548, 9 f. *und mein Ehrgeiz würde zudem kein Genügen daran finden]* M III 6, 4: „und mein Ehrgeiz findet zudem kein Vergnügen daran“.

548, 10 f. *wenn ich mich zum sublimen Folterknecht machen wollte]* Das Adjektiv „sublim“ bedeutet im 19. Jahrhundert im Deutschen noch „erhaben“ (Petri 1865, 747) – im Gegensatz zum heutigen Sprachgebrauch, dem zufolge die Wortbedeutung eher mit ‚feinsinnig‘ wiederzugeben wäre. Die Betonung liegt im zu kommentierenden Passus jedoch nicht auf „sublimen“, sondern auf „Folterknecht“: Das „ich“ spricht sich ja nicht gegen das Erhabene als solches aus, sondern nur gegen das Grausam-Erhabene. Allerdings bleibt es bloß bei der eingangs aufgestellten Behauptung eines alternativen Erhabenheitskonzepts: „Es giebt der erhabenen Dinge genug“ (548, 7 f.); welche das außer den ‚grausamen‘ sein sollen, erfährt der Leser nicht.

314.

Neue Haustierte.] Den im vorliegenden Abschnitt genannten *neuen* Haustieren des sprechenden Ich, dem „Löwen“ (548, 13) und dem „Adler“ (548, 14), die mit der altbewährten Treue des knechtischen ‚Schmerz-Hundes‘ in FW 312 kontrastieren, ist die traditionelle Zuschreibung eines stolzen, majestätischen Wesens gemeinsam. In der griechischen Mythologie begegnen beide vereint im Greif, einem aus Löwe (Körper) und Adler (Kopf und Flügel) zusammengesetzten Fabelwesen, das als Attribut Apollons galt. Während der Löwe als Symboltier in FW nur noch im Anhang-Gedicht „Mein Glück!“ indirekt vorkommt – im „Löwendrange“ des Markusturms; vgl. NK 648, 16 f. –, findet sich der weitblickende Adler hier öfter: in FW Vorspiel 40, FW Vorspiel 53 und FW 342, dem Schlussabschnitt der Erstausgabe, der den Anfang von Za I enthält. Zarathustra nennt hier „meinen Adler und meine Schlange“ (571, 11 f.) als seine Tiere, zu denen sich am Ende von Za IV übrigens auch noch der Löwe gesellt. Im vorliegenden Text sollen Löwe und Adler als Gradmesser der „Stärke“ (548, 16) des sprechenden Ich dienen, je nachdem, wer furchtsam zu wem aufblickt – der Sprecher zu den Tieren oder sie zu ihm (vgl. hierzu

Lemm 2009, 22). Die verhalten hoffnungsvolle Schlussfrage, ob „die Stunde wiederkommen“ wird (548, 17), in der letzteres der Fall ist, setzt freilich voraus, dass sie mindestens schon einmal da war. Allgemein zu N.s Bestiarium vgl. Acampora/Acampora 2004 (darin zum Löwen: Loeb 2004, zum Adler: Acampora 2004, 296–298) und Braun 2009 (bes. 71, 73 u. 91). Zu FW 314 siehe auch Roth-Bodmer 1975, 24, der den Abschnitt hinsichtlich des Löwen mit Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 29, 2–31, 17 engführt, Ottmann 1999, 255, der auf die Verwandtschaft mit der „flava bestia“ als „Symbol der Angriffslust und Wildheit“ hinweist, und Wotling 2015, 119, der aus dem „Bild der Tiere zu Seiten des Philosophen“ schlussfolgert, dass dessen Tätigkeit „nichts von einer friedlichen und desinteressierten Meditation“ hat.

548, 14 f. *damit ich allezeit Winke und Vorbedeutungen habe, zu wissen*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „und sie immer als Zeichen dafür nehmen“ (M III 6, 188). Letzteres steht – ohne „dafür“ – schon in der ‚Vorstufe‘ in M III 5, 6.

315.

Vom letzten Stündlein.] Zum „letzten Stündlein“ als phraseologische Umschreibung der Todesstunde vgl. Wander 1867–1880, 1, 813 u. 4, 947. Noch ohne Titel und den ersten Satz (vgl. NK 548, 20 f.) kommt die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 188 aus, die überdies Korrekturen und weitere Varianten enthält.

548, 20 f. *Stürme sind meine Gefahr*] Nachträglich im Korrekturbogen eingefügt (vgl. Cb, 228). Zur vernichtenden Wirkung eines metaphorischen Sturms vgl. bereits im Dritten Buch FW 148, wo Luthers Reformation so bezeichnet wurde. Aus- und nachdrücklich als „grosse Gefahr“ erscheint – abermals metaphorisch – „ein Sturm“ (550, 15) gleich wieder im benachbarten Abschnitt FW 318, wo es jedoch von den „heroischen Menschen“ (550, 22) heißt, dass diese nie „glücklicher“ (550, 20) erscheinen als angesichts des heraufziehenden Sturms. Siehe auch den Vergleich des persönlichen Glücks mit einem brausenden Sturm in FW Anhang An den Mistral, 651, 22–24.

548, 21 f. *werde ich meinen Sturm haben, an dem ich zu Grunde gehe, wie Oliver Cromwell an seinem Sturme zu Grunde gieng?*] Eine kurze ‚Vorstufe‘ formuliert nicht fragend, sondern assertorisch: „Wie Oliver Cromwell werde ich bei einem Sturm sterben.“ (N V 7, 192) Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 6: „Ich werde einen Sturm haben, an dem ich zu Grunde gehe: wie Oliver Cromwell an seinem Sturm zu Grunde ging.“ Dies bezieht sich auf ein Narrativ über den Tod des puritanischen Staatsmanns und Feldherrn Oliver Cromwell (1599–1658),

der für eine republikanische Verfassung Großbritanniens kämpfte und nach seinem Sieg im zweiten Bürgerkrieg 1649 König Karl I. hinrichten ließ. Am Tag von Cromwells eigenem Ableben – er starb mutmaßlich an Nierensteinen und/oder Malaria –, soll es einen besonders starken Sturm in England gegeben haben. In dem komischen Versepos *Hudibras*, das N. in deutscher Übersetzung besaß, kommentiert der zeitgenössische Dichter Samuel Butler (1612–1680) dies mit den satirischen Versen: „Toss'd in a furious *Hurricane* / Did *Oliver* give up his *Reign*“ (Butler 1744, 223) – „Cromwel hatte seine Regierung in einem heftigen Wirbelwinde aufgegeben“ (Butler 1765, 392). Interessant in N.s Verarbeitung des Motivs ist zumal der Präpositionenwechsel zwischen ‚Vorstufe‘ und Druckfassung: Während das „bei“ im Notat noch doppeldeutig ist und zumindest nicht zwangsläufig kausal gelesen werden muss, sondern auch temporal im Sinne einer bloßen Koinzidenz der Ereignisse verstanden werden kann, erklärt demgegenüber das „an“ in FW 315 den Sturm eindeutig zur Todesursache, was freilich immer noch eine metaphorische Lesart zulässt. Zu N. und Cromwell vgl. Zavatta 2006, 280. In Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* hat N. sich über Thomas Carlyles Cromwell-Buch unterrichtet (Taine 1878–1880, 3, 437–441, vgl. NK KSA 5, 80, 12–24.).

548, 23 f. *Oder werde ich verlöschen wie ein Licht, das nicht erst der Wind ausbläst, sondern das seiner selber müde und satt wurde*] Den Schluss dieses Passus hat N. in M III 6, 188 korrigiert aus: „sich selber müde und satt ist“. Wollte man N. mit dem sprechenden Ich und dieses wiederum mit einem der „prophetische[n] Menschen“ (549, 3) gleichsetzen, von denen im folgenden Abschnitt FW 316 die Rede ist, so ließe sich dieser Passus als Vorahnung des mehr als zehnjährigen Dämmerzustands lesen, in den N. Anfang 1889 verfiel. Vgl. Kaufmann in Nietzsche 1974, 251, Anm. 41, der indes betont, dass N., obwohl „in many ways prophetic“, „did not foresee that his own light would all but go out“.

548, 25 f. *Oder endlich: werde ich mich ausblasen, um nicht auszubrennen?*] Die letzten drei Wörter in M III 6, 188 unterstrichen. Anspielung auf die Möglichkeit der Selbsttötung, auf die in N.s Texten immer wieder reflektiert wird. Vgl. z. B. NL 1881, 11[82], KSA 9, 472, 14–16, wo für eine künftige Gesellschaft erwogen wird: „Der Selbstmord als übliche Todesart: neuer Stolz des Menschen, der sich sein Ende setzt und eine neue Festfeier erfindet – das Ableben.“ Der wohl bekannteste Text N.s zum Thema ist Za I Vom freien Tode, der mit den Worten beginnt: „Viele sterben zu spät, und Einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: ‚stirb zur rechten Zeit!‘ / Stirb zur rechten Zeit: also lehrt es Zarathustra.“ (KSA 4, 93, 2–4) Zum Problemkomplex „Christentum und Selbstmord“ vgl. unter diesem Titel FW 131.

316.

Prophetische Menschen.] Gegenüber einem in der zweiten Person Plural angeredeten Adressatenkreis, dem die Auffassung zugewiesen wird, die Fähigkeit, die Zukunft vorauszusehen, sei beneidenswert, „eine schöne ‚Gabe‘“ (549, 4), will das sprechende Ich im vorliegenden Text für das Gegenteil argumentieren. Dazu beruft es sich auf wetterfühlige Tiere, namentlich die (Berber-)Affen auf Gibraltar, die angeblich ein physiologisches Sensorium für heraufziehende Gewitter besitzen und angesichts des Umschlags der atmosphärischen Elektrizität im Vorfeld derselben Schmerzen empfinden, in Panik geraten und nach Schutz suchen, auch wenn noch gar kein Blitz zu sehen, kein Donner zu hören ist. Diesen Tieren ist ungeachtet des Titels der Großteil des Abschnitts gewidmet. Die Übertragung, die der Leser vollziehen soll, der Text selbst aber nicht mehr explizit leistet, besteht darin, dass es sich bei den im Titel und eingangs genannten prophetischen Menschen, mit denen sich die Sprechinstanz zu identifizieren scheint, um ein analoges Schmerzempfinden wie bei jenen wetterfühligen, ängstlichen Affen handelt. Vgl. dagegen die schmerzaffinen „heroischen Menschen“ (550, 22) im übernächsten Abschnitt FW 318, mit denen Wotling 2015, 120 merkwürdigerweise die ‚affenähnlichen‘ „prophetische[n] Menschen“ (549, 3) aus FW 316 in eins setzt.

Über Affen bei N. informiert knapp und mit einer Stellenübersicht Crowley 2004, 330 f. Zur Figur des „weather prophet“ vgl. Moore 2004a, 82, der hierfür auf N.s Brief an Overbeck vom 14. November 1881 (vgl. NK 549, 6–18) sowie ebd., 90, Anm. 25 auf MA II WS 182 verweist; in FW 316 erscheine der Wetterprophet aber „in more elaborate form“. In forschungsgeschichtlicher Hinsicht zieht Rathbone 2011, 58 den vorliegenden Abschnitt zur Charakterisierung von Walter Kaufmanns „interpretation of Nietzsche’s sense of an esoteric/exoteric division in philosophy“ heran, wonach die idealen N.-Leser jenen hypersensiblen Affen glichen: „the sensitive few are united by their ability to divine the significance of Nietzsche’s most subtle themes [...] in a way akin to that in which animals sense approaching storms long before humans do“.

Vgl. die knappere ‚Vorstufe‘ zu FW 316 in M III 5, 58, die sich noch ganz auf die exemplarischen Affen konzentriert, mit denen sich das sprechende Ich hier sogar ausdrücklich vergleicht: „Wie viel mögen die Thiere durch die Luft- und Wolken-Elektrizität leiden! Wir sehen, daß sie ein prophetisches Vermögen in Hinsicht des Wetters haben: zb. die Affen, wie man selbst noch in Europa es gut beobachten kann (nämlich auf Gibraltar) Aber wir denken nicht daran, daß ihre Schmerzen für sie die Propheten sind (wie für mich!) Da benehmen sie sich als ob ein Feind herannahe und rüsten sich zur Abwehr ‘oder verkriechen sich’ – sie verstehen das schlechte Wetter nicht als Wetter, sondern als Feind.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 128.

549, 2–5 *Ihr habt kein Gefühl dafür, dass prophetische Menschen sehr leidende Menschen sind: ihr meint nur, es sei ihnen eine schöne „Gabe“ gegeben, und möchtet diese wohl gern selber haben]* Der zweite Teil des Satzes in M III 6, 128 korrigiert aus: „ihr meint, es sei eine schöne ‚Gabe‘, und möchtet sie wohl gerne selber haben“. Der ‚leidende‘ Prophet ist ein alter Topos, der schon in der antiken Mythologie und im Alten Testament begegnet. Man denke etwa an Cassandra, die Tochter des trojanischen Königs Priamos und seiner Frau Hekabe, der Apollo die Gabe der Wahrsagung verlieh, sie zugleich aber, weil sie seine Liebe nicht erwiderte, mit dem Fluch belegte, kein Gehör zu finden. Entsprechend schenkten die Trojaner ihrer Warnung vor dem hölzernen Pferd der Griechen keinen Glauben, was zur Zerstörung Trojas führte. Die von Agamemnon als Sklavin nach Mykene verschleppte Cassandra (vgl. *Troerinnen* = Euripides 1848) sah ebenfalls ihr eigenes Schicksal voraus; sie wurde nach der Ermordung Agamemnons von dessen Frau Klytaimnestra erstochen (vgl. *Agamemnon*, V. 1072–1126 = Aischylos 1855, 63–67 u. Aischylos 1874, 50 f.). Auch an den Propheten Jeremia wäre in diesem Zusammenhang zu erinnern, der Gott mehrfach sein Leiden klagt (Jeremia 11, 18–23; 12, 1–6; 15, 10–18; 17, 14–18; 18, 18–23; 20, 7–18 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 740, 744, 746–748). Jeremia leidet an seiner prophetischen Gabe, die ihn zum Verfolgten werden lässt: „Hier wird das erste Mal im Alten Testament der Zusammenhang zwischen glaubender Existenz und Leiden bewußt zum Ausdruck gebracht: Leiden des Gottesboten als Konsequenz aus der Ablehnung seiner Verkündigung“ (Wanke 1971, 156; zu Jeremia als leidendem Propheten vgl. ferner Kleinkecht 1988, 34–40).

Vor diesem Hintergrund verwundert es einigermaßen, wenn zu Beginn von FW 316 ein nicht näher bestimmtes – wohl die anonyme Menge der Menschen meinendes – „Ihr“ angesprochen wird, dem das Text-Ich unterstellt, die Prophetie für eine „schöne‘ Gabe“ zu halten. Die implizit beanspruchte Originalität der entgegengesetzten Auffassung vom ‚leidenden Propheten‘, die im folgenden Hauptteil des Abschnitts am Beispiel der wetterfühligen Affen erläutert wird, verflüchtigt sich angesichts der langen Tradition, die Prophetentum und Leiden miteinander verbindet.

549, 6–18 *Wie viel mögen die Thiere durch die Luft- und Wolken-Electricität leiden! Wir sehen, dass einige Arten von ihnen ein prophetisches Vermögen hinsichtlich des Wetters haben, zum Beispiel die Affen (wie man selbst noch in Europa gut beobachten kann, und nicht nur in Menagerien, nämlich auf Gibraltar). Aber wir denken nicht daran, dass ihre Schmerzen – für sie Propheten sind! Wenn eine starke positive Electricität plötzlich unter dem Einflusse einer heranziehenden, noch lange nicht sichtbaren Wolke in negative Electricität umschlägt und eine Veränderung des Wetters sich vorbereitet, da benehmen sich diese Thie-*

re so, als ob ein Feind herannahe, und richten sich zur Abwehr oder zur Flucht ein; meistens verkriechen sie sich] N., der selbst außerordentlich wetterfähig war und in seinen Briefen immer wieder über den großen – oft nachteiligen – Einfluss klimatischer bzw. meteorologischer Bedingungen auf sein körperliches (und seelisches) Wohlbefinden schrieb (vgl. Jordan 2006, 125), informierte sich über den Zusammenhang von atmosphärischer Elektrizität und Gesundheit in der Monographie von Pierre Foissac: *Meteorologie mit Rücksicht auf die Lehre vom Kosmos und in ihren Beziehungen zur Medicin und allgemeinen Gesundheitslehre* (Leipzig 1859, NPB 228). Das bei N. erwähnte Umschlagen von positiver zu negativer Elektrizität durch entfernte Wolken findet sich denn auch in ganz ähnlicher Formulierung bei Foissac 1859, 92: „An einem offenen Orte und unter freiem Himmel ist diese [atmosphärische] Elektrizität fast immer positiv und ihre Intensität steigt in dem Verhältnisse, in welchem man sich über die Erdoberfläche erhebt; aber ein Luftzug, einige vorüberziehende Wolken und selbst ein entferntes Gewitter verwandeln sie plötzlich in negative Elektrizität.“

N. erbat sich Foissacs Werk brieflich am 28. Oktober 1881 von Franz Overbeck, indem er diesem gegenüber die seines Erachtens starken Einflüsse der atmosphärischen Elektrizität auf seinen Gesundheitszustand hervorhob, die ihn zu einem unsteten Wanderleben zwingen: „Foissac, Meteorologie, Deutsch von Emsmann. / Leipzig 1859. / (Es ist von wegen der fürchterlichen Einflüsse der atmosphärischen Elektrizität auf mich – sie werden mich noch auf der Erde herumtreiben, es muß bessere Bedingungen des Lebens für meine Natur geben. Z. B. in den Hochebenen Mexicos, auf der Seite des stillen Ozeans (schweizerische Colonie ‚Neu-Bern‘).“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 163, S. 137, Z. 7–14) Nachdem N. das Buch dann erhalten und gelesen hatte, war er jedoch angesichts der wenig gesicherten wissenschaftlichen Ergebnisse enttäuscht und schrieb am 14. November 1881, wiederum an Overbeck, er habe aus der Lektüre keine konkreten Hinweise zur Besserung seiner Wetter-Leiden ziehen können: „diese medizinische Meteorologie, obschon von der Academie gekrönt, ist aber leider eine Wissenschaft in der Kindheit und für meine persönliche Noth eben nur ein Dutzend Fragezeichen mehr.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 167, S. 140, Z. 15–18)

N. erwähnt im selben Schreiben sogar, dass er sich selbst auf der Ersten Internationalen Elektrizitätsausstellung, die von August bis September 1881 in Paris stattfand, als Experimentierobjekt der neuen „medizinische[n] Meteorologie“ zur Verfügung hätte stellen können: „Vielleicht weiß man jetzt mehr – ich hätte in Paris bei der Elektrizitäts-Ausstellung sein sollen, theils um das Neueste zu lernen, theils als Gegenstand der Ausstellung: denn als Witterer von elektrischen Veränderungen und sogenannter Wetter-Prophet nehme ich es mit den Affen auf und bin wahrscheinlich eine ‚Spezialität‘.“ (Ebd., S. 140,

Z. 15 u. 18–23) Preist N. sich hier als „eine ‚Spezialität‘“, so sprechen andere Texte aus seiner Feder dem Menschen die Wahrnehmung der atmosphärischen Elektrizität ab, etwa dieses spätere Nachlass-Notat: „Von den zahlreichen Einwirkungen in jedem Augenblick z.B. Luft Elektrizität empfinden wir fast nichts: es könnte genug Kräfte geben, welche, obschon sie uns nie zur Empfindung kommen, uns fortwährend beeinflussen.“ (NL 1883/84, 24[16], KSA 10, 654, 10–14; „Elektrizität“ schreibt N. auch noch in M III 6, 128.) Vgl. auch KGW IX 5, W I 8, 140, 8–10 (NL 1885/86, 2[77], KSA 12, 98, 3 f.), wo allgemeiner von den „Veränderungen“ eines Dinges die Rede ist, „welche wir nicht wahrnehmen zb. seine Elektrizität“. Jedenfalls ist sowohl mit dem Ausdruck „Wetter-Prophet“ wie auch mit der Nennung der „Affen“, mit denen N. es in Sachen Elektrizitäts-Witterung aufnehmen will, ein enger Bezug des Briefs an Overbeck vom 14. November 1881 zu FW 316 gegeben. Das Beispiel der Affen, auf das sich sowohl der Brief als auch der Buch-Abschnitt bezieht, findet sich allerdings nicht bei Foissac. Auch der offizielle Katalog zur Pariser Elektrizitätsausstellung (*Exposition internationale d'électricité. Catalogue général officiel*, Paris 1881, vgl. Anonym 1881) enthält keine Hinweise auf irgendwelche Experimente zur Einwirkung von (atmosphärischer) Elektrizität auf Affen – ebenso wenig wie die verschiedenen Nummern des von September bis November 1881 erschienenen *Journal de l'Exposition internationale d'électricité*.

Hingegen spricht schon eine kurze ‚Vorstufe‘ zu FW 316 vom Herbst 1881 von wetterempfindlichen Tieren, allerdings ohne dies mit Blick auf die Affen zu präzisieren (die erst in der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ aus M III 5, 58 hinzukommen) und ohne sie zu einem „Gleichniss“ für „prophetische Menschen“ zu machen, die unter ihrer vermeintlich „schöne[n] ‚Gabe‘“ leiden (549, 3–6): „Wie viel mögen die Thiere durch die Wolken-Elektricität leiden! Ihre Schmerzen sind ihnen Prophezeiungen des Wetters.“ (N V 7, 193) Den eingeklammerten Hinweis auf die „in Europa [...] nicht nur in Menagerien, nämlich auf Gibraltar“ zu beobachtenden Affen, die in der Endfassung des Textes als Beispiel angeführt werden, hat N. möglicherweise aus dem 5. Band von Carl Julius Webers *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* entlehnt, den er besaß (NPB 646). Dort werden im Kontext von Ausführungen über die „Affenwelt“, die in „den tropischen Ländern [...] den Eingeborenen so viele Unterhaltung [gewährt], als bei uns die Menschenwelt dem Denker Demokrit“ (Weber 1868, 5, 274), nicht nur die europäischen „Menagerien“ erwähnt, sondern es wird eigens betont: „Indessen haben wir in Europa auch wilde Affen; die ältesten Bewohner von [...] Gibraltar sind Affen“ (ebd., 275). Auch in Friedrich von Hellwalds *Geographischem Hausbuch: Die Erde und ihre Völker*, das sich seit Juli 1881 in N.s Besitz befand (Overbeck schickte es ihm auf seine Bitte hin, vgl. N.s Postkarte an Overbeck vom 23. Juli 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 133,

S. 110, Z. 17 f.), wird der auf Gibraltar lebende „Affe der Berberei“ erwähnt (Hellwald 1877–1878, 2, 136). Die schon von Alexander von Humboldt aufgeworfene und letztlich offengelassene Frage, ob die – seit Buffons *Histoire naturelle* (1749–1788) breiteren Kreisen bekannten – Berberaffen in Gibraltar heimisch oder aber aus Nordafrika dorthin gelangt seien, wurde noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kontrovers diskutiert (vgl. etwa Brehm 1858, bes. 234–236).

Vielleicht hat N. für diesen Abschnitt also mehrere Quellen kontaminiert, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben: Foissacs Ansatz der medizinischen Meteorologie nebst seinen Erläuterungen zum Umschlagen von positiver zu negativer atmosphärischer Elektrizität und Webers bzw. Hellwalds Erwähnung der Affen auf Gibraltar, über deren Verhalten angesichts jenes Umschlags N. möglicherweise gar nichts gelesen hat, sondern lediglich frei phantasiert. Darauf könnte immerhin auch der das „Gleichniss“ einleitende hypothetische Ausrufesatz hindeuten: „Wie viel mögen die Thiere durch die Luft- und Wolken-Electricität leiden!“

Ein weiterer Zusammenhang zwischen Tieren bzw. Affen und Elektrizität ist freilich auch durch die zeitgenössische Physiologie gegeben. So werden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – in Weiterführung älterer, naturphilosophisch-romantischer Vorstellungen wie des animalischen Magnetismus bzw. Mesmerismus – elektrophysikalische Forschungsergebnisse auf die Tier-Physiologie übertragen, z. B. in Emil Heinrich Du Bois-Reymonds *Untersuchungen über thierische Elektricität* (Berlin 1848–1884). (N. kannte Du Bois-Reymond zumindest durch dessen populäre Reden über Wissenschaft und Kultur.) Vor allem beschäftigt sich die experimentelle Neurophysiologie jener Zeit mit der Elektrizität, indem sie elektrische Spannungen in Tiergehirnen induzierte, um motorische Reaktionen darauf zu untersuchen bzw. um topographische Zusammenhänge zwischen bestimmten zerebralen Regionen und mentalen Vorgängen herzustellen. Zu nennen wären hier etwa der britische Neurologe David Ferrier, der in den 1870er und 80er Jahren auch elektrische Experimente an Affenhirnen durchführte (vgl. dessen Werke *The Localisation of Cerebral Disease*, London 1878; *The Functions of the Brain*, London 1876/1886), sowie der zeitweilig mit Ferrier zusammenarbeitende deutsche Physiologe Eduard Hitzig, dessen *Untersuchungen über das Gehirn* (Berlin 1874) N. ausweislich eines Notats vom Sommer 1882 kannte (vgl. NL 1882, 1[99], KSA 10, 33, 16). Zu N.s Kenntnissen dieser neurophysiologischen Forschungen vgl. Emden 2003, 139–142.

Insgesamt ist festzuhalten, dass das Affen-„Gleichniss“ für die Leiden des Propheten zugleich eine (selbst)ironische Brechung aufweist. Vgl. dagegen die hochtrabende Lesart von Tuncel 2013, 94: „GS 316 is a declaration of what it

means to be prophetic, what it means to be *above* others“. Während der frühe N. (etwa in UB I–IV) sein ‚Prophetentum‘ durchaus mit pathetischem Ernst ausstellte, zeitigt die Parallelisierung der an ihrer besonderen Gabe leidenden prophetischen Menschen mit den angesichts des – nicht richtig verstandenen – Wetterumschwungs verängstigten Affen doch einen komisierenden Kontrasteffekt, der eher zur Erheiterung der Lesenden als zur Ehrfurcht vor den leidenden Propheten führt. Diese Komik fehlt noch im motivisch verwandten Abschnitt MA II WS 330, in welchem unter dem Titel „Wetterpropheten“ die ‚freien Geister‘ als wolkengleiche Verkünder des kommenden Wetters in Szene gesetzt werden: „Wie die Wolken uns verrathen, wohin hoch über uns die Winde laufen, so sind die leichtesten und freiesten Geister in ihren Richtungen vorausverkündend für das Wetter, das kommen wird.“ (KSA 2, 697, 10–13)

549, 10 *Menagerien*] Vgl. Pierer 1857–1865, 11, 121: „Sammlung[en] lebender, meistens größerer Thiere“.

549, 19 *sondern als Feind*] In M III 6, 128, wo der Text ursprünglich mit diesen Worten und zwei Gedankenstrichen endete, unterstrichen.

317.

Rückblick.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 in N V 7, 179 blickt konkreter als die Druckfassung auf den pathetischen Zustand zurück, „als ich im Winter 1880–81 an der Morgenröthe schrieb“. Auch in einem anderen, ausführlicheren Notat aus demselben Zeitraum exemplifiziert das sprechende Ich die These über seine lebensgeschichtliche Verwechslung des „Pathos“ mit „Ethos“ detaillierter als im gedruckten Text: „Ich bin mir des eigentlichen Pathos jeder Lebensperiode nie als eines solchen bewußt gewesen, sondern meinte immer, es sei der einzig jetzt mögliche und vernünftige Zustand und durchaus Ethos, nicht Pathos – mit den Griechen zu reden und zu trennen. – Ich irrte mich zb. als ich im Winter 1880–81 an der ‚Morgenröthe‘ arbeitete, in Genua (via Palestro 18 Nr. 13 interno) – dieses höchst einsiedlerische sparsame Leben war ganz und gar Pathos und jetzt, im Gefühle eines ganz anderen Zustands, klingt es mir aus ein Paar Tönen der Musik wieder, die in jenem Hause gemacht wurde: als etwas so ‚Gutes,‘ Schmerzhaft-Muthiges und Trostsicheres, daß man dergleichen tröstliche Dingen nicht auf Jahre besitzen darf. Man wäre zu reich, zu überstolz – ja es war die Seele des Colombo in mir. –“ (M III 5, 48) Vivarelli 2015, 77 setzt diesen Entwurf auch in Beziehung zu FW 76 aus dem Zweiten Buch sowie zu FW 334. Zum Genua- und Kolumbus-Bezug vgl. Witzler 2001, 181, zu Genua NK FW 291, zur rollenspielerischen Identifikation mit Christoph

Kolumbus außerdem NK FW 124 und FW Anhang Nach neuen Meeren sowie NK 532, 2–4. Dass FW 317 dasselbe „Gefühl“ wie FW 288 beschreibe, nur „realitätsnäher“, meint Brusotti 1997b, 478, Anm. 176. Auf die Ethos-Pathos-Differenz in FW 317 heben Schoeck 1948, 50, Taureck 1991, 221, Strobel 1998, 166, Murray 1999, 251 u. 264 und Gerhardt 2006, 145 ab. Ausschließlich dem Pathos widmen sich Golomb 1986a, 174 und Franco 2011, 145, der dem „beautiful aphorism“ in dieser Hinsicht zugleich eine Schlüsselrolle für das Vierte Buch insgesamt zuschreibt.

549, 24 f. *uns nunmehr*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „jetzt gerade“ (M III 6, 120).

549, 26 f. *Ethos, nicht Pathos – mit den Griechen zu reden und zu trennen*] Die Unterscheidung von Ethos und Pathos, die in FW 317 als Gegensatz von bleibendem „Zustand“ (549, 25) und vorübergehender „Leidenschaft“ (549, 31) ausbuchstabiert wird, geht insbesondere auf Aristoteles zurück. In seiner *Rhetorik* (I, 2; 1355b, 26–1356a, 34) unterscheidet er grundlegend zwischen ἦθος (sittlicher Charakter) und πάθος (affektive Erregung) hinsichtlich des Verhältnisses von Redner und Publikum (vgl. Aristoteles 1867, 5 f.; Aristoteles 1833–1862, I/1, 20–23), aber auch in der *Poetik* und *Politik* spielen die Begriffe eine Rolle. Der in FW 317 hergestellte Bezug dieses kategorialen Gegensatzes ‚Ethos und Pathos‘ zur „Musik“ (549, 27) begegnet ebenfalls bereits bei Aristoteles, der diesen Gegensatz allerdings tendenziell vermittelt (vgl. *Politik* I, 5; Aristoteles 1833–1862, VI/6, 710–714; hierzu z. B. Zell 1859, 51 u. 56 f. und Schasler 1872, 1185). Auch in der musikologischen Theorie Mitte des 19. Jahrhunderts wurde darauf zurückgegriffen. So schreibt beispielsweise Eduard Krüger in seinen 1847 erschienenen *Beiträgen für Leben und Wissenschaft der Tonkunst*: „E t h o s nennt der Grieche [sc. Aristoteles] die gleichmäßige Grundstimmung der Seele, die Seele in Ruhe, das Ursprüngliche, Seiende; P a t h o s, jenem entgegen gesetzt, bezeichnet die Bewegung, das Werden, das Blühendverwelkende, die Höhen und Spitzen des Seelenlebens, die leidenschaftlichen Zustände.“ (Krüger 1847, 222) Indes argumentiert Krüger gerade für eine Aufhebung des verstandesmäßigen Gegensatzes zwischen diesen beiden Begriffen in der (Ton-) Kunst, namentlich der „dramatische[n] Kunst“ bzw. der „Oper“, die „das P a t h o s dem E t h o s begleitend“ einordne (ebd., 223).

Dies führt direkt zu den musiktheoretischen Überlegungen über Ethos und Pathos, wie sie sich schon beim frühen N. finden (vgl. NL 1875, 11[15] und KSA 14, 93–95) und in folgenden Formulierungen aus UB IV WB 9 kulminieren: „Die Musik hatte vor Wagner im Ganzen enge Grenzen; sie bezog sich auf bleibende Zustände des Menschen, auf Das, was die Griechen Ethos nennen, und hatte mit Beethoven eben erst begonnen, die Sprache des Pathos, des leiden-

schaftlichen Wollens, der dramatischen Vorgänge im Innern des Menschen, zu finden. [...] Es scheint mitunter so, als ob Beethoven sich die widerspruchsvolle Aufgabe gestellt habe, das Pathos mit den Mitteln des Ethos' sich aussprechen zu lassen.“ (KSA 1, 491, 9–492, 16; hierzu NK 1/4, S. 534 f., zur Einordnung in die Rhetorik-Tradition vgl. Christians 2002, 112–117.) In einem wohl Mitte April 1886 an Carl Fuchs verfassten Brief kommt N. schließlich kritisch auf das seines Erachtens bestehende Missverhältnis von Pathos und Ethos bei Richard Wagner zu sprechen (womit sich das von Krüger 1847, 223 beschriebene Unterordnungsverhältnis umkehrt): „das Pathos [wird Herr] über das Ethos (Charakter, Stil, oder wie es heißen soll –)“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 688, S. 177, Z. 38 f.).

In anderer Hinsicht beschreibt auch FW 317 ein – überwundenes – Missverhältnis von Pathos und Ethos, wenn der musikalisch induzierte „Rückblick“ des Textes zeigt, dass in der lebensgeschichtlichen Vergangenheit des sprechenden Ich eine Verwechslung von beidem vorlag, die erst im aktuellen Bewusstsein dieses Sachverhalts (vgl. 549, 30 f.: „Aber jetzt begreife ich, dass es [sc. das vermeintliche Ethos] ganz und gar Pathos und Leidenschaft war“) korrigiert wird.

549, 27–29 *Ein paar Töne von Musik riefen mir heute einen Winter und ein Haus und ein höchst einsiedlerisches Leben in's Gedächtniss zurück*] Ausweislich des eingangs zitierten Notats in M III 5, 48 war dies ursprünglich auf N.s Aufenthalt in Genua 1880/81 gemünzt, an den in der ‚Vorstufe‘ die Erinnerung aufgerufen wurde, die in der Druckfassung demgegenüber deutlich entkonkretisiert erscheint. Die Formulierung „und ein Haus und ein höchst einsiedlerisches Leben“ hat N. nachträglich in M III 6, 120 eingefügt.

549, 31 *ganz und gar*] Nachträglich in M III 6, 120 eingefügt.

549, 33–550, 1 *dergleichen darf man nicht auf Jahre oder gar auf Ewigkeiten haben*] Vgl. die generelle Ablehnung von „dauernden Gewohnheiten“ (536, 13) in FW 295. Zu diesem kotextuellen Zusammenhang siehe auch Gerhardt 2006, 145 und Franco 2011, 145.

318.

Weisheit im Schmerz.] Zur Reihe der Schmerz-Abschnitte im Vierten Buch (die an thematisch verwandte Abschnitte aus dem Ersten Buch anschließen und in FW Vorrede 3 ein Echo finden) vgl. NK FW 312. Durch den Gedankenstrich zwischen den Sätzen in 550, 17 ist FW 318 klar in zwei Teile gegliedert. Die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 124 umfasst nur den ersten Teil; ähnlich auch schon die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 6. Ausgehend

von der den Titel erläuternden These, der Schmerz sei in Bezug auf die Arterhaltung ebenso sinnvoll wie sein Widerpart, die Lust, schildert in der ersten Texthälfte von FW 318 ein „Ich“ in nautisch-meteorologischer Metaphorik seine Reaktion auf den Schmerz. Es deutet ihn als ein Warnsignal, das ihm angesichts drohender Gefahr gebietet, die Lebensenergie vorübergehend zu vermindern, um sie nicht ganz zu verlieren – so wie auf stürmischer See ein Kapitän befiehlt, die Segel einzuholen, damit das Schiff nicht untergeht. Hiermit verhält sich das sprechende Ich durchaus analog zu den prophetischen Affen in FW 316, die sich bei heraufziehendem „schlechte[n] Wetter“, welches sich ihnen in Form von „Schmerzen“ ankündigt, schuttsuchend „verkriechen“ (549, 12 u. 18 f.). Dagegen zeichnet die zweite Texthälfte ein Porträt von „heroischen Menschen“ (550, 22), die ganz anders auf den Schmerz reagieren als das sprechende Ich. Der Kontrast wird deutlich genug durch eine parallel gefügte Formulierung angezeigt. Heißt es in der ersten Hälfte: „Ich höre im Schmerze den Commandoruf des Schiffscapitains: ‚zieht die Segel ein!‘“ (550, 8 f.), so lautet die antithetische Wendung im zweiten Teil, „dass es Menschen giebt, welche [...] gerade den entgegengesetzten Commandoruf hören“ (550, 17–19), die sich mithin als unerschrockene ‚Sturmsegler‘ erweisen und gewissermaßen auf die titelgebenden „Wir Furchtlosen“ des später hinzugekommenen Fünften Buchs vorausdeuten.

Obwohl diese Schmerz-Heroen dadurch von dem in der ersten Hälfte sprechenden Ich unterschieden sind, welches ja aus Selbsterhaltungsgründen mit einem Rückzugsreflex auf den Schmerz reagiert, scheint es doch so, als würde das Sprecher-Ich – falls es denn noch mit der (nicht mehr „ich“ sagenden) Sprechinstanz des zweiten Textteils identisch ist – stark mit ihnen sympathisieren. Zumindest meint der Sprecher diese Heroen in Schutz nehmen und verteidigen zu müssen, und zwar mit dem Argument, dass sie ebenso „arterhaltende, artfördernde Kräfte“ seien „wie der Schmerz überhaupt“ (550, 24–26). Das mag insofern überraschen, als im ersten Teil nahegelegt wurde, die arterhaltende Funktion des Schmerzes bestehe gerade in seinem Wesen als Warnsignal, wohingegen er für die „heroischen Menschen“ ja gar kein solches sein soll. Die Argumentation dreht sich aber gegen Ende des Textes um: Die Heroen treten plötzlich gar nicht mehr als Schmerz-Erleidende, sondern als Schmerz-Verursacher, als „die grossen Schmerzbringer der Menschheit“ (550, 22 f.) in Erscheinung. Worin ihr Beitrag zur Arterhaltung bzw. Artförderung bestehen soll, wird im Anschluss lediglich mit der defensiven Möglichkeitsformel „und wäre es auch nur“ angedeutet, nämlich in ihrem „Ekel“ gegenüber dem „Glück“ der „Behaglichkeit“ (550, 26–28). Inwiefern es arterhaltend und -fördernd sei, dass sie diesem im Schlusssatz recht unvermittelt aufgerufenen und nicht weiter ausbuchstabierten Behaglichkeitsglück ihren „Ekel“ entgegengestellten, lässt der Text aber offen.

Interpretationsansätze zu FW 318 entwickeln Roth-Bodmer 1975, 151 (bemerkte eine Parallele zu FW 12), Borsche 1990, 58 (die „Weisheit“ im Schmerz wie in der Lust sei die kritisch zu prüfende „Erfahrung der Vorfahren“), Kohlmann 1997, 234, Anm. 451 (vergleicht FW 318 mit M 354 und liest beide Texte als „Gewaltphantasien radikaler Schmerzapotheose“), Just 1998, 35 u. 94 (ebenfalls zum Zusammenhang mit FW 12 und zu N.s angeblicher Forderung, „den Schmerz in der Welt zu mehren“, z. B. durch „Kriege“), Görner 2008, 79 (sieht in FW 318 eine „dreistufige Schmerzanalyse“, die zum „Schmerz als Glückssersatz“ führe), Franco 2011, 148 (betont, dass der Text wie mehrere der benachbarten Schmerz-Abschnitte „in the context of the aesthetic management of the self“ zu verstehen sei), Meyer 2011, 281 (entnimmt dem Abschnitt, dass „Schmerz zeigt, was wichtig ist im Leben“) und Wotling 2015, 121 (der die ihn hauptsächlich interessierenden Schmerz-Heroen in der zweiten Hälfte von FW 318 als ‚jasagende‘ „Philosophen“ identifiziert, deren „Weisheit“ auf dem „Leid“ basiere).

550, 4–6 *Im Schmerz ist soviel Weisheit wie in der Lust: er gehört gleich dieser zu den arterhaltenden Kräften ersten Ranges.* „Weisheit“ hier im Sinne von ‚Klugheit‘, ‚Vernunft‘ (vgl. Grimm 1854–1971, 28, 1118), letztlich nur eine personifizierende Umschreibung von ‚Funktion‘, ‚Nutzen‘. Ähnlich argumentiert schon der Beginn von NL 1881, 13[4]: „Die Fähigkeit zum Schmerz ist ein ausgezeichnete Erhalter, eine Art von Versicherung des Lebens: dies ist es, was der Schmerz erhalten hat: er ist so nützlich als die Lust – um nicht zu viel zu sagen.“ (KSA 9, 618, 19–22; das Notat findet sich in Gänze zitiert in NK 384, 9–16.) Vgl. auch NL 1881, 15[55], KSA 9, 653, 23, wo es heißt, der Schmerz sei „so nützlich und förderlich als die Lust“; fast wortgleich formuliert NL 1881, 12[67], KSA 9, 588, 4f. Dass die „Uebung des Schmerzes“ als ein „nothwendiges Mittel“ der menschlichen Selbst-„Erhaltung“ zu betrachten ist (413, 17f.), erklärt auch schon im Ersten Buch FW 48, allerdings nur mit Blick auf die menschheitsgeschichtliche Vergangenheit. FW 318 formuliert dagegen allgemeiner, ohne historische Einschränkung.

Der letzte Teil des ersten Satzes wird ringkompositorisch im ersten Teil des letzten Satzes wiederholt bzw. im Wortlaut leicht variiert: „Es sind arterhaltende, artfördernde Kräfte ersten Ranges“ (550, 25f.). Von der Arterhaltung handelten bereits mehrere Abschnitte im Ersten Buch; zum evolutionsbiologisch konnotierten Begriff vgl. NK 369, 3–10. Vor allem ergeben sich vom Wortgebrauch im vorliegenden Text Parallelen zur These über die arterhaltende Funktion des Bösen in FW 1 und FW 4. Dies hängt damit zusammen, dass und wie sich der Sinngehalt der erstrangigen arterhaltenden Kräfte ungeachtet des fast gleichen Wortlauts zwischen erster und zweiter Texthälfte verschiebt: Erscheint der Schmerz zunächst deshalb als arterhaltend, weil er für die

Schmerz-Empfindenden eine Warnfunktion angesichts möglicherweise lebensbedrohlicher Gefahren erfüllt (vgl. NK 550, 13 f.), so gilt er schließlich aus ganz anderer Sicht als arterhaltend, insofern suggeriert wird, die Schmerzen-Zufügenden seien die großen Förderer und Voranbringer der Menschheit.

550, 8–17 *Ich höre im Schmerze den Commandoruf des Schiffscapitains: „zieht die Segel ein!“ Auf tausend Arten die Segel zu stellen, muss der kühne Schiffsfahrer „Mensch“ sich eingeübt haben, sonst wäre es gar zu schnell mit ihm vorbei, und der Ozean schlürfte ihn zu bald hinunter. Wir müssen auch mit verminderter Energie zu leben wissen: sobald der Schmerz sein Sicherheitssignal giebt, ist es an der Zeit, sie zu vermindern, – irgend eine grosse Gefahr, ein Sturm ist im Anzuge, und wir thun gut, uns so wenig als möglich „aufzubauschen“.*] Die Metapher des Segeleinziehens findet sich ebenfalls in folgender Vorstufe aus dem Herbst 1881: „Unsere Lebensenergie muß zeitweilig auch vermindert werden können (dazu ist der Schmerz da: es ist ein Einziehen der Segel)“ (N V 7, 180). Zum nautischen Leitmotivkomplex, der FW durchzieht und hier den Topos des Lebens als Seefahrt (*navigatio vitae*) evoziert, vgl. den Überblick in NK FW 124. Als persönliche „Gefahr“ der Sprechinstanz erschienen (metaphorische) „Stürme“ schon in FW 315 (548, 20 f.). Im zu kommentierenden Passus spricht das „Ich“ aber nicht nur über sich persönlich, sondern zugleich stellvertretend für die menschliche ‚Art‘ bzw. die *conditio humana*, wie sich an der Formulierung „der kühne Schiffsfahrer ‚Mensch‘“ und am anschließenden Übergang in das „Wir“ zeigt. Wenngleich der Mensch damit *per se* als mutiger Abenteurer und Entdecker erscheint, sind damit doch noch nicht speziell die weiter unten genannten „heroischen Menschen“ (550, 22) adressiert, die einen gänzlich andersgearteten „Commandoruf“ im Schmerz hören und nicht die Segel einziehen. Offenbar handelt es sich bei diesen Ausnahme-Menschen um noch kühnere, ja tollkühne Schiffsfahrer.

550, 13 f. *sobald der Schmerz sein Sicherheitssignal giebt*] Das „Sicherheitssignal“ des Schmerzes meint hier eigentlich ein Unsicherheits-, ein Warnsignal, das in spezifischer Weise seine (art)erhaltende Funktion ausmacht. Von hier aus gewinnt auch die halb tautologische Formulierung ihren Sinn, es sei „kein Argument gegen“ den Schmerz, „dass er weh thut“ (550, 7 f.). Denn eben darin, so die Implikation, bestehe die Sicherheitswarnung für den Organismus. Diese Auffassung der warnenden und damit lebenserhaltenden Funktion des Schmerzes war zu N.s Zeit längst (nerven)physiologisches Popularwissen. So heißt es etwa bereits bei Roget 1837, 282 f. über die schmerzregistrierenden Nerven: „Wenn jene Nerven auf eine Art in Thätigkeit versetzt werden, welche entweder für den unmittelbar berührten Theil oder für das System im Ganzen Gefahr zu bringen droht, so gehört es auch in den Bereich ihrer Verrichtungen, von dem

drohenden Uebel warnende Kunde zu geben und das thierische Geschöpf zu solchen Thätigkeitsäußerungen aufzuregen, welche die Gefahr abwenden können. – Dieß wird nun bewerkstelligt durch die Empfindung von Schmerz, welchen bei allen derartigen Gelegenheiten zu erwecken die Nerven beauftragt sind. Sie spielen gleichsam die Rolle von Schildwachen, überall auf den Vorposten aufgestellt, um bei Annäherung der Gefahr das Lärmzeichen zu geben. – / Die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, muß also als ein /283/ unentbehrlich nothwendiges Glied in die Kette der thierischen Functionen eintreten; denn würde diese Fähigkeit mangeln, so könnte das thierische System nur von sehr kurzer Dauer seyn, da es, wie es nothwendig seyn muß, beständigen Eingriffen jeder Art ausgesetzt ist.“

Über die Warnfunktion von Schmerzen konnte sich N. u. a. auch in Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* unterrichten, dessen achte Auflage er 1875 in Basel erworben hatte. Bock betont allerdings die Ungenauigkeit der schmerzhaften (Un-)Sicherheitssignale: „So klar es Jedem, der Schmerz empfindet, wird, daß in seinem Körper nicht Alles so ist, wie es sein soll, so unklar ist dem Arzte sehr oft der Sitz und die Art des Leidens, welches den Schmerz hervorrief“, woraus Bock ableitet, „daß der Schmerz eine höchst unsichere Krankheitserscheinung ist und nicht viel mehr andeuten kann, als daß sich an irgend einer Stelle des Körpers irgend eine krankhafte Veränderung befindet.“ (Bock 1870, 637) Entsprechend vage ist das schmerzliche Warnzeichen auch in N.s Text; es kündigt ebenfalls ausdrücklich nur „irgend eine“ (550, 15) Bedrohung an, auf die hier auch nur ganz unspezifisch, obzwar ziemlich drastisch reagiert wird: mit einem Herunterfahren der Lebens-„Energie“ (550, 13), verbildlicht durch die nautische Metapher des Segel-Einziehens. Diese metaphorische Verfahrensweise des Textes lässt freilich völlig offen, ob es sich um körperlichen oder aber seelischen Schmerz handelt. Als eine von N.s wichtigsten Quellen für den Schmerz begriff vgl. auch Dumont 1876.

550, 17–20 *Es ist wahr, dass es Menschen giebt, welche beim Herannahen des grossen Schmerzes gerade den entgegengesetzten Commandoruf hören, und welche nie stolzer, kriegesischer und glücklicher dreinschauen, als wenn der Sturm heraufzieht* [Diese von dem Segel-Einziehen des im ersten Textteil sprechenden Ich/Wir diametral verschiedene Reaktion erscheint den im Ersten Buch in FW 19 geschilderten „Starken“ (390, 17) angemessen, über die dort die rhetorische Frage aufgeworfen wird: „Prüfet das Leben der besten und fruchtbarsten Menschen und Völker und fragt euch, ob ein Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll, des schlechten Wetters und der Stürme entbehren könne“ (390, 8–11). Übertragen auf die Arterhaltungsbegrifflichkeit von FW 318 ließe sich folgern, dass die heraufziehenden Schmerzens-Stürme für die in der zweiten Texthälfte

thematisierten Ausnahme-Menschen in einem anderen Sinn arterhaltend sind als für durchschnittlich „kühne Schifffahrer“ (550, 10). Fahren diese, durch den Schmerz gewarnt, ihre Lebensenergie herunter, so wächst hingegen die Lebensenergie der noch viel kühneren Menschen durch den Schmerz gerade.

550, 21 *der Schmerz selber giebt ihnen ihre grössten Augenblicke]* Aus der Perspektive solcher schmerzaffinen, quasi masochistischen Menschen scheint das Ich in NL 1881, 13[4], KSA 9, 619, 2–9 zu sprechen, das den Schmerz als Mittel einer höchsten Lebenssteigerung preist: „Ich [...] stelle mich zum Leben hin, um zu helfen, daß aus dem Schmerze so reich wie möglich Leben wachse [...] – in allem sind wir dem Schmerz verschuldet, und ein ganzer Kanon von Schönheit Erhebung Göttlichkeit ist erst recht möglich in einer Welt tiefer und wechselnder und mannigfaltiger Schmerzen.“

550, 21–25 *Das sind die heroischen Menschen, die grossen Schmerzbringer der Menschheit: jene Wenigen oder Seltenen, die eben die selbe Apologie nöthig haben, wie der Schmerz überhaupt, – und wahrlich! man soll sie ihnen nicht versagen!]* Von diesem Passus aus ergeben sich aufschlussreiche Querbezüge zu verschiedenen Abschnitten in FW I, besonders zur nahezu identischen Charakterisierung der künftig-möglichen Wissenschaft als „grosse Schmerzbringerin“ (384, 13f.) in FW 12 (der einzigen Stelle, an der laut eKGWB dieses Substantivkompositum bei N. vorkommt). Aber auch an den martialischen „Philosoph[en]“ (403, 20), der in FW 32 das „Wehethun-Wollen“ (403, 26) lehrt, sowie an den „Gewaltmensch[en]“ der Vergangenheit in FW 48, der sowohl „sich“ als auch „seine Umgebung zum Ertragen des Schmerzes“ erzogen habe (413, 14–19), lassen die hier genannten „heroischen Menschen“ denken. Neben diesen Texten aus dem Ersten Buch taucht das affirmative Motiv des Schmerzbringens an späterer Stelle im Vierten Buch erneut auf: in FW 325, wo das Zufügenwollen von Schmerzen zum Ausweis menschlicher Größe erklärt wird (zu diesem kotextuellen Zusammenhang Meyer 2019a, 226). Vgl. auch schon NL 1881, 12[140], KSA 9, 600, 16f.: „Heroismus ist die Kraft, Schmerz zu leiden und zuzufügen.“ Zur „Apologie“ des Schmerzes, wie sie der vorliegende Text selbst nicht nur verlangt, sondern seinerseits bereits unternimmt, vgl. auch in der Neuausgabe von 1887 FW Vorrede 3 (bes. 350, 4–15). Dass eine solche Schmerz-Apologie „nöthig“ sei, ließe sich vor dem Hintergrund des zitierten schmerzgeschichtlichen Abschnitts FW 48 begründen: „man hasst jetzt den Schmerz viel mehr, als frühere Menschen, und redet ihm viel übler nach als je“ (414, 1–3).

550, 24 *Apologie]* Vgl. Petri 1861, 69: „Vertheidigung, Schutzschrift“.

550, 27 f. *dass sie der Behaglichkeit widerstreben und vor dieser Art Glück ihren Ekel nicht verbergen]* Wessen „Glück“ diese zuletzt aus dem Hut gezauberte

„Behaglichkeit“ sein soll, ist nicht ganz klar. Das – offenbar nicht artförderliche – Behaglichkeitsglück passt jedenfalls schlecht zum generalistischen Bild vom „kühne[n] Schifffahrer ‚Mensch‘“ (550, 10 f.), als der sich auch das sprechende Ich in der ersten Texthälfte verstand, obwohl es, anders als die behaglichkeitsverachtenden Heroen, vor dem Ansturm des Schmerzes die Segel einzieht. Vgl. aber die gegen Ende des Vierten Buchs in FW 338 aufs Korn genommene „Religion der Behaglichkeit“, deren Anhängern zugerufen wird: „Ach, wie wenig wisst ihr vom Glücke des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! – denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander – klein bleiben!“ (567, 5–9) Vgl. auch die Formel vom „erbärmlichen Behagen“, derer sich Zarathustra in seiner Übermenschen-Lehre in Za I Vorrede 3, KSA 4, 15 u. 16 mehrfach bedient.

319.

Als Interpreten unserer Erlebnisse.] Während FW 300 noch in Erwägung zog, „die gesammte Religion“ könne dereinst rückblickend „als Uebung und Vorspiel“ der „Erkenntnis“ und „Wissenschaft“ erscheinen (539, 7–11), konstatiert FW 319 einen grundsätzlichen Mangel an Erkenntnis-Redlichkeit gegenüber den eigenen Erlebnissen bei „Religiösen“ (551, 7). Von diesen setzen sich am Ende des Textes die sprechenden „wir Anderen, Vernunft-Durstigen“ (551, 11 f.) radikal ab, indem sie jeden Wunderglauben von sich weisen und als ‚Gewissenhafte der Erkenntnis‘ gelten wollen, die mit ihrem eigenen Erleben experimentieren, d. h. es wissenschaftlich genau beobachten und analysieren. Vgl. die Vorarbeit NL 1880, 6[323], KSA 9, 280, 6–9 (Handschrift in N V 4, 99): „Sein Erlebnis so streng und wahrhaftig ansehen, wie ein wissenschaftliches Experiment – da darf man nicht von Wundern und ‚Engel[n] um uns‘ und der Hand des Herrn fabeln: das erscheint einem unredlich.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 238 f.

FW 319 gehört zu den am häufigsten zitierten und (wenn auch kaum einlässlich) interpretierten Abschnitten des Vierten Buchs; besonderer Beliebtheit erfreuen sich dabei die Schlussätze über das Selbstexperiment (vgl. 551, 11–15). Andreas-Salomé 1894, 27 bezieht sie auf N. selbst und sein fortwährendes Sich-neu-Erfinden: „So gibt er sich selbst freiwillig als Einheit auf, – je polyphoner sein Subject, desto lieber ist es ihm“. Ähnlich sieht Jaspers 1936, 340 f. hierin einen Beleg für N.s Hang zum Selbstversuch mit vielfältigen Erlebnissen, während Greiner 1972, 45–47 die „Aufforderung zu vielfältigem Experimentie-

ren“ in FW 319 als zeitdiagnostischen Reflex auf N.s Gegenwart „als diejenige eines tiefgreifenden Umbruchs“ (ebd., 47) begreift. Generell zu N.s ‚Experimentalphilosophie‘ vgl. Kaulbach 1980, speziell zu FW 319 ebd., 154 mit dem interpretatorischen Fazit: „wir sollen Weltperspektiven, Glaubensinhalte auf ihre Wirkung auf uns erproben“. Meyer 1993, 61 prägt hierfür den Begriff einer „Experimentalexistenz“, die sich „immer wieder in Grenzsituationen“ hineinsteigere. Als Beleg dafür, dass es N. nicht nur um „self-invention“, sondern auch um „self-reflection“ gehe, liest Jurist 2000, 217 den Text, den Niemeyer 2005, 118 f. analog als einen „Verfahrensvorschlag“ der „Selbstbeobachtung“ versteht, der letztlich auf „das Projekt einer Hermeneutik des Erlebens“ abziele. Dagegen sieht Düsing 2006, 298 gerade im Selbstexperiment ein „radikal autonome[s] Sich-selbst-Erschaffen“, das sie als „futuristisch“ bezeichnet. Zur Religionskritik in FW 319 vgl. Hingst 1998, 385, der die Auslegung der religiösen Erfahrung als (Selbst-)Täuschung von William James’ Konzept der religiösen Erfahrung abgrenzt, Figl 2007a, 313 f., für den FW 353 im Fünften Buch die in FW 319 geübte Kritik an „der fälschenden Interpretation“ religiöser Erlebnisse „noch vertieft“, und am ausführlichsten Born 2010, 315 f., nach dem der in FW 319 „absolut gesetzte wissenschaftliche Anspruch, der eine Sphäre des authentischen Glaubens nicht zu[lässt]“, tendenziell mit N.s ‚Perspektivismus‘ konfligiere.

550, 31 Redlichkeit] Vgl. NK 464, 10–19. Im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 wurde „unsere[r] Redlichkeit“ allerdings noch „eine Gegenmacht“ als lebensnotwendiges Korrektiv zur Seite gestellt, die in FW 319 überhaupt nicht mehr in Betracht kommt: „die Kunst, als de[r] gute [] Wille [] zum Scheine“ (464, 17–19). Vgl. hierzu auch NK 551, 4–6.

551, 2 eine Gewissenssache der Erkenntniss] Vgl. das auf die „Redlichkeit“ (550, 31) verweisende „intellectuale Gewissen“ (373, 6) in FW 2, das im weiteren Verlauf des Vierten Buchs in FW 335 als „intellectuelle[s] Gewissen“ (561, 12 f.) erneut auftaucht. Als ‚Anwendung‘ der in FW 319 geforderten Redlichkeit/Gewissenhaftigkeit interpretiert Wotling 2015, 125 deshalb den späteren Abschnitt; zu diesem kotextuellen Zusammenhang siehe auch schon Niemeyer 2005, 119.

551, 4–6 War meine Vernunft hell genug? War mein Wille gegen alle Betrügereien der Sinne gewendet und tapfer in seiner Abwehr des Phantastischen?] Die hier formulierte Frage des Erkenntnis-Gewissens, die „alle die lieben Religiösen“ (551, 7) sich nicht stellen, erweist sich am Ende des Textes als die Gewissensfrage der sprechenden „wir Anderen, Vernunft-Durstigen“ (551, 11 f.). Sie orientieren sich an der ‚strengen Wissenschaft‘ und geben sich als radikale (Selbst-)Aufklärer. Aus der Perspektive einiger Abschnitte vor allem im Zweiten

Buch (vgl. dort die rahmenden Texte FW 57 und FW 107), aber auch im Vierten Buch (z. B. FW 299) stellt sich diese Gewissensfrage jedoch ebenfalls nicht so wie für den Sprecher von FW 319. In jenen Texten melden sich nicht vernunftdurstige Wissenschaftler, sondern schönheitstrunkene, scheinliebende Künstler-Wir zu Wort, die die absolute Fixierung auf eine vermeintliche Wirklichkeit keineswegs teilen. Sie dementieren oder relativieren vielmehr die in FW 319 zur Schau getragene „Abwehr des Phantastischen“, indem sie sich in ästhetischer Hinsicht unverhohlen zum Phantastischen bekennen, das insbesondere im Zweiten Buch auf verschiedene Weisen sogar mit der wissenschaftlichen Nüchternheit vermittelt wird.

551, 8 f. *wider die Vernunft*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung im Korrekturbogen (Cb, 231).

551, 10 f. *so erleben sie denn „Wunder“ und „Wiedergeburten“*] Der Begriff der Wiedergeburt spielt nicht nur in fernöstlichen Religionen wie Hinduismus und Buddhismus, sondern auch im Christentum eine Rolle, allerdings nicht im Sinne einer Reinkarnation bzw. Seelenwanderung nach dem Tod, sondern einer Erneuerung des Menschen durch den Glauben. Dementsprechend erläutert etwa Pierer 1857–1865, 19, 170 die „Wiedergeburt“ als die „Veränderung, welche im geistigen u. sittlichen Leben des zu Christo bekehrten Christen vorgeht.“ Für Schopenhauer 1873–1874, 2, 477 ist die Verneinung des Lebenswillens „Dasjenige, was in der Christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde.“ Zur Einführung von Wunder und Wiedergeburt im Christentum vgl. auch M 87: „Das Christenthum kennt im Sittlichen nur das Wunder: die plötzliche Veränderung aller Werthurtheile, das plötzliche Aufgeben aller Gewohnheiten, die plötzliche unwiderstehliche Neigung zu neuen Gegenständen und Personen. Es fasst dieses Phänomen als die Wirkung Gottes und nennt es den Act der Wiedergeburt“ (KSA 3, 81, 9–14).

551, 11–15 *Aber wir, wir Anderen, Vernunft-Durstigen, wollen unseren Erlebnissen so streng in's Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchs-Thiere sein.*] Im Wortlaut ähnlich heißt es bereits am Schluss von M 453: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (KSA 3, 274, 24) Zum Experimentieren des Menschen bzw. der Menschheit mit sich selbst, das in FW in unterschiedlichen Hinsichten begegnet, siehe auch FW 7 (379, 33–380, 3), FW 110 (471, 14–19), FW 324 (552, 25–553, 5) und FW Vorrede 2 (347, 20–23). Auf die in den Lebenswissenschaften zu N.s Zeit allgegenwärtigen Tierversuche – dass „für den Arzt das Versuchsthier die wichtigste Gattung von Thier ist“, schreibt N. ironisch in NL 1880, 6[378], KSA 9, 295, 1 f. – spielen die „Versuchs-Thiere“ im

vorliegenden Passus an. Ihre Anthropomorphisierung, die sich daraus ergibt, dass sich das sprechende Wir mit ihnen identifiziert, verweist nicht zuletzt auf die bei N. und insbesondere auch in FW vielfältig vollzogene umgekehrte Animalisierung des Menschen (vgl. NK 372, 14–25). In EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303, 5–7 ist ebenfalls von menschlichen Versuchstieren die Rede: „Ich habe an meinen Bekannten mehrere Versuchsthiere, an denen ich mir die verschiedene, sehr lehrreich verschiedene Reaktion auf meine Schriften zu Gemüthe führe.“ Das Proprium von FW 319 besteht jedoch darin, dass in diesem Fall Versuchstier und Experimentator ein und dieselbe Person sind. So auch in der von Neymeyr 2012, 120 als Parallelstelle angeführten Äußerung aus GM III 9, in der die menschlichen Selbstversuche sogar noch grausamer als alle Tierversuche erscheinen: „wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf“ (KSA 5, 357, 31–34).

Weinberg 1993, 263 macht in wirkungsgeschichtlicher Perspektive eine intertextuelle Referenz auf den Schlusspassus von FW 319 in Hubert Fichtes Roman *Versuch über die Pubertät* (1974) aus, in dem nicht nur von einem „Experiment an mir selbst“ (Fichte 1993, 52) die Rede ist, sondern der pubertierende Ich-Erzähler an späterer Stelle noch verkündet: „Ich bin die mir selbst am besten bekannte Versuchsperson“ (ebd., 200).

320.

Beim Wiedersehen.] Das aus einem längeren, mehrere Fragen einschließenden Redebeitrag des Dialogpartners A. und einer kurzen Antwort von B. bestehende fiktive Gespräch, dessen Anlass durch den Titel bezeichnet wird, hat seine Pointe in der Radikalität, mit der der ‚Einzelgänger‘ B. seine tentative Charakterisierung durch A. noch überbietet: Es gehe ihm nicht darum, sich eine Legitimation für seine außenseiterische Individualexistenz zu *suchen*, sondern selbst zu *schaffen*. Damit tritt der Aspekt der Selbstermächtigung in der Existenzform B.s, auf den schon A. abzielt, noch entschiedener hervor. Ungeachtet der Titelgleichheit entwirft FW 320 also ein ganz anderes Szenario als MA II VM 259, KSA 2, 491, wo eine Situation des Wiedersehens geschildert, bei der wechselseitige Entfremdung durch geheucheltes Interesse verschleiert wird. Zu den Dialogen in FW vgl. NK FW 33. Deutungen zu FW 320, die sich vor allem auf die Sonnenmetapher am Schluss des Textes konzentrieren, bieten Kummer 1922, 2, 395 (identifiziert B. mit N. selbst, der hier die Werkintention von FW benenne), Schneider 1983, 149 f. (die Dialogpartner stünden für „zwei Stufen des Wohl-Findens, des Wohlbefindens“), Reichel 1987, 70 (die „von

Nietzsche beschworene Kraft, sich selbst zum Sonnenmenschen zu erheben“, wurzele in der Lichtmetaphorik des 18. Jahrhunderts), Hödl 2009, 437 (N. beerbe hier – namenlos bleibende – „alte Dichtungen, die von der Wissenschaft für obsolet erklärt worden sind“) und Zittel 2016, 88 (sieht in FW 320 wie schon in M 255 eine „Spielart“ des Dialogs, die sich durch ihre „Möglichkeit zum Selbstbezug der Sprecher auf die Form“ auszeichne).

551, 19–21 *Wo kannst du dich in die Sonne legen, sodass auch dir ein Ueberschuss von Wohl kommt und dein Dasein sich rechtfertigt?*] Anspielung auf die berühmte, bei Plutarch (*Alexandros 14*; Plutarch 1827–1861, 16, 1917) überlieferte Anekdote, wonach der auf dem Korinther Kraneion in der Sonne liegende Kyniker Diogenes von Sinope Alexander dem Großen, der ihm einen Wunsch freistellte, geantwortet haben soll, er möge ihm nur aus der Sonne gehen (vgl. NK 480, 22–25). Die Formulierung, dass „dein Dasein sich rechtfertigt“, privatisiert gleichsam den Ontodizee-Gedanken, wie er in universaler Form in FW 107, ähnlich wie schon in GT, unter Berufung auf das Ästhetische formuliert wird (vgl. NK 464, 23–25). Die Sonne dient in FW 320 als Bild für diese Daseinsrechtfertigung, sie bezeichnet die entsprechende Legitimationsinstanz; vgl. auch die metaphorische „Sonne eines moralischen Grundurtheils und Hauptwerthmessers“ (379, 25 f.) in FW 7. Vor diesem Hintergrund erhellt der Anspruch B.s im vorliegenden Text, nicht bloß nach einer schon vorhandenen Sonne zu suchen, in die er sich legen kann, sondern sich selbst eine neue Sonne zu schaffen.

551, 25 *Ich will für mich eine eigene Sonne schaffen.*] Ende August 1881 gebraucht N. die Wendung „eine eigne Sonne schaffen“ in einem Brief an Paul Rée: „Ich empfinde gegen Sie, mein lieber Freund und Vollender, ein ganz unbegrenztes Wohlgefühl und möchte, was ich Ihnen vielleicht schon zehnmal sagte, eine eigne Sonne schaffen können, die über Ihnen und dem Wachstum Ihres Gartens allein zu scheinen hätte.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 144, S. 124, Z. 22–26) Die in FW 320 von B. hingegen ausdrücklich für sich selbst zu schaffende Sonne gehört im astrometaphorischen Kosmos von N.s Texten wohl in dieselbe Klasse von Himmelskörpern wie jener „tanzende[] Stern“, den es laut Zarathustra zu „gebären“ gilt (Za Vorrede 5, KSA 4, 19, 19). Vgl. zu dieser Verbindung schon Röttger 1993, 61, der durch die genannten N.-Texte das Raumerleben der Romanfiguren von Michel Tournier (1924–2016) für beeinflusst hält. Im kotextuellen Umfeld von FW ließe sich auch ein Bezug zur solaren Metapher in FW 125 herstellen, wo der ‚Gottesmord‘ als Loskettung der „Erde von ihrer Sonne“ (481, 5) versinnbildlicht wird. Gibt das Erschaffen einer eigenen Sonne eine Antwort auf diese Loskettung? Williams 1952, 73 bezieht den Schlusssatz von FW 320 auf Worte Montaignes zurück, die sich jedoch nicht einer solaren, sondern ökonomischen Metaphorik bedienen, um den Willen zur

schöpferischen Souveränität zum Ausdruck zu bringen: „ie veulx estre riche par moy, non par emprunt“ (Montaigne 1864, 322) – „Ich will von meinem eigenen, nicht von geborgtem Gute, reich seyn.“ (Montaigne 1753–1754, 2, 426)

321.

Neue Vorsicht.] Vgl. folgende, zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ in M III 1, 37: „Nicht so viel an Strafen, Tadeln, ‚Bessern‘ denken! Einen Einzelnen werden wir selten verändern! Sehen wir zu, daß unser eigener Einfluß auf das Kommende den seinen aufwiegt und überwiegt! Ringen wir nicht im direkten Kampfe (das ist auch das Strafen Tadeln Bessernwollen), sondern erheben wir uns selber um so höher! Geben wir dem Vorbild leuchtendere Farben! Verdunkeln wir den Andern durch unser Licht! Laßt uns nicht seinetwegen dunkler werden, wie die Strafenden und Tadelnden! Geht fort von ihm!“ Die zentrale Selbstaufforderung des in FW 321 ähnlich sprechenden Wir, Abstand vom „Strafen, Tadeln und Bessern“ (551, 28) zu nehmen, um sich stattdessen „selber umso höher“ zu „erheben“ (552, 5) und sich dergestalt als leuchtendes Vorbild für die Anderen zu empfehlen, findet sich auch in einer nachgelassenen Aufzeichnung vom Sommer 1882: „Erheben wir uns – statt zu strafen!“ (NL 1882, 21[3], KSA 9, 685, 8) Zum Themenkomplex ‚Strafen‘ und ‚Bessern‘ sowie N.s einschlägigen rechtswissenschaftlichen bzw. rechtsphilosophischen Quellen vgl. NK FW 219. Zu FW 321 siehe u. a. Gschwend 2001, 144, Petersen 2008, 144 f., Johnson 2010, 83, Anm. 7 und Huddleston 2019, 43.

552, 5–7 *Geben wir unserm Vorbilde immer leuchtendere Farben! Verdunkeln wir den Andern durch unser Licht!*] Mit „unserm Vorbilde“ ist im vorliegenden Textzusammenhang nicht ein Vorbild, dem „wir“ nacheifern, sondern die Vorbildfunktion des sprechenden Wir selbst gemeint. „[U]nser Licht“ weist dabei auf den Willen zur „eigene[n] Sonne“ (551, 25) im vorangehenden Abschnitt zurück. Hinsichtlich der Rangunterschiede unter Menschen, wie sie im vorliegenden Aufruf zur Konkurrenz um stärkere Leuchtkraft beschworen werden, kommt die Lichtmetaphorik erneut in FW 336 zum Einsatz.

552, 7–9 *Wir wollen nicht um seinetwillen selber dunkler werden, gleich allen Strafenden und Unzufriedenen! Gehen wir lieber bei Seite! Sehen wir weg!*] Dass das Strafen mit einer spezifischen ‚Verdunkelungsgefahr‘ einhergeht, entspricht der bei N. verschiedentlich begegnenden Engführung von Strafgelüsten und Ressentiment, wie sie sich etwa in Za II Von den Taranteln, KSA 4, 129, 21–24 findet: „Also aber rathe ich euch, meine Freunde: misstraut Allen, in welchen der Trieb, zu strafen, mächtig ist! / Das ist Volk schlechter Art und

Abkunft; aus ihren Gesichtern blickt der Henker und der Spürhund.“ Der Entschluss, statt zu strafen lieber wegzusehen, harmoniert mit dem ‚Neujahrsvor-satz‘ in FW 276 zu Beginn des Vierten Buchs: „Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung!“ (522, 24–26) Dass Wegsehen in FW 321 nicht etwa Passivität bedeute, sondern gerade die Aktivität desjenigen, „der jede bloße Reaktion vermeiden will“, gibt mit Blick auf diese kotextuelle Parallele Brusotti 1997b, 458, Anm. 143 zu bedenken.

322.

Gleichniss.] Das im Titel angesprochene Gleichnis bezieht zwei Arten von Denkern auf zwei verschiedene Welträume bzw. Weltraum-Modelle, rekurriert also auf astronomische Theorien. Als repräsentatives Beispiel für „[j]ene Denker, in denen alle Sterne sich in kyklischen Bahnen bewegen“ und die insofern „nicht die tiefsten“ sind (552, 11 f.), könnte Immanuel Kant angeführt werden, der nicht nur selbst ein akribischer Begriffs-Ordner ist, sondern in seiner frühen kosmologischen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) auch von einer – die Existenz Gottes verbürgenden – ‚zyklischen‘ Ordnung des nur scheinbar chaotischen Weltraums ausgeht: „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“ (AA I, 228) Über Kants „wohlgeordnetes Weltsystem“, wie er es in jener frühen Schrift dargestellt hatte, konnte sich N. beispielsweise in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* informieren (vgl. Fischer 1869a, 136–148, hier 141), aber auch in Richard Anthony Proctors Werk *Our Place Among Infinities*, das N. in der 1877 erschienenen deutschen Übersetzung *Unser Standpunkt im Weltall* besaß und in dem Kant als der erste Kosmologe angeführt wird, der bereits „einundvierzig Jahre vor Laplace“ auf die Idee kam, „die Contraction des Sonnensystems von einer großen rotirenden Nebelmasse“ abzuleiten und so den „Ursprung des Sonnensystems“ zu erklären (Proctor 1877, 3; Lesespuren N.s auf dieser Seite).

Die (gleichnishafte) Rede von der Unregelmäßigkeit „alle[r] Milchstrassen“ (552, 14 f.) widerspricht insbesondere der zentralen Auffassung Kants von „einer systematischen Verfassung des Weltbaues“ (AA I, 246), wonach die Milchstraße eine Art Sonnensystem im Großen ist: „Die Gestalt des Himmels der Fixsterne hat also keine andere Ursache, als eben eine dergleichen systematische Verfassung im Großen, als der planetische Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein System ausmachen, dessen allgemeine Beziehungs-

fläche die Milchstraße ist“ (ebd., 251). Wenn bei N. im Plural von „Milchstraßen“ die Rede ist, so sind damit Galaxien gemeint. Allerdings nimmt auch Kant bereits eine solche „Milchstraßen“-Vielheit an; er überträgt das Organisationsprinzip des Sonnensystems auf die Milchstraße und gelangt auf diese Weise fortschreitend zu immer größeren Strukturen im Universum. So bemerkt er mit Blick auf das Phänomen von sogenannten „neblichten Sternen [...], daß es nicht einzelne so große Sterne, sondern Systemata von vielen [Sternen] seien“ und in „Analogie mit dem Sternensystem, darin wir uns befinden, [...] für eben dergleichen Weltordnungen und, so zu reden, Milchstraßen zu halten“ (AA I, 254 f.). Eben diese identischen Weltordnungen werden freilich in FW 322 bestritten. Vgl. ähnlich bereits FW 109, wo der Verdacht aufkommt, schon in unserer Milchstraße könne weitgehend Unordnung herrschen. Als direkte Quelle für die ‚unregelmäßige Milchstraße‘ kommt Vogt 1878, 110 in Betracht, wie das Nachlass-Notat NL 1881, 11[308], KSA 9, 559, 17 zeigt: „Wie unregelmäßig ist die Milchstraße! (Vogt. p 110)“ (Handschrift in M III 1, 126). Ausführlicher hierzu siehe NK 467, 22–468, 16.

Zu FW 322 vor dem Hintergrund von Kant und Vogt vgl. auch Groddeck 1989, 496 f., der mit Blick auf die Innen-Außen-Metaphorik des Textes argumentiert, dass die „gleichsam neuinszenierte kopernikanische Wende vom geordneten Kosmos ‚in kyklischen Bahnen‘ zum regellosen ‚ungeheuren Weltraum‘ auf der Aussageebene des Aphorismus [...] auch die Ordnung des tropischen Verfahrens“ (ebd., 497) affiziere, womit rhetorische Verschränkungsfiguren wie Hypallage, Metonymie und Hendiadyoin gemeint sind. Vgl. ferner Schrift 1990, 197, Dudley 2004, 301, Anm. 93, Himmelmann 2006, 110 f., Lossi 2006, 63 und Rathbone 2011, 54.

552, 12 f. *wer in sich wie in einen ungeheuren Weltraum hineinsieht*] Diese Formulierung, die auf den ‚chaotischen‘, aber ‚tiefen‘ Denker gemünzt ist, erinnert an Novalis’ bekanntes *Blüthenstaub*-Fragment Nr. 16: „Wir träumen von Reisen durch das Weltall; ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. – Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten“ (Novalis 1837–1846, 2, 255).

323.

Glück im Schicksal.] In der titellosen ‚Reinschrift‘ hat N. noch Korrekturen vorgenommen: „Die größte Wohlthat ‚Auszeichnung‘ erweist uns das Schicksal, wenn es uns eine Zeitlang hat auf der Seite unserer Gegner ‚hat‘ kämpfen lassen. Damit sind wir vorherbestimmt zu einem großen Siege.“ (M III 6, 222) Biographisch orientierte Interpreten, die das „wir“ mit N. identifizieren, mögen hierin eine Verarbeitungsstrategie von dessen einstiger Begeisterung für Wag-

ner vermuten. In WA Vorwort, KSA 6, 11, 5–7 schreibt N.: „Wagnern den Rücken zu kehren war für mich ein Schicksal; irgend Etwas nachher wieder gern zu haben ein Sieg.“ Vgl. NK 6/1, S. 29 f. Interessanter als der mögliche Wagner-Bezug in FW 323 ist freilich die Frage, zu was für einem Großsieg man durch den temporären Kampf auf gegnerischer Seite prädestiniert sein soll. Vielleicht zum Sieg über sich selbst, zur Selbstüberwindung?

324.

In media vita.] In der ‚Vorstufe‘ in M III 5, 40 sowie in der titellosen, leicht überarbeiteten ‚Reinschrift‘ in M III 6, 6 fehlt noch die zweite Hälfte der Druckfassung ab dem gliedernden Gedankenstrich in 552, 28. Der Titel aus dem Umkreis des christlichen Memento-mori-Gedankens (vgl. hierzu NK FW 278) spielt auf die prominente Anfangszeile einer Antiphon (Wechselgesang) an, die dem mittelalterlichen Dichter Notker I. von St. Gallen (ca. 840–912) zugeschrieben wird, wohl aber noch älteren, fränkischen Ursprungs ist: „Media vita in morte sumus“ („Mitten im Leben sind wir vom Tod umgeben“). Der Wechselgesang wurde 1524 von Luther unter dem Titel *Der Lobsanck* ins Deutsche übersetzt (Evangelisches Gesangbuch Nr. 518). Der Anfang lautet in Luthers Übersetzung: „Mytten wir ym leben synd / mit dem todt vmbfangen.“ (Luther 1524, unpag. [11]; Luther 1883–2009 35, 453) Vgl. hierzu Rössler 2004 u. Hahn 2004. Zum Motiv der Verschränkung von Leben und Tod siehe auch FW 36 u. NK 405, 20. Unter dem Titel von FW 324 sollte zunächst auch FW Vorspiel 61 stehen. Auf weitere mögliche Vorlagen für den Titel des vorliegenden Abschnitts macht Ponton 2018, 216–221 aufmerksam, der darin eine Allusion auf Psalm 90, 10 sowie auf Dantes *Divina Commedia* (I, 1) sieht, die mit den Worten beginnt: „Nel mezzo del cammin di nostra vita“ (Dante 1822, 93) – „Als ich auf halbem Weg stand unsers Lebens“ (Dante 1868, 1). Zur kotextualisierenden Verbundinterpretation mit FW 276 siehe Ponton 2010, 238–241. Zu FW 324 vgl. auch die Streiflichter bei Willers 1988, 107, Kuttinig 1995, 71, Brusotti 1997b, 646 u. 653 f., Hingst 1998, 325, Düsing 2006, 92, Franco 2011, 143, O’Sullivan 2012, 31 f., Stegmaier 2012c, 34, Wotling 2015, 121–123, Zirfas 2016, 35, Meyer 2019a, 225 f. und Ansell-Pearson/Bamford 2021, 131.

552, 23–25 *Nein! Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerther und geheimnissvoller*] In N V 7, 167 findet sich folgende ‚Vorstufe‘ hierzu: „Nein, das Leben hat mich nicht enttäuscht – ich habe es immer voller gefunden“.

552, 24 *wahrer*] In M III 6, 6 stand erst – wie in N V 7, 167 – „voller“, was dann zugunsten von „reicher“ gestrichen wurde. In GoA V, 245 steht ebenfalls „reicher“.

552, 26 f. *das Leben ein Experiment des Erkennenden*] Zum (Selbst-)Experiment, das zuletzt in FW 319 vorkam, vgl. NK 551, 11–15. In FW 324 erscheint das Experimentieren mit sich selbst aber (ergebnis)offener, gleichsam noch experimenteller als in FW 319, wo es sich lediglich insofern auf die eigenen Erlebnisse bezog, als diese mit nüchternem, streng wissenschaftlichem Blick zu beobachten waren, um für eine „Abwehr des Phantastischen“ gerüstet zu sein und religiösen Ausdeutungen „tapfer“ zu widerstehen (551, 5 f.). Dagegen wird am Ende von FW 324 betont, dass man als erkennender Experimentator „nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben“ könne (553, 6 f.), was im Horizont des Wortgebrauchs in FW auf die Sphäre des Ästhetischen, Künstlerischen hindeutet.

552, 28–553, 4 *Und die Erkenntniss selber: mag sie für Andere etwas Anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müssiggang, – für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben.*] Bereits im Dritten Buch hatte der Abschnitt FW 123 unter dem Titel „Die Erkenntniss mehr, als ein Mittel“ dafür argumentiert, dass es außer der „Leiden-schaft der Erkenntniss“ (479, 3 f.) noch andere, ‚niedere‘ Erkenntnis-Motive gibt, die den an der hier zu kommentierenden Stelle genannten nahe kommen, z. B. „Neugierde“ (479, 12) oder „Musse“ (479, 15). Der Erkenntnisleidenschaft aus FW 123 entspricht im vorliegenden Text der Erkenntnisheroismus, von dem aus sich Verbindungslinien zu FW 283 ziehen lassen. Zu den „Gefahren und Siege[n]“ siehe NK 553, 7–9.

553, 3 f. *in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben.*] Im Korrekturbogen geändert aus: „in der es auch einer heldenhaften Seele frei und wohl zu Muthe wird.“ (Cb, 233)

553, 4 f. *„Das Leben ein Mittel der Erkenntniss“*] Bei dieser Formulierung handelt es sich trotz der Anführungszeichen nicht um ein Zitat, sondern um die Umkehrung einer Vorstellung, die N. von Schopenhauer her geläufig war. Im ersten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* erläutert Schopenhauer, dass die Erkenntnis ein Mittel des Willens zum Leben sei: „Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als [...] ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 181) Dass „[d]er Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums“ (KSA 1, 876, 15) zu betrachten sei, hatte N. ganz ähnlich noch in WL 1 geschrieben. FW 324 dreht den Spieß um und ordnet das Leben der Erkenntnis unter – als Experimentierfeld.

553, 6f. *nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 233. Die Engführung von Erkenntnis-Heroismus und Fröhlichkeit alludiert, wie schon Gerhardt 2006, 144 bemerkt, den Titel von FW. Vgl. auch den benachbarten Abschnitt FW 327 (NK 555, 10 f.).

553, 7–9 *Und wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde?*] Die militärische Metaphorik in Bezug auf die „Heiterkeit“ der Erkenntnis findet sich ähnlich bereits in NL 1880, 4[317], KSA 9, 179, 3–9: „In den wissenschaftlichen Menschen leben die Tugenden der Soldaten und ihre Art Heiterkeit [...]. Sie sind männlicher und haben eine Vorliebe für Gefahr, sie müssen sich tüchtig machen, das Leben für die Erkenntniß aufs Spiel zu setzen“. Vgl. auch die „Soldaten der Erkenntniß“, die „die Dinge lustiger nehmen, als sie es verdienen“ (KSA 3, 329, 24–27), in M 567. In Za I Vom Krieg und Kriegsvolke, KSA 4, 58, 11 f. begegnet diese Metapher wieder: „Und wenn ihr nicht Heilige der Erkenntniß sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner.“ Vgl. auch den in FW 285 beschriebenen Widerwillen „gegen irgend einen letzten Frieden“ (528, 1); ferner NK 348, 13 f. u. NK 403, 24–28.

325.

Was zur Grösse gehört.] Vgl. die etwas knappere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 144: „Wer wird etwas Großes erreichen, wenn er nicht die Kraft in sich fühlt, große Schmerzen zuzufügen? Das Leiden-können ist das Wenigste, darin sind schwache Frauen oftmals Meisterinnen! Aber nicht an innerer Noth und Unsicherheit zu Grunde gehen, wenn man Leid zufügt u. den Schrei dieses Leides hört – das ist groß!“ Die titellose ‚Reinschrift‘ mit wenigen Korrekturen findet sich in M III 6, 202. Ähnlich der in FW 325 vorgenommenen Bestimmung von „Grösse“ durch den mitleidlosen Willen zum Wehtun definiert folgendes Nachlass-Notat: „Heroismus ist die Kraft, Schmerz zu leiden und zuzufügen.“ (NL 1881, 12[140], KSA 9, 600, 16 f.; vgl. hierzu auch FW 318.) Allerdings sondert FW 325 demgegenüber das „Leidenkönnen“ (553, 13) als ‚weibische‘ und ‚sklavische‘ Eigenschaft von der heroischen „Grösse“ ab, um ausschließlich das Vermögen, Leiden zuzufügen, als deren Kennzeichen gelten zu lassen. In Jacob Burckhardts Dankeschreiben an N. für die Übersendung der Erstausgabe von FW heißt es über diesen Abschnitt mit einem gewissen Befremden: „Eine Anlage zu eventueller Tyrannei, welche Sie S. 234, § 325 verrathen, soll mich nicht irre machen.“ (13. 09. 1882, KGB III 2, Nr. 144, S. 289, Z. 36–38)

Auch andere zeitgenössische Leser reagierten irritiert auf die Lektüre des Abschnitts. So notierte Gustav Landauer (1870–1919), einer der führenden deutschen Theoretiker des kommunistischen Anarchismus, am 28.10.1893 über den „Gedanke[n], dass man an Schmerzen, die man andern zufügt, wo es sich um grosses Eigene [sic] handelt, grausam vorbeigeht“: „Das *gehört* zur Grösse – sehr wahr. Aber *ist* es wirklich schon gross? Doch nicht. Nietzsche ist überaus verschwenderisch mit den Huldigungen, die er sich selbst darbringt. Ihm war das alles neu, er hat es sich in schwerer Gedankenarbeit abgerungen, die alte Haut hat er *sehr* schwer von sich abgestreift. Daher findet sich oft bei ihm ein *Pathos der Überraschung*, das uns manchmal fast naiv vorkommt.“ (Landauer 2017, 315) Den ‚Willen zum Wehtun‘ thematisierten bereits im Ersten Buch FW 13 und FW 32. Zum Konzept der Größe bzw. zur Figur des ‚großen Mannes‘ vgl. auch NK FW 208. Zu FW 325 vgl. Borsche 1990, 56, dem zufolge es hier um die „Größe freier Geister“ geht, die traditionelle „Tugenden durch ihre Umkehrung“ überbieten. Dass „Nietzsche durch seine Texte auch die ‚Barbaren des 20. Jahrhunderts‘ [vgl. KGW IX 7, W II 3, 188, 2–28 = NL 1887/88, 11[31], KSA 13, 17, 20–18, 18] vorbereitete“, meint wiederum Just 1998, 92 an FW 325 „besonders deutlich“ zu sehen. Ähnlich zitiert Angier 2014, 417 den Text als Beleg für N.s. „tyrannophilia“ (vgl. Staten 1998, 239 f.). Zur Parallele zwischen FW 325 und JGB 225 vgl. NK KSA 5, 161, 2–6.

326.

Die Seelen-Aerzte und der Schmerz.] FW 326 setzt die lockere Reihe der Schmerz-Abschnitte im Vierten Buch fort, die mit FW 312 begann. Vgl. die knappe ‚Vorstufe‘ in N V 7, 159: „Gemeinsamer Fehler der Morallehrer und Theol[ogen] den M[enschen] aufzureden, sie befänden sich schlechter als sie sich befinden es thue eine radikale harte Cur noth. Ich bin geneigt zu urtheilen: die M[enschen] befinden sich sogar besser als sie glauben.“ Eine weitere Aufzeichnung nähert sich bereits der Druckfassung: „Alle Morallehrer (wie auch alle Theologen) haben einen gemeinsamen Fehler: alle suchen den M[enschen] aufzureden, sie befänden sich schlechter als sie sich befinden: und es thue eine harte letzte radikale Kur noth. Mir scheint umgekehrt, daß die M[enschen] sich sogar besser in Wirklichkeit befinden als sie sich zu befinden glauben: sie haben sich insgesamt etwas von jenen Lehrern einreden lassen und sind gern bereit, einmal zu seufzen und nichts ‚mehr‘ am Leben ‚und seiner ‚süßen Gewohnheit‘ zu finden, auch unter einander betrübte Mienen zu machen als ob es ‚doch‘ recht schwer auszuhalten sei. In Wahrheit sind sie unbändig ihres ‚eigenen‘ Lebens sicher und in dasselbe verliebt, sie ~~haben~~ üben‘ viel List ‘und

Feinheit' fortwährend, das Unangenehme zu brechen und abzuwehren 'und den Schmerz in einen Segen umzudeuten'. Man sollte erwägen, wie vom Schmerz immer übertrieben geredet wird – bei einem gewissen 'letzten' Grade 'des Schmerzes' tritt Ohnmacht ein, gegen geringere Grade giebt es Fieber halbe Betäubung Gedanken-Hast, Ruhe der Lage, gute und schlimme Erinnerungen u. Absichten, Hoffnungen, Stolz, Mitgefühl usw 'Narcotika'. Der M[ensch] träufelt sehr viel Süßigkeit auf seine Bitternisse, gar bei seelischen Schmerzen, wo sich Erhabenheit und Tapferkeit oder Delirien der Unterwerfung und Bognadigung einstellen. Ein Verlust – in Kürze lege ich mir die Sache als Gewinn aus! Auch vom Unglück des bösen M[enschen] haben die Morallehrer phantasirt, gar aber von dem des leidenschaftlichen 'Menschen' – da haben sie oft gelogen und sein Glück weggelogen', weil es eine Widerlegung ihrer Theorie war, daß alles Glück erst durch Vernichtung der Leidenschaft entstehen m zu erreichen sei'. Wozu so hart leben wie die Stoiker? Das gewöhnliche Leben ist nicht schmerzhaft 'und lästig' genug, um mit Vortheil die stoische Härte dagegen einzutauschen! Ja, wenn es eine ewige Gefahr dabei gäbe, wie das Christenthum will! – und gerade darin, daß das Leben nicht schmerzhaft und lästig genug' ist! – –“ (M III 4, 214 f.) Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 326 mit zahlreichen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 82 und M III 6, 80 f.

Zum Topos des Philosophen als ‚Arzt der Seele‘, der im Titel dieses Abschnitts aufgerufen wird, vgl. NK 349, 7–10. Die Stoiker, die auch am Ende der Druckfassung explizit als solche „Seelen-Aerzte“ genannt werden, die mit „einer harten radicalen Cur“ aufwarten (554, 28 f.), weisen thematisch auf die Abschnitte FW 12, FW 305 und FW 306 zurück. In diesem Textzusammenhang interpretiert denn auch Neymeyr 2008, 1183–1186 den vorliegenden Abschnitt, in dem sie eine Differenz „zwischen den antiken Stoikern und ihren moralisierenden Adepten in der Folgezeit“ (ebd., 1184) erkennen will, die jedoch am Text selbst nicht zu belegen ist. Umgekehrt zeichnet sich der Abschnitt gerade dadurch aus, dass er – gleich mit dem Eingangssatz – denkbar undifferenziert „[a]lle Moralprediger, wie auch alle Theologen“ (553, 20 f.) als Vertreter einer pessimistischen Anthropologie und Weltanschauung adressiert, für die die Stoiker bzw. die Prediger einer stoischen Gesinnung am Ende des Abschnitts *pars pro toto* stehen. Zwar wird ein historischer Prozess der Verinnerlichung jener Schlechtigkeitslehre vorausgesetzt (vgl. 553, 24 f.). Aber um irgendwelche Unterschiede auf Seiten der Lehre(r) geht es dabei gerade nicht.

Bei näherem Hinsehen erweist sich die Argumentation von FW 326 ungeachtet dieser Pauschalität als durchaus vielschichtig, ja vertrackt: Das Verhältnis zwischen den philosophischen und theologischen Morallehrern und den Menschen, denen sie einreden, dass ihr Leben eine leidvolle, schmerzhaftes Krankheit sei, die als Radikalkur die Verneinung „der Leidenschaft und [...] des

Willens“ (554, 26 f.) verlange, erscheint gleich auf mehreren Ebenen als verlogen. Es handle sich nämlich nicht nur um eine bewusste Lüge der Moralprediger (vgl. 554, 21–25), für die jedoch kein plausibles Motiv angegeben wird – welchen Vorteil sie außer der Bestätigung „ihrer Theorie“ (554, 25) noch davon haben könnten, lässt der Text offen –, sondern auch die von ihnen Belogenen glauben nur scheinbar an den Leidcharakter des Lebens. Auch wenn sie infolge jahrhundertelanger Indoktrination ihrerseits über die Unerträglichkeit des Lebens klagen, seien sie „[i]n Wahrheit“ (553, 30) doch voller Lebenslust und litten selbst unter tatsächlich vorhandenen Übeln nicht halb so sehr, wie sie vorgeben – auch sie lügen also, obzwar ohne sich dessen recht bewusst zu sein. Wenn das sprechende Wir zum Schluss bilanziert, dass es „uns nicht schlecht genug“ gehe (554, 32 f.), um die empfohlene Radikalkur zu benötigen, so schließt es sich einerseits durch den Gebrauch der ersten Person Plural mit ein. Andererseits stellt es sich durch seinen Anspruch, den (Selbst-)Betrug vom angeblichen Leidcharakter des Lebens zu durchschauen, über „die Menschen insgesamt“ (553, 24), denen diese Einsicht fehle. Generell lässt sich festhalten, dass FW 326 den mit der menschlichen Existenz verbundenen Schmerz – in einer Gegenbewegung zu seiner bisherigen Übertreibung durch die Moral- und Religionslehrer jeder Art – relativiert und ‚herunterspielt‘. Damit ließe sich der Abschnitt, um eine Formulierung aus FW 318 aufzugreifen, auch als eine „Apologie“ (550, 24) des Schmerzes verstehen, wenngleich nun aber eine ganz andere Argumentation aufgeboten wird: nicht mehr die warnende oder artfördernde Funktion des Schmerzes gilt es jetzt aufzuweisen, sondern seine Geringfügigkeit: Der Schmerz des menschlichen Lebens, so die These des Textes, ist gar nicht so schlimm wie gemeinhin angenommen.

Ridley 2007, 77 macht auf die thematische Verbindung zu dem umfangreichen Abschnitt FW 338 aufmerksam, dessen abweichende Analyse des Willens zum (Mit-)Leiden er freilich als „more interesting[]“ bevorzugt. Laut Meyer 2011, 264 „widerspricht Nietzsche“ in FW 326 „einer Auffassung von Leben, derzufolge Betäubung als Existenzweise akzeptabel ist.“ Als Beispiel dafür, dass „Nietzsche encourages his readers to consider adversity a challenge rather than a burden“, führt Markotic 2013, 88 den vorliegenden Text zusammen mit GD Sprüche und Pfeile 8 an. Einen anderen kotextuellen Bezug stellt Wotling 2015, 125 her, der FW 326 als konkrete Umsetzung der „Forderung nach Redlichkeit“ liest, wie sie in FW 319 erhoben wurde. Mit dem „*amor fati*“ aus dem Eingangsabschnitt des Vierten Buchs FW 276 bringt hingegen Miner 2017, 263–265 die Diminuiierung des Schmerzes im zu kommentierenden Text zusammen, der zwar nicht behauptete, „that pain is epiphenomenal or illusory“, aber gegen die moralisch-religiösen Übertreibungen des Schmerzes „our strategies for enduring it“ ins Feld führe.

553, 20–23 *Alle Moralprediger, wie auch alle Theologen, haben eine gemeinsame Unart: alle suchen den Menschen aufzureden, sie befänden sich sehr schlecht und es thue eine harte letzte radicale Cur noth.*] Die medizinische Metapher von der harten Radikalkur, die weiter unten im Text wiederholt wird (vgl. 554, 29), findet sich bereits bei Schopenhauer 1873–1874, 2, 428, der darunter die Verneinung des Lebenswillens versteht. Für ihn ist „die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, [...] das einzige radikale Heilmittel der Krankheit“, welche das Leben darstelle. Vgl. auch NK 554, 26 f.

553, 21 *Moralprediger*] M III 6, 82: „Moralisten“.

554, 7 f. *oder die fieberhafte*] M III 6, 80: „oder jeneⁿ fieberhafte“.

554, 11 *Anæstheticis*] Bei N. in dieser Schreibweise nur hier. M III 6, 80: „Anæsthetica“ (vgl. auch das thematisch mit FW 326 verwandte Notat NL 1881, 15[55], KSA 9, 653, 5 und die Aufzeichnung NL 1884, 25[413], KSA 11, 120, 23: „Anaesthetika“). Es handelt sich um Mittel zur Erzeugung von „Gefühls- oder Empfind(ungs)losigkeit, Unempfindlichkeit“ (Petri 1861, 49). Vgl. die kurz zuvor genannten „Linderungsmittel“ bzw. „Betäubungen“ (554, 7), die zwar im Überfluss vorrätig seien, was jedoch verschwiegen werde – und zwar offenbar nicht nur von den moralphilosophischen und theologischen Seelen-Ärzten, die ihre Radikalkur an den Mann bringen wollen, sondern von den ‚Patienten‘ selbst, die sich dem sprechenden Wir zufolge im Gestus der Leidenden gefallen, obwohl es ihnen eigentlich gut geht.

554, 12–14 *Wir verstehen uns ganz gut darauf, Süßigkeiten auf unsere Bitternisse zu träufeln*] Vgl. NK 538, 12–14. Mit dem Wechsel von der ersten Person Singular (vgl. das Reflexivpronomen „mir“ in 554, 3) in den Plural wird nun die Perspektive der eingangs genannten „Menschen insgesamt“ (553, 24) eingenommen, über die sich der Sprecher doch zugleich reflexiv erhebt.

554, 17–19 *Ein Verlust ist kaum eine Stunde ein Verlust: irgendwie ist uns damit auch ein Geschenk vom Himmel gefallen – eine neue Kraft zum Beispiel*] Von der Ummünzung von Verlusten in Gewinne war bereits in FW 277, 522, 9–15 die Rede – allerdings als Gefahr, sich dem Providenzgedanken hinzugeben. Ein „ähnliches Verhältnis von Verlust und Kraft“ wie am Schluss von FW 285 (vgl. 528, 7–9) sieht überdies Brusotti 1997b, 421 im zu kommentierenden Passus, den er ebd., 462 noch auf den „wellenartige[n] Wille[n]“ in FW 310 bezieht.

554, 20 f. *Was haben die Moralprediger vom inneren „Elend“ der bösen Menschen phantasirt!*] Vgl. das ‚Moralprediger‘-Konzept der „immanenten Vergeltung“ (533, 2) in FW 292. In der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts

ist die Rede vom „inneren Elend“ des Bösen ubiquitär. So heißt es beispielsweise in Thomas Wisers *Vollständigem Lexikon für Prediger und Katecheten* in einer Wortwahl, die deutliche Übereinstimmungen mit den in FW 326 referierten „Lehren“ (553, 24) der Moralprediger aufweist: „Ja, die schwerste Bürde des Menschen ist sein inneres Elend, aus Sünde und Laster entstanden“ (Wiser 1860, 267). Zum ‚inneren Leiden‘ des bösen Menschen bei Schopenhauer vgl. NK 405, 17 f.

554, 21 f. *Was haben sie gar vom Unglücke der leidenschaftlichen Menschen uns vorgelogen!*] Vgl. NL 1881, 12[51], KSA 9, 585, 14 f.: „wir hielten auch die Leidenschaft für den Zustand des Glückes.“ So sieht das auch der Sprecher in FW 326, wenn er im Folgenden ein Wissen „um das überreiche Glück dieser Art von Menschen“ (554, 23 f.) beansprucht, wie er es zwar auch den Moralpredigern zuschreibt, die es aber im Gegensatz zu ihm „todtgeschwiegen“ (554, 24 f.) hätten. Woher sie dieses Wissen bezogen, wird nicht gesagt; vielleicht gehören sie ja selbst zu den leidenschaftlichen Menschen – wie vermutlich auch die Sprechinstanz, die jedoch das Glück der Leidenschaft nicht verhehlt. Zumindest wird in FW verschiedentlich für die Leidenschaft plädiert, vor allem für die ‚Leidenschaft der Erkenntnis‘. Vgl. hierzu NK 375, 17 f.

554, 26 f. *mit der Vernichtung der Leidenschaft und dem Schweigen des Willens entsteht!*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „mit der Vernichtung der Leidenschaft entsteht und dem Schweigen des Willens!“ (Cb, 235)

554, 26 *Vernichtung der Leidenschaft*] Vgl. die kritischen Ausführungen zur ‚Leidenschaftsvernichtung‘ bei Paulus in FW 139, bes. NK 488, 30–489, 2. Im vorliegenden Textzusammenhang ist jedoch vor allem an die wenige Zeilen später angeführte „stoische Lebensweise“ (554, 31) zu denken.

554, 26 f. *und dem Schweigen des Willens*] Fehlt noch in M III 6, 80. Mit dieser Metapher zitiert N. Schopenhauer, der sie an verschiedenen Stellen seiner *Welt als Wille und Vorstellung* zur Bezeichnung des ästhetischen sowie des asketischen Zustands benutzt. So hat laut Schopenhauer 1873–1874, 2, 429 „das augenblickliche Schweigen alles Wollens“ eine lindernde Wirkung, insofern „große Heftigkeit des Wollens“ „schon an und für sich und unmittelbar eine stete Quelle des Leidens“ sei. Vgl. auch Schopenhauer 1873–1874, 3, 424, wonach „das völlige Schweigen des Willens [...] den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt“ und damit von seiner Individualität und seinem Leiden befreit: „Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtseyn ist eigentlich auch die Individualität, und mit dieser ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben.“ (Ebd.)

554, 29 f. *dieses unser Leben*] M III 6, 80 f.: „das gewöhnliche Leben“.

554, 31 *eine stoische Lebensweise und Versteinerung dagegen*] In M III 6, 81 fehlt „dagegen“. Vgl. NL 1881, 15[55], KSA 9, 653, 9–14, wo ebenfalls die Rede ist von „Haß und Feindschaft“ der Stoiker „gegen die Erregung, die Passion selber als ob sie eine Krankheit oder etwas Unwürdiges sei: Augenmerk auf alle häßlichen und peinlichen Offenbarungen der Leidenschaft – in summa: Versteinerung als Gegenmittel gegen das Leiden“. Zur Petrifikation des menschlichen Empfindens, die aus dem Stoiker eine kalte Statue macht, vgl. auch NK 384, 12; zur kotextuellen Verbindung mit FW 12 Volz 2016, 60. Vgl. auch „die stoische harte Haut mit Igelstacheln“ (544, 22f.) am Ende von FW 306. Zu dieser Parallele siehe Franco 2011, 147 f. Einen intertextuellen Bezug zwischen „the Stoic petrification of life“ in FW 326 und N.s „rejection“ des Stoizismus im Vorgängerwerk M betont allgemein Meyer 2019a, 226.

554, 32 f. *Wir befinden uns nicht schlecht genug, um uns auf stoische Art schlecht befinden zu müssen!*] M III 6, 81: „Wir befinden uns nicht schlecht genug, um uns so 'auf stoische Art' schlecht befinden zu wollen! 'müssen!'“

327.

Ernst nehmen.] Der Abschnitt weist thematisch-motivisch auf FW 6 aus dem Ersten Buch zurück. Schien dort auf den ersten Blick der Würdeverlust des Denkens beklagt, auf den zweiten Blick aber diese Klage selbst parodiert zu werden, so wird nunmehr für die „gute Laune“ (555, 8) beim Denken votiert, die „alle ‚fröhliche Wissenschaft‘“ (555, 11) auszeichne – also gerade nicht für die im Titel des vorliegenden Abschnitts anklingende Seriosität, die Kaufmann in Nietzsche 1974, 257, Anm. 54 u. a. mit dem „Geist der Schwere“ in Za (vgl. KSA 4, 241, 1–245, 17) assoziiert. Kaufmann spricht ebd. allgemein von einer „opposition to gravity“, die „central in Nietzsche's mature thought“ sei. Vgl. dagegen Stegmaier 2012b, 32, der in FW 327 ein paradoxales Plädoyer gerade für eine „fröhliche Art des Ernstes“ entdecken will. Dass N. die „Fröhlichkeit“ mit dem „Ernst des Denkens“ verbinden möchte (ebd.), lässt sich aus FW 327 aber keineswegs ableiten, sondern eben nur (umgekehrt), wie Meyer 2019a, 226 zu Recht feststellt, dass der Text sich gegen das verbreitete Vorurteil richtet, „that seriousness is a necessary condition for all good thinking“. Allerdings ließe sich überdies noch dafür argumentieren, dass ‚Fröhlichkeit‘ und ‚Denken‘ für N.s Sprechinstanz nicht nur sehr wohl miteinander vereinbar seien, sondern ein fröhliches Denken sogar den Vorzug gegenüber einem ernststen Denken verdiene, da es ein ‚besseres‘ Denken sei.

555, 2–4 *Der Intellect ist bei den Allermeisten eine schwerfällige, finstere und knarrende Maschine, welche übel in Gang zu bringen ist*] Die Metapher der Denk-

Maschine begegnet bereits in FW 6, wo sie allerdings noch wie geschmiert läuft: „es ist, als ob wir eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe herumtrügen, welche selbst unter den ungünstigsten Umständen noch arbeitet“ (378, 12–14). Zu „den Allermeisten“ vgl. NK 373, 5 f.

555, 7 *Die liebliche Bestie Mensch*] Mit der Bezeichnung des Menschen als „Bestie“ wird die bei N. und insbesondere in FW häufiger begegnende Bestimmung des Menschen als so oder so geartetes Tier (vgl. FW 1, 372, 19 f.; FW 33, 404, 2–7; FW 77, 433, 4–6; FW 143, 490, 29–491, 8; FW 224, 510, 14–18) variiert. Die menschliche Bestie taucht bereits in den 1870er Jahren in N.s Texten auf. In MA I 40, KSA 2, 64, 23–26 heißt es beispielsweise: „Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben.“ Vgl. auch die „Bestie Mensch“ in NL 1883, 7[23], KSA 10, 249, 15; zu N.s anthropologischer Bestien-Metapher siehe Wienand 2006, 109. N. ist freilich nicht der erste Autor, der sich dieser Metapher bedient, sondern sie begegnet im Rekurs auf Hobbes' Naturzustandsanthropologie schon im früheren 19. Jahrhundert (vgl. auch NK KSA 6, 99, 5 f.). Bei Vogt 1859, 1, 280, hätte N. etwa von „der übermächtigen Bestie, Mensch genannt“, lesen können; vgl. auch Hellwald 1875, 656: „Alle Civilisation der Welt vermag die Bestie im Menschen nicht zu ersticken.“ Wenige Jahre später wählte Émile Zola für den 1890 erschienenen siebzehnten Teil seines Romanzyklus *Les Rougon-Macquart* den Titel *La bête humaine* (*Die Bestie im Menschen*; wörtlich: *Die menschliche Bestie*). N.s Sprachgebrauch in FW 327 ist ironisch, wie die oxymorale Attribuierung der „lieblichen Bestie“ zeigt, die sich in 555, 10 dann als „ernste[] Bestie“ zu erkennen gibt.

555, 9 *Und*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ M III 6, 44 korrigiert aus: „Aber“.

555, 10 *so lautet*] In M III 6, 44 korrigiert aus: „das ist“.

555, 10 f. *das Vorurtheil dieser ernsten Bestie gegen alle „fröhliche Wissenschaft“*] Zur „fröhliche[n] Wissenschaft“ siehe NK FW Titel. Siehe auch Jenkins 2018, 42, der die „ernsten Bestie[n]“ im vorliegenden Passus als „most philosophers“ identifiziert.

555, 11 *Wohlan!*] Vgl. Grimm 1854–1971, 30, 1073: „interjektion der aufmunterung, anspornung, zusammenrückung“, „zu einer tätigkeit aufforderndes *wohlan* vor einem imperativsatz, mit oder ohne vokativische anrede“. N. liebt diese (sich selbst) anspornende Interjektion, die er bereits 1864 benutzt (vgl. Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, wohl 13. 03. 1864, KSB 1/KGB I 1, Nr. 411, S. 276, Z. 46) und die von M bis EH in Werk, Nachlass und Briefen insgesamt ca. hundertmal vorkommt, mehrfach wie hier am Ende eines Textes

als Einwortsatz mit Ausrufezeichen und gefolgt vom Entschluss, etwas zu tun oder zu zeigen – in diesem Fall, dass das Vorurteil „gegen alle ‚fröhliche Wissenschaft‘“ (555, 10 f.) unberechtigt ist. Vgl. auch FW 40 (408, 13), FW 345 (579, 26), FW 366 (615, 13 f.), FW 371 (623, 17) u. FW 383 (638, 5).

328.

Der Dummheit Schaden thun.] Knappere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 28; titellose ‚Reinschrift‘ mit Textvarianten in M III 6, 154 und M III 6, 152. Vgl. auch schon die kurze Vorarbeit NL 1880/81, 8[92], KSA 9, 402, 1–4 (Handschrift in N V 5, 32): „der Glaube an die Verwerflichkeit des Egoism hat die Menschen geschwächt. Die griechischen Philosophen lehrten den Glauben an die Dummheit der Nichtphilosophen als Ursache ihres Unglücks.“ Wird im ersten Teil von FW 328 (555, 14–25) noch die nachhaltige Schädigung des vom Sprecher offenbar hochgeschätzten „Egoismus“ (555, 16) durch eine jahrtausendealte, dem menschlichen ‚Herdeninstinkt‘ verpflichtete Selbstlosigkeitsethik diagnostiziert, die Egoismus mit Unglück verknüpfe, so ist dabei wohl an das Christentum zu denken. Ausdrücklich „dagegen“ (555, 25) profiliert der durch einen Gedankenstrich abgetrennte zweite Teil des Abschnitts (555, 25–556, 2) die antike Philosophie, die seit Sokrates gerade nicht den Egoismus, sondern stattdessen die „Dummheit“ (555, 28) zur Quelle des Unglücks erklärt und damit geschädigt habe. Die – nicht besonders zahlreichen – Interpreten von FW 328 konzentrieren sich tendenziell entweder auf die Egoismus- oder die Wissensthematik in der ersten oder zweiten Texthälfte. Während etwa Kaufmann 1982, 467 hier vor allem ein Lob des sokratischen Willens zum Wissen vernimmt und Ansell-Pearson 2006a, 25 komplementär auf die Delegitimation der Dummheit und Unwissenheit („stupidity“) abhebt, liest Rapior 1994, 129 den Abschnitt unter dem Gesichtspunkt einer Rehabilitation des Egoismus gegen eine Ethik der „Entselbstung“, ähnlich wie Soll 2015, 163, dem zufolge N. in FW 328 dafür argumentiere, „that the right sort of egoism is an essential condition of human satisfaction“.

555, 14–16 *der so hartnäckig und überzeugt gepredigte Glaube von der Verwerflichkeit des Egoismus*] Mit dem „Egoismus“ bzw., wie es weiter unten im Text heißt, der „Selbstsucht“ (555, 25), setzen sich mehrere Abschnitte vor allem im Ersten Buch von FW auseinander, wobei sich zumal mit Blick auf den Begriff des ‚Edlen‘ ein ambivalentes Bild ergibt. Während FW 3 noch den „Edlen“ durch die „Abwesenheit selbstischer Absichten“ (374, 10 f.) charakterisiert, ergreift FW 21 unter dem Titel „An die Lehrer der Selbstlosigkeit“ gerade Partei für die „edelste Selbstsucht“ (392, 9 f.), die gegen die „Aufopferung

der Einzelnen“ (393, 28) in Stellung gebracht wird. In FW 55 wiederum erweist sich unter der Überschrift „Der letzte Edelsinn“ die „Selbstsucht“ des „Edeln“ (417, 30–32) mit seinem „Opferbringen“ (418, 5) sehr wohl als vereinbar. Im Dritten Buch kommen einige Abschnitte auf die Thematik zurück; als „unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (490, 25 f.) erscheint in FW 143 der antike Polytheismus. Zur Selbstaussprache eines ‚Egoisten der Erkenntnis‘ vgl. ferner FW 242, FW 249 und FW 252.

555, 17 f. *wie ich hundertmal wiederholen werde, der Heerden-Instincte!*
Zum „Heerden-Instinct“ vgl. bes. NK FW 116.

555, 20 *Quelle alles Unglücks*] In M III 6, 154 unterstrichen.

555, 20–22 *„Deine Selbstsucht ist das Unheil deines Lebens“ – so klang die Predigt Jahrtausende lang*] Wenngleich das Christentum namentlich nicht genannt wird, ist die hier attackierte jahrtausendealte „Predigt“ gegen die „Selbstsucht“ doch offensichtlich darauf gemünzt. Zur christlichen Gleichsetzung des Egoismus mit der „Quelle alles Unglücks“ (555, 20) bzw. zur Rückführung allen „Unheils“ auf den Egoismus vgl. exemplarisch die im früheren 19. Jahrhundert anonym erschienenen *Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christenthums*: „Woher rührt das namenlose Unglück der Völker, das Verderben der Thronen, die Versunkenheit der Religion, die Lieblosigkeit der Menschen untereinander, die in gleicher Gemeinde beisammen wohnen? – Ach, diese Quelle des allgemeinen Unheils, unter welchem die Welt seufzt, liegt im Innern des Menschenherzens; die heißt Eigennutz und Selbstsucht.“ (Anonym 1818, 243) Vgl. auch Schopenhauers ‚christliche‘ Engführung von Egoismus und Leiden; hierzu NK 405, 24.

555, 25–31 *Das philosophische Alterthum lehrte dagegen eine andere Hauptquelle des Unheils: von Sokrates an wurden die Denker nicht müde, zu predigen: „eure Gedankenlosigkeit und Dummheit, euer Dahinleben nach der Regel, eure Unterordnung unter die Meinung des Nachbars ist der Grund, wesshalb ihr es so selten zum Glück bringt, – wir Denker sind als Denker die Glücklichen.“*] Die sokratische Gleichsetzung von Vernunft, Tugend und Glück war in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts ein etablierter Topos, der sich denn auch bei N. mehrfach findet. Bereits in ST, KSA 1, 547, 23–25 schreibt er: „Jedermann kennt die sokratischen Sätze ‚Tugend ist Wissen: es wird nur gesündigt aus Unwissenheit. Der Tugendhafte ist der Glückliche.‘“ Zur Rolle der – im vorliegenden Passus zugunsten der Antithese zur Selbstlosigkeits-Predigt wegfallenden – Tugend im Zusammenhang mit Denken/Erkenntnis und Glück vgl. FW 12 (NK 383, 28–31) und FW 123 (NK 480, 1–6). Indem der hier zu kommentierende

Passus Sokrates und der gesamten griechischen Philosophie nach ihm zuschreibt, statt der „Selbstsucht“ (555, 25) „Gedankenlosigkeit und Dummheit“ zur Quelle des Unglücks zu erklären, gerät FW 328 zumindest indirekt in die Nähe zur zeitgenössischen philosophiehistorischen Auffassung von Sokrates als einem ‚selbstsüchtigen Philosophen‘, wie sie in Carl Theodor Nohles Werk *Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung* vertreten wird, wo von Sokrates’ „strenge[m] System des Egoismus“ die Rede ist, das „mit den sympathetischen Trieben nicht viel anzufangen weiss, da sie sich nicht auf bewusste Argumentation gründen“ (Nohle 1880, 134). Dagegen schreibt der spätere N.-Forscher (vgl. Ziegler 1900) Theobald Ziegler in seinem Buch *Die Ethik der Griechen und Römer* Sokrates „Selbstlosigkeit“ zu, indem er seinen Tod auf eine „Achtung“ vor dem „Gesetz des Staates“ (Ziegler 1881, 61) bezieht, die er freilich zugleich mit „Selbstliebe“ engführt: „Das ist die wahre, sittliche Selbstliebe des Tugendhaften, der für Freunde oder Vaterland alles hingiebt, ja selbst in den Tod geht, um dafür das sittlich Schöne sich zu gewinnen. So wird die wahrhaft sittliche Selbstliebe zur vollkommenen Selbstlosigkeit“ (ebd., 129). Auf Sokrates’ Tod kommt in anderer Hinsicht gegen Ende des Vierten Buchs FW 340 zu sprechen.

555, 30 *zum Glück bringt, – wir Denker sind als Denker*] M III 6, 152: „zum Glücke bringt – wir Denker sind“.

329.

Musse und Müssiggang.] Vgl. die etwas knapper und abweichend formulierte ‚Vorstufe‘ in M III 4, 166 f. sowie die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 64 und M III 6, 62. Mit dem Verhältnis von Muße und Arbeit stellt FW 329 ein Thema ins Zentrum, das bereits mehrfach in verschiedener Hinsicht gestreift wurde, vor allem im Ersten Buch (vgl. FW 6, FW 18, FW 42) und im Vierten Buch (FW 280, FW 301). Deutlicher als FW 301 stellt FW 329 den kontemplativen Zustand der Muße, die für Geist, Geschmack und Bildung steht, über die geistlose Aktivität des rastlos Arbeitenden, die in der Sprechgegenwart das dominante Existenzmodell amerikanisierter Europäer darstelle. Dies wird zwar wertend beschrieben bzw. wortreich beklagt, allerdings ohne eine Gegenstrategie für die Zukunft zu entwickeln; stattdessen richtet der Sprecher am Ende des Abschnitts lediglich den Blick zurück in die Vergangenheit der Antike, in der Muße als vornehm galt. Obwohl der Titel nicht direkt Arbeit, sondern Müssiggang in Beziehung zur Muße setzt, zielt der Müssiggang doch insofern auf Arbeit ab, als er offenkundig eine nach ihrer Maßgabe deformierte Schwundstufe von Muße bezeichnet.

Punktuell zu FW 329 vgl. Djurić 1985, 260, Mattenklott 1997, 236 f., Düsing 2006, 51, O’Sullivan 2012, 30, Stegmaier 2012b, 536, Ansell-Pearson 2014, 278, Seyferth 2014, 205 f., Wotling 2015, 125, Miner 2017, 57, Verkerk 2019, 3 u. 61, ausführlicher Krause 2021, 280–290.

556, 4–9 *Es ist eine indianerhafte, dem Indianer-Bluthe eigenthümliche Wildheit in der Art, wie die Amerikaner nach Gold trachten: und ihre athemlose Hast der Arbeit – das eigentliche Laster der neuen Welt – beginnt bereits durch Ansteckung das alte Europa wild zu machen und eine ganz wunderliche Geistlosigkeit darüber zu breiten.*] In M III 4, 166 fehlt der Vergleich mit ‚wilden Indianern‘ noch: „Die Art zu arbeiten und zu streben, wie sie den Amerikanern zu eigen ist und jetzt auch in Europa sich einnistet, bringt eine neue und seltsame Verdummung mit sich“. Vgl. dagegen schon M III 6, 64: „Es ist eine indianerhafte Wildheit in der Art, wie ein Amerikaner nach Gold trachtet: und seine athemlose Hast der Arbeit – das eigentliche Laster der neuen Welt – beginnt bereits ‘durch Ansteckung’ das alte Europa wild zu machen und eine ganz eigenthümliche neue ‘wunderliche’ Geistlosigkeit darüber zu breiten.“ Auf originelle Weise werden zu Beginn des vorliegenden Abschnitts stereotype Vorstellungen von der „Wildheit“ der nordamerikanischen Ureinwohner und dem Arbeitseifer der eingewanderten Amerikaner am Beispiel des *gold rush* analogisiert, um daraus wiederum eine ‚Verwilderung‘ Europas durch schädliche Einflüsse aus den USA abzuleiten.

Vivarelli 2008, 540 f. vermutet als Quelle für das „so lebendige[] Bild des amerikanischen Lebens“ (ebd., 540) im Eingangssatz einige Werke Mark Twains, die wiederholt das Gold- und Silberfieber im Nordamerika des 19. Jahrhunderts beschreiben. So heißt es etwa in der autobiographisch geprägten Erzählung *Im Silberland Nevada* (engl. *Roughing it*, 1872), die N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß: „Nach kurzer Zeit bekam ich das Silberfieber. Muthungsgesellschaften brachen jeden Tag nach den Bergen auf, entdeckten reiche silberführende Adern und Lager von Quarz und nahmen dieselben in Besitz. Offenbar war dies der Weg, sein Glück zu machen. Die große Grube ‚Gould und Curry‘ galt, als wir ankamen, drei oder vierhundert Dollars der Quadratfuß, aber in zwei Monaten war sie auf achthundert gestiegen. Die ‚Ophir-Grube‘ war das Jahr zuvor nur eine Kleinigkeit werth gewesen, und jetzt wurde hier der Fuß mit nahezu viertausend Dollars bezahlt. Keine Grube ließ sich nennen, die nicht in kurzer Zeit erstaunlich im Werthe gestiegen war. Jedermann sprach von diesen Wundern. Man mochte hingehen, wohin man wollte, vom Morgen bis tief in die Nacht hörte man nichts anderes. [...] Und so schlug das Gerede Tag ein Tag aus lauter an unsere Ohren, und die Aufregung um uns wurde heißer und heißer. / Es würde mehr oder weniger als menschliche Art gewesen sein, wenn ich nicht toll wie die Uebrigen geworden wäre. Karrenladungen von Silberbarren so groß

wie Bleiklumpen kamen jeden Tag aus den Bochwerken an, und dieser Anblick bestätigte das tolle Gerede um mich. Ich unterlag und wurde so verrückt wie die Verrücktesten.“ (Twain 1874, 279–281) N. schätzte Mark Twain sehr (vgl. den Brief an Paul Rée aus der zweiten Junihälfte 1877, KSB 5/KGB II 5, Nr. 627, S. 245 f., Z. 2–5; sowie NL 1880, 7[229], KSA 9, 365), empfahl seine Bücher weiter (vgl. den Brief an Franz Overbeck, 14. 11. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 904, S. 464, Z. 18–22; und die Postkarte an Overbeck, 11. 12. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 913, S. 470, Z. 7 f.) und besaß, neben der zitierten Ausgabe, weitere ausgewählte Werke in deutscher Übersetzung aus der Reihe *Amerikanische Humoristen*, darunter mit Charles Dudley Warner als Koautor: *Das vergoldete Zeitalter* (1876, englischsprachige Originalausgabe unter dem Titel *The Gilded Age* 1874).

In FW 329 soll der eingangs angespielte Goldrausch vor allem die generelle Arbeitswut der US-Amerikaner illustrieren. Vivarelli 2008, 534 verweist hierzu ferner auf Jacob Burckhardt, dessen Vorlesungsreihe zu *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* N. im Herbst 1870 besuchte, in der „Amerika als extremes Beispiel der modernen ‚Rastlosigkeit‘“ angeführt wird. Bei dem britischen Ökonomen und Verfassungstheoretiker Walter Bagehot konnte N. das Bild vom rastlos tätigen Amerikaner ebenfalls finden (vgl. Vivarelli 2008, 540). In der deutschen Übersetzung von Bagehots Werk *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of „Natural Selection“ and „Inheritance“ to Political Society*, die N. – unter dem Titel *Der Ursprung der Nationen* von 1874 – besaß und mit Lesespuren versah, heißt es: „In Amerika und Australien wächst /44/ jetzt eine neue Art des sogenannten Angelsächsischen heran. Ein besonderer Charaktertypus hatte sich aus den Schwierigkeiten des Coloniallebens, aus dem Kampf mit der Wildniss herausgebildet, und dieser Typus hat sich über die Masse verschiedener Charaktere verbreitet, weil ihn die Masse unbewusst nachgeahmt hat. Viele amerikanische Charakterzüge sind unbedingt nützlich und bilden sich heraus aus einem derartigen Leben. Die eifrige Rastlosigkeit, die straffe Spannung des Nervensystems sind bei unausgesetztem Kampf von Nutzen und werden noch erhöht durch denselben.“ (Bagehot 1874, 43 f.)

Auch wenn Bagehot die – von ihm als „nützlich“ erachtete – Betriebsamkeit der ‚amerikanischen Angelsachsen‘ aus den „Schwierigkeiten des Coloniallebens, aus dem Kampf mit der Wildniss“ herleitet, mutet nun aber erstaunlich an, dass in FW 329 darin ausgerechnet „eine indianerhafte, dem Indianer-Bluthe eigenthümliche Wildheit“ gesehen wird. Denn die Indianer galten in der ethnographischen Literatur, die N. zu Rate gezogen hat, eben aufgrund der ihnen zugeschriebenen „Wildheit“ als zu jeder geregelten Arbeit denkbar ungeeignet. So konnte N. in Friedrich von Hellwalds zweibändiger Schrift über *Die Erde und ihre Völker*, die er in seiner persönlichen Bibliothek hatte, im (wenig wohlwollenden) Kapitel über „Die Indianer“ lesen: „Und wahrhaftig

Raubthiere sind diese Indianer, man kann sie füglich nicht anders bezeichnen. So wenig es möglich ist, den Wolf derartig zu zähmen, daß die Blutgier nicht mehr in ihm erwacht, so wenig kann es gelingen, den Indianer zu civilisiren, ihm Geschmack für die geregelte Thätigkeit eines betriebsamen Staatsbürgers beizubringen, ihn überhaupt als Arbeiter oder Landbebauer dauernd an die Scholle zu fesseln.“ (Hellwald 1877–1878, 1, 118) Und in dem von N. ausweislich zahlreicher Lesespuren intensiv durchgearbeiteten *Handbuch der Moral* von Julius Baumann wird die indianische „Wildheit“ ebenfalls – obwohl deutlich positiver als bei Hellwald – als „Freiheit des Indianerthums“ beschrieben, dessen „Genuss des Herumstreifens in Urwäldern, bald ohne Nahrung, selten einmal mit Ueberfluss, allein oder mit Wenigen, [...] man in Europa meist nicht [hat] nachempfinden können“. Baumann fügt mit Blick auf diesen Freiheitsgenuss hinzu: „Freilich, dass er gross war, konnte man an den Franzosen in Canada sehen, deren männliche Jugend anfangs überwiegend in die Wälder lief, um wie die Indianer, selbst so gekleidet oder ungekleidet wie diese, zu leben.“ (Baumann 1879, 88; N.s. Unterstreichungen; der erste Teil überdies insgesamt mit Randstrich markiert.)

Die Frage ist, warum N. hier – entgegen seinen nachweislichen Lektüren – einen Zusammenhang zwischen der „Wildheit“ der „Indianer“ und dem Goldrausch bzw. allgemeiner: der atemlosen Arbeitshast der Amerikaner herstellt, anstatt darin naheliegenderweise einen Gegensatz zu sehen. Der Grund liegt offenbar in der zeitkritischen Stoßrichtung des Abschnitts 329, in dessen Fortgang der Sprecher deutlich Stellung gegen seine Gegenwart bezieht, in der es (zunehmend) keine geistvolle Muße mehr, sondern allenfalls noch dumpfen Müßiggang in kurzen Arbeitspausen gebe. Da die schier rastlose Tätigkeit der sich amerikanisierenden Europäer nach Ansicht der Sprecher-Instanz „Stil und Geist“ (557, 3) im „alte[n] Europa“ vernichtet, bedarf es anscheinend der ‚indianerhaften Wildheit‘ als Antithese zur höheren Kultur, um deren ‚Niedergang‘ zu verdeutlichen bzw. eine ‚Verwilderung‘ der Europäer durch den schädlichen Einfluss der ‚indianisierten‘ US-Amerikaner kritisch zu diagnostizieren. Damit greift N. auf spezifische, ethno-anthropologisch grundierte Weise die zeitgenössische Vorstellung einer „Amerikanisierung der europäischen Kultur“ auf (Vivarelli 2008, 533).

Freilich setzt der Text, indem er in der konstatierten Arbeitssucht der Amerikaner eine „dem Indianer-Bluthe eigenthümliche Wildheit“ zu erkennen vermeint, die ältere Europäisierung Amerikas voraus, wie sie sich im kolonialen Kontakt zwischen europäischen Einwanderern und indigenen Amerikanern in der Frühen Neuzeit vollzog. Das Arbeits-„Laster“, mit dem die US-Amerikaner angeblich die Europäer in der Sprechgegenwart ‚infizieren‘, scheint demnach auf einer vorangehenden „Ansteckung“ der europäischen Kolonisatoren durch

die „Wildheit“ der amerikanischen Indianer zu basieren (auch wenn diese selbst nach N.s Quellen nicht arbeitsfähig waren). Diese implizite Prämisse weicht signifikant von der zu Beginn von FW 99 dargelegten Ansicht ab, wonach „bei der Berührung von Cultur-Völkern und Barbaren [...] die niedrigere Cultur von der höheren zuerst deren Laster, Schwächen und Ausschweifungen annimmt“ (453, 12–15; vgl. ähnlich auch FW 147). Nach der Argumentation am Anfang von FW 329 gab es offenbar umgekehrt eine Übertragung der „Wildheit“ von den indianischen „Barbaren“ auf die ‚überlegenen‘ europäischen „Cultur-Völker[]“, die sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Amerika ausbreiteten und deren Nachfahren ‚heute‘ ihrerseits das dadurch entstandene „Laster der neuen Welt“ – diesmal als der (durch die „indianerhafte“ Verwilderung) kulturell unterlegene Part – nach Europa zurückbringen, das sich davon anstecken lässt, somit die späten kulturellen Kosten seiner einstigen kolonisatorischen Unternehmungen zu zahlen hat.

Das Verhältnis von US-amerikanischer und europäischer Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt von Arbeit und Muße erfährt schon in früheren N.-Texten Aufmerksamkeit und führt zur Klage über eine ‚Verwilderung‘ bzw. ‚Barbarisierung‘ des einstigen Kultur-Kontinents Europa. So heißt es in MA I 285 unter der Überschrift „Die moderne Unruhe“: „Nach dem Westen zu wird die moderne Bewegtheit immer grösser, so dass den Amerikanern die Bewohner Europa’s insgesamt sich als ruheliebende und geniessende Wesen darstellen, während diese doch selbst wie Bienen und Wespen durcheinander fliegen. Diese Bewegtheit wird so gross, dass die höhere Cultur ihre Früchte nicht mehr zeitigen kann; es ist, als ob die Jahreszeiten zu rasch auf einander folgten. Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Civilisation in eine neue Barbarei aus.“ (KSA 2, 232, 18–26) Auch wenn hier, anders als zu Beginn von FW 329, nicht ausdrücklich eine ‚Infektion‘ der Europäer durch die US-Amerikaner behauptet und auch keine Parallele zwischen diesen und den ‚wildem Ureinwohnern‘ Amerikas gezogen wird, ist das Denkmuster eines kulturellen Rückfalls in gleichsam vorzivilisatorische Zustände in dem früheren Text schon gut erkennbar. Auf die „wunderliche Geistlosigkeit“, die sich durch die moderne Arbeitshast über Europa bzw. den Westen ausbreite, scheint auch das folgende nachgelassene Notat hinzuweisen: „Eine neue Art Ver d u m m u n g – durch die Lust am Thun und Unternehmen.“ (NL 1881, 12[117], KSA 9, 597, 5 f.)

Im Fortgang von FW 329 wird die „wunderliche Geistlosigkeit“, die sich unter dem infektiösen Einfluss der amerikanischen Arbeitswut in Europa auszubreiten beginne, weiter ausbuchstabiert: als Verlust von „Bildung“ und „höhere[m] Geschmack“ (556, 15 f.). Mit noch härteren Worten geht später auch JGB 58 gegen „die moderne, lärmende, Zeit-auskaufende, auf sich stolze, dumm-stolze Arbeitsamkeit“ vor, die „Seele und Leib gemein macht“ (KSA 5, 76, 3–5).

556, 9–11 *Man schämt sich jetzt schon der Ruhe; das lange Nachsinnen macht beinahe Gewissensbisse*] M III 6, 64: „Man schämt sich 'sehr jetzt' der Ruhe: schon das lange Nachsinnen macht beinahe Gewissensbisse“. Zum langen Nachsinnen im Gegensatz zur hastigen Arbeit vgl. FW 6 (378, 17–20; dort allerdings mit ironischem Unterton). Gegen Ende des vorliegenden Abschnitts kommt der Sprecher noch ausführlicher auf Scham und Gewissen zurück und thematisiert den diesbezüglichen historischen Wandel von der Antike bis zur Moderne im Vergleich verschiedener Haltungen zu Arbeit und Muße (vgl. 557, 8–18).

556, 11–14 *Man denkt mit der Uhr in der Hand, wie man zu Mittag isst, das Auge auf das Börsenblatt gerichtet, – man lebt wie Einer, der fortwährend Etwas „versäumen könnte“. „Lieber irgend Etwas thun, als Nichts“*] Das hier beschriebene amerikanische Zeit-, Arbeits- und Geldregime, das auch in Europa zu herrschen beginne, erinnert merklich an Benjamin Franklins prominentes Diktum „time is money“, das er in seinem *Advice to a Young Tradesman* von 1748 formulierte (Franklin o. J. [1820], 2). Bereits Goethe, der seit 1828 Franklins Biographie las, hatte dieses Ideal rastloser Werkstätigkeit dem Gesellschaftsentwurf der deutschen Amerika-Auswanderer in seinem modernitätsdiagnostischen Altersroman *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden* (1829) zugrunde gelegt, zu dessen „Quintessenz“ folgende Programmpunkte gehören: „Der größte Respect wird allen eingeprägt für die Zeit als für die höchste Gabe Gottes und der Natur und die aufmerksamste Begleiterin des Daseyns. Die Uhren sind bei uns vervielfältigt und deuten sämmtlich mit Zeiger und Schlag die Viertelstunden an, und um solche Zeichen möglichst zu vervielfältigen geben die in unserm Lande errichteten Telegraphen, wenn sie sonst nicht beschädigt sind, den Lauf der Stunden bei Tag und bei Nacht an, und zwar durch eine sehr geistreiche Vorrichtung. / Unsre Sittenlehre, die also ganz praktisch ist, dringt nun hauptsächlich auf Besonnenheit, und diese wird durch Eintheilung der Zeit, durch Aufmerksamkeit auf jede Stunde höchlichst gefördert. Etwas muß gethan seyn in jedem Moment, und wie wollt' es geschehen, achtete man nicht auf das Werk wie auf die Stunde?“ (Goethe 1853–1858, 19, 118) Was in Goethes Roman, den N. besaß und mit mehreren Lesespuren versah (erwähnt wird er überdies in UB I DS 4, KSA 1, 181, 21), von den Mitgliedern des fiktiven Auswanderer-Bundes gänzlich affirmativ gemeint ist (vgl. Saße 2010, 220–223), erscheint in FW 329 jedoch in kritischer Beleuchtung als Gegenteil von Geist, Geschmack und Bildung, die stattdessen mit der nach amerikanischem Vorbild im modernen Europa verloren gehenden Muße assoziiert werden.

Krause 2021, 282 verweist auf Bagehots *Ursprung der Nationen* als mögliche Quelle für den zu kommentierenden Passus. Bei Bagehot 1874, 214 f. hat sich N. folgende Stelle durch ein Eselsohr markiert: „Die Menschenliebe stiftet ohne

Zweifel viel Gutes, aber daneben auch viel Uebles. Sie begünstigt so viele Laster und vermehrt so viele Leiden, sie lässt ganze Bevölkerungen entstehen, die nur für Elend und Laster bestimmt sind. Und das kommt einzig und allein daher, dass sich vortreffliche Menschen einbilden, /215/ viel thun zu können durch rasches Handeln; dass sie glauben, die Welt am meisten zu beglücken, wenn sie ihre eigenen gefühlvollen Empfindungen befriedigen; dass sie immer ‚etwas thun‘ wollen, sobald sich irgendein Uebel zeigt.“ Obwohl sich die (nicht eben außergewöhnliche) Formulierung „Etwas thun“ auch in N.s Text findet, ist der gedankliche Kontext doch ein anderer, und Bagehot setzt sogar ein umgekehrtes historisches Verhältnis von Betriebsamkeit und Muße voraus. Während ihm zufolge die „Uebergeschäftigkeit [...] aus Zeiten“ stammt, „in denen das Leben noch einfache Aufgaben stellte und rasches Handeln am besten zum Ziel führte“, seien nämlich „in der modernen Gesellschaft“ die Menschen insgesamt viel langsamer und bedächtiger geworden (ebd., 213). So trenne die Gegenwart von der Vergangenheit eine „lange Zeit ruhigen, beschaulichen Lebens“ auf allen möglichen Gebieten; selbst „der Krieg“ sei inzwischen „bedächtig geworden“; nur „die Menschenliebe ist hastig geblieben“, wie Bagehot 1874, 214 beklagt. Bei N. geht es hingegen nicht um zu hastige Menschenliebe inmitten einer ansonsten beschaulichen Moderne; vielmehr wird die Beschleunigung und Besinnungslosigkeit aller modernen Lebensverhältnisse unter dem Paradigma eines gewinnorientierten Arbeitsethos höchst kritisch diagnostiziert.

556, 13 *man lebt, wie Einer*] M III 6, 64: „man ist, wie einer“.

556, 15 f. *eine Schnur, um aller Bildung und allem höheren Geschmack den Gar aus zu machen*] M III 6, 64: „eine Schnur, ‚um‘ alle Bildung und höheren Geschmack zu erwürgen“. Dass Bildung und höherer Geschmack durch die Devise der permanenten Aktivität abgewürgt werden, ist eine These, die auf Reflexionen in N.s frühen Texten zurückweist (vgl. Krause 2021, 285–287). Die sich dabei ergebenden Bezüge sind nicht zuletzt insofern interessant, als sich die in FW 329 mit der Arbeitssucht assoziierte „indianerhafte [...] Wildheit“ (556, 4 f.), die im weiteren Textverlauf metaphorisch auf den amerikanisierten Europäer quasi als Arbeits-„Sklaven“ (557, 5 f.) bezogen wird, in spezifischer Weise in dem spiegelt, was frühere Überlegungen noch „Barbarei“ nennen (zur semantischen Verwandtschaft zwischen Wilden und Barbaren vgl. Kaufmann 2020a, 32–38). Eine nachgelassene Aufzeichnung von 1870 wiederum beklagt mit Blick auf einen ‚kommunistischen‘ Verfall der Bildung als Vorrecht einer gesellschaftlichen Elite, die neu eingeführte „allgemeinste Bildung“ sei nichts anderes als „Barbarei“, denn bei dieser ‚Volksbildung‘ stünden bloße Nützlichkeitsabwägungen im Vordergrund: „Die ‚zeitgemäße‘ Bildung geht hier in das

Extrem der ‚augenblickgemäßen‘ Bildung über: d. h. das rohe Erfassen des momentanen Nutzens. Man sehe nur erst in der Bildung etwas, was Nutzen bringt: so wird man bald das was Nutzen bringt mit der Bildung verwechseln. Die allgemeine Bildung geht in Haß gegen die wahre Bildung über“ (NL 1870/71/72, 8[57], KSA 7, 243, 9–14). Die am Nützlichkeitsdenken ausgerichtete „allgemeine Bildung“ erscheint damit, gemessen am alten humanistischen Bildungsideal der selbstzweckhaften, möglichst allseitigen Ausbildung der Persönlichkeit, als ‚falsch‘. Noch vier Jahre später schreibt N. in UB II HL 7 über das bildungsfeindliche ‚gegenwärtige‘ Zeitalter der Arbeit: „Aber es soll auch gar nicht, wie gesagt, das Zeitalter der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten sein, sondern das der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit. Das heisst eben doch nur: die Menschen sollen zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen; sie sollen in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten, bevor sie reif sind, ja damit sie gar nicht mehr reif werden – weil dies ein Luxus wäre, der ‚dem Arbeitsmarkte‘ eine Menge von Kraft entziehen würde“ (KSA 1, 299, 3–11).

Hinter den kultur- und modernitätskritischen Diagnosen über Barbarei, Bildung und Arbeit in N.s früher Schaffensphase, die in FW 329 nachklingen, ist unschwer eine Anlehnung an Schiller zu erkennen, der eben diese Zusammenhänge bereits in seiner 1795 publizierten Briefabhandlung *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* herstellte (vgl. hierzu Winkler 2018, 259 f. u. Winkler 2021). Auf sie spielte N. deutlich genug an, als er notierte, dass sich ungebildete „Barbaren“ durch einen „Mangel an aesthetischer Erziehung“ zu erkennen geben (NL 1872/73, 19[313], KSA 7, 515, 17 f.). Im „Sechsten Brief“ hatte Schiller der harmonischen Ganzheit des Menschen, die er in der griechischen Antike mustergültig realisiert sah, die verbildeten Akteure der modernen Arbeitswelt mit den vielzitierten Worten gegenübergestellt: „der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts“ (Schiller 1795–1797, 1, 28). Diese entfremdungstheoretische Modernekritik um 1800 antizipiert nicht nur bereits wesentliche Elemente des Bildungspessimismus beim frühen N., sondern steht darüber hinaus auch noch der Reflexion auf das Verhältnis von Arbeit, Muße und Bildung im vorliegenden Abschnitt nahe.

556, 15 *allem*] Im Korrekturbogen mit Randstrich markiert: „all dem“ (Cb, 237).

556, 16–19 *wie sichtlich alle Formen an dieser Hast der Arbeitenden zu Grunde gehen: so geht auch das Gefühl für die Form selber, das Ohr und Auge für die*

Melodie der Bewegungen zu Grunde.] M III 6, 64: „wie sichtlich alle Formen zu Grunde gehen: so geht auch das Gefühl für die Form, für die Melodie der Bewegungen, zu Grunde.“

556, 19–557, 2 *Der Beweis dafür liegt in der jetzt überall geforderten plumpen Deutlichkeit, in allen den Lagen, wo der Mensch einmal redlich mit Menschen sein will, im Verkehre mit Freunden, Frauen, Verwandten, Kindern, Lehrern, Schülern, Führern und Fürsten, – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonien, für die Verbindlichkeit mit Umwegen, für allen Esprit der Unterhaltung und überhaupt für alles Otium. Denn das Leben auf der Jagd nach Gewinn zwingt fortwährend dazu, seinen Geist bis zur Erschöpfung auszugeben, im beständigen Sich-Verstellen oder Ueberlisten oder Zuorkommen: die eigentliche Tugend ist jetzt, Etwas in weniger Zeit zu thun, als ein Anderer. Und so giebt es nur selten Stunden der erlaubten Redlichkeit: in diesen aber ist man müde und möchte sich nicht nur „gehen lassen“, sondern lang und breit und plump sich hinstrecken. Gemäss diesem Hange schreibt man jetzt seine Briefe*] Im Mittelteil des Abschnitts soll die These vom Formverlust im Zeitalter der Arbeit exemplarisch anhand des Schwunds kommunikativer Umgangsformen belegt werden. Was bereits in FW 6 in Bezug auf das Nachdenken bemängelt wurde (vgl. 378, 5–9), erfährt dergestalt eine Ausweitung auf die soziale Interaktion der Menschen. Der alten Tugend der Redlichkeit, die hier im Unterschied zur wissenschaftlichen Redlichkeit aus FW 107 (vgl. NK 464, 10–19) als Aufrichtigkeit im zwischenmenschlichen „Verkehre“ gemeint ist, steht der profitorientierte Zwang zur Unehrlichkeit im Geschäftsleben gegenüber, was schon Kant beklagte, als er feststellte: „Falschheit und Betrug haben die Stelle der alten Redlichkeit eingenommen“ (AA I, 196; zum Begriff der Redlichkeit bei Kant vgl. Mellin 1802, 50). Zwar ist die Redlichkeit laut FW 329 im Bereich des Privatlebens noch erlaubt, doch wirke sich die neue Tugend des schnellen, zeitsparenden Handelns auch auf die Privatsphäre aus: Insbesondere sei die Ehrlichkeit des persönlichen Austauschs aufgrund der dadurch erzeugten geistigen „Erschöpfung“, wie sich insbesondere am zeitgenössischen Briefstil zeige, ohne „allen Esprit“, d. h. nach Petri 1861, 296: ohne „Geist, Kopf, Verstand, Witz“. Zum *esprit*, der seit 1876 des Öfteren in N.s Werken, Briefen und nachgelassenen Aufzeichnungen vorkommt, vgl. NK FW 82.

Während der „Esprit“ dem „Otium“ (vgl. Petri 1861, 555: „Muße, Ruhe“) zugeordnet wird, das in der modernen Arbeitswelt nicht mehr zeitgemäß sei, so erscheint die ihr entsprechende Freizeitbeschäftigung hingegen als ‚plumpes‘ Faulenzen. So mag sich der Titel des Abschnitts erklären, der zwischen „Musse und Müssiggang“ differenziert, ohne dass doch diese Begriffe im Text selbst wörtlich aufgegriffen werden. Das geistlose Sichgehenlassen, von dem als Kehrseite der Arbeitssucht die Rede ist und das dem Otium entgegengesetzt

wird, ließe sich demnach als der im Titel genannte Müßiggang verstehen, was der tendenziell pejorativen Konnotation von Müßiggang im Unterschied zu Muße korrespondiert (dass Müßiggang „gewöhnlich in tadelndem sinne“ gebraucht wird, vermerkt etwa Grimm 1854–1971, 12 2779).

556, 19 *Beweis dafür*] M III 6, 64: „Beweis ist dafür“.

556, 21–24 *wo der Mensch einmal redlich mit Menschen sein will, im Verkehre mit Freunden, Frauen, Verwandten, Kindern, Lehrern, Schülern, Führern und Fürsten, – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonien*] M III 6, 64: „wo der Mensch jetzt 'einmal' redlich mit den Menschen verkehren will 'sein will', im Verkehre mit Freunden Frauen Verwandten Kindern, Lehrern 'Schülern', Führern, ~~Schülern~~ 'Fürsten', – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonie“.

556, 26 *Otium*] M III 6, 62: „otium“.

557, 1f. *plump sich hinstrecken. Gemäss*] M III 6, 62: „plump hinstrecken – gemäß“.

557, 3 „*Zeichen der Zeit*“] Die in zitierende Anführungszeichen gesetzten „Zeichen der Zeit“, als welche hier „Stil und Geist“ (557, 3) von Briefen gefasst werden, sind eine im 19. Jahrhundert geläufige alliterierende Formel. Zu ihrer Verwendung vgl. z. B. Josef Sigmund Ebersbergs *Ein und fünfzig Zeichen der Zeit* von 1851, in deren Vorrede es heißt: „Wir müssen [...] die Erscheinungen der Zeit [...] prüfen, aus den Zeichen unsrer Epoche ihren Geist [...] studieren“ (Ebersberg 1851, V). Die Sprechinstanz von FW 329 erblickt die ‚geistlosen‘ „Zeichen der Zeit“ in der angeblich form- und stillosen Art, in der die Zeitgenossen Briefe schreiben und die dadurch gerade auf die Oberherrschaft der Arbeit verweise.

557, 4 *werden*] M III 6, 62: „wird“.

557, 4–7 *Giebt es noch ein Vergnügen an Gesellschaft und an Künsten, so ist es ein Vergnügen, wie es müde-gearbeitete Slaven sich zurecht machen. Oh über diese Genügsamkeit der „Freude“ bei unsern Gebildeten und Ungebildeten!* In Bezug auf den von Schiller übernommenen zivilisationskritischen Begriff des (unästhetischen) Barbaren (vgl. NK 556, 15 f.), zu dessen Semantik seit der Antike das Merkmal der Unfreiheit gehört (vgl. Kaufmann/Winkler 2021 u. NK 557, 16–22), notierte N. bereits 1869/70: „Das Sklaventhum der Barbaren (d. h. von uns). / Arbeitstheilung ist Princip des Barbarenthums, Herrschaft des Mechanismus.“ (NL 1869/70, 3[44], KSA 7, 73, 1–3) Mit „Slaven“ werden im zu kommentierenden Passus ebenfalls die ‚barbarischen‘ ‚verwilderten‘ Menschen im Zeitalter der Arbeit verglichen: Amerikaner ebenso wie die von diesen

angesteckten Europäer, Gebildete und Ungebildete; gegen Ende des Abschnitts wird dann auch noch der antike „Slave“ (557, 20) thematisiert, der jedoch ein völlig anderes Selbstbild als der moderne ‚Sklave‘ gehabt habe. Diesem fehlt dem Sprecher zufolge überdies die Fähigkeit zum echten geselligen ästhetischen Genuss, der müßige Kontemplation voraussetze. Sein „Vergnügen an Gesellschaft und Künsten“ wird als ebenso „plump“ (557, 1) vorzustellen sein wie der Stil seiner Briefe. Der Passus erinnert an die ablehnende Haltung des sprechenden Künstler-Wir in FW Vorrede 4 gegenüber dem „Jahrmarkts-Bumbum [...], mit dem sich der ‚gebildete Mensch‘ und Grossstädter heute durch Kunst, Buch und Musik zu ‚geistigen Genüssen‘“ zu erheben sucht (351, 16–18). Vgl. auch den theater- und bildungskritischen Abschnitt FW 86. Dass in Hinsicht auf den anspruchslosen ästhetischen Geschmack für den Sprecher von FW 329 kein nennenswerter Unterschied zwischen gebildeten und ungebildeten modernen Arbeitssklaven besteht, macht seine klagende Exclamatio deutlich genug.

557, 4 noch] Nachträglich in M III 6, 62 eingefügt.

557, 9–13 *der Hang zur Freude nennt sich bereits „Bedürfniss der Erholung“ und fängt an, sich vor sich selber zu schämen. „Man ist es seiner Gesundheit schuldig“ – so redet man, wenn man auf einer Landpartie ertappt wird.]* Angedeutet ist damit letztlich ein Pflichtcharakter der körperlichen und geistigen Erholung zum Zweck einer Regeneration der Arbeitskraft; die ‚Muße‘ oder vielmehr: der plumpe Müßiggang steht selbst unter dem Gebot der Zeiteffizienz und wird pflichtschuldig abgeleistet. Eine solche Otiologie unter dem Vorzeichen des Arbeitsmarkts entwickelt bereits 1840 der N. bekannte Philosoph Heinrich Ritter (vgl. NPB 499 f.) in seinen *Principien der Ästhetik*: „Sprechen nicht auch unter den Völkern unserer gegenwärtigen Bildung noch die heiligsten Überzeugungen dafür, daß wir auch eine Zeit der Muße und Ruhe haben sollen, in welcher unsere Seele sich erheben könne über die Arbeit des alltäglichen Lebens und sich sammeln von der Zerstreung, in welche uns nothwendig die Beschäftigung mit unsern augenblicklich wechselnden physischen Bedürfnissen und der Markt des arbeitenden Lebens dahinreißen müssen? Auch dies Bedürfnis eine Erholung in der Muße zu suchen ist beständig gefühlt worden [...]. Denn durch einen geordneten Wechsel der Thätigkeiten, glauben wir, könne erreicht werden, daß niemand außer dem Schläfe und den Zeiten der Übermüdung irgend eine Zeit gänzlich verliere, und wir halten es für die Pflicht eines jeden einer solchen Einrichtung seines Lebens nachzutrachten ohne doch deswegen auf seine Muße zu verzichten.“ (Ritter 1840, 35) Unter dem Gesichtspunkt der Gesundheit trat kurz vor der Entstehung von FW der seinerzeit bekannte, sozialpolitisch engagierte Basler Arzt Adolf Hägler vor allem für den Sonntag als

gesetzlichen Ruhetag ein. In Publikationen wie *Der Sonntag vom Standpunkte der Gesundheitspflege und der Socialpolitik* (1878) oder *Der Sonntag als Grundlage von Gesundheit und Volkswohl* (1880) argumentierte er für die sonntägliche Freizeit, die der Bevölkerung dazu dienen sollte, neue Arbeitskräfte für die wöchentlichen Werktage zu sammeln. Von einem Schamgefühl angesichts des Freizeits- und Erholungsbedürfnisses, wie es N.s Text in hyperbolischer Psychologisierung heraufbeschwört, ist dabei freilich keine Rede; vielmehr erfährt es eine funktionale Unterordnung unter die Erfordernisse des täglichen Arbeitslebens.

557, 14–16 *dass man einem Hange zur vita contemplativa (das heisst zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden) nicht ohne Selbstverachtung und schlechtes Gewissen nachgäbe*] In M III 6, 62 korrigiert aus: „daß ein Hang zur vita contemplativa (und d. h. zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden) sich mit ein Selbstverachtung und schlechtem Gewissen nachgiebt“.

557, 14 f. *einem Hange zur vita contemplativa (das heisst zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden)*] Zum Begriff der *vita contemplativa* vgl. FW 280 und bes. NK 524, 30–32. Das hier wie dort erwähnte Spazierengehen unterscheidet sich von der schamhaft, mit schlechtem Gewissen absolvierten Landpartie zum erlaubten Zweck physischer Regeneration, die im vorangehenden Satz abschätzig erwähnt wurde. An dieser Stelle scheint kurz die ‚gute‘ Muße auf, die der Titel des Abschnitts dem ‚schlechten‘ Müßiggang gegenüberstellt. Dass „Gedanken“ beim Spaziergang allein oder mit Freunden entstehen, setzt offenkundig voraus, dass man nicht müdegearbeitet, aus bloßem Erholungsbedürfnis spazieren geht, sondern ohne jede Belastung durch Arbeit. Aber gerade diese Möglichkeit sieht der Sprecher, der selbst noch ein müßiges Leben der Kontemplation zu führen scheint, so dass er die moderne Arbeitswelt als ein unzeitgemäßer Außenstehender zu betrachten und negativ zu bewerten vermag, durch die in Europa wie in Amerika um sich greifende Arbeitswut und Profitgier in Gefahr. Vgl. – allerdings ohne ökonomischen Bezug – auch die „vis contemplativa“ (540, 13 f.) in FW 301.

557, 16–22 *Nun! Ehedem war es umgekehrt: die Arbeit hatte das schlechte Gewissen auf sich. Ein Mensch von guter Abkunft verbarg seine Arbeit, wenn die Noth ihn zum Arbeiten zwang. Der Slave arbeitete unter dem Druck des Gefühls, dass er etwas Verächtliches thue: – das „Thun“ selber war etwas Verächtliches.*] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus in M III 4, 167: „Ehemals hatte nämlich die Arbeit das schlechte Gewissen bei sich: unter Vornehmen verbarg man sie, wenn eine Noth dazu zwang. Der Sklave thut etwas, mit dem Bewußtsein, daß er etwas Verächtliches thut, im Thun selber“. Ähnlich wie in den thematisch verwandten Abschnitten FW 6 und FW 18 aus dem Ersten Buch wird der

rastlosen Gegenwart der modernen Arbeitswelt an der zu kommentierenden Stelle eine vornehmere Vergangenheit der Muße gegenübergestellt, die zunächst zwar historisch unbestimmt bleibt, am Ende des Abschnitts aber eindeutig auf die Antike bezogen wird (vgl. 557, 23). Man ist geneigt, insbesondere an Aristoteles zu denken, der nicht nur den theoretischen Zustand der Muße (σολή) als höchstes Glück begriff (vgl. *Nikomachische Ethik*, „Zehntes Buch“, Kap. 7 und 8; siehe hierzu NK 557, 22 f.), sondern auch nachdrücklich die Sklaverei rechtfertigte (vgl. *Politik* [in der Übersetzung, die sich in N.s Bibliothek erhalten hat: *Acht Bücher vom Staate*], „Erstes Buch“). Entsprechend bezeichnet der „Slave“ an der hier zu kommentierenden Stelle nicht mehr als Vergleichsfigur den modernen *Workaholic*, sondern buchstäblich den Sklaven der Antike, der sich – im Gegensatz zum gebildeten oder ungebildeten Arbeitssklaven der Gegenwart, wie sich ergänzen ließe – der Verächtlichkeit, Unvornehmheit seines Tuns bewusst gewesen sei.

Von solch einem verächtlichen Selbstbewusstsein des Sklaven ist bei Aristoteles indes nicht die Rede. Aristoteles geht vielmehr davon aus, dass der ‚natürliche Sklave‘, wie er ihn konzipiert, keine eigene Vernunft besitzt und insofern nicht so weit über den Tieren steht wie der ‚eigentliche Mensch‘. In der Übersetzung von J. Rieckher, die N. besaß, heißt es: „Denn von Natur Sklave ist Derjenige, welcher eines Andern Eigenthum sein kann (und darum eben ist er es auch), und der an der Vernunft nur soviel Antheil hat, um sie vernehmen zu können, ohne sie zu besitzen“ (Aristoteles 1833–1862, VI/4, 363). Allerdings findet sich die Unterscheidung zwischen Sklaven und Menschen „von guter Abkunft“ bereits bei Aristoteles, der dies auf die Hellenen-Barbaren-Antithese bezieht. So sei die Bezeichnung ‚Sklave von Natur‘ „nicht von den Hellenen [zu] gebrauchen, sondern nur von den Barbaren“, selbst wenn Hellenen durch Krieg oder Raub in Sklaverei gerieten; denn „sich selbst achten die Hellenen für edelgeboren, nicht allein in der Heimath, sondern überall, die Barbaren aber nur zu Hause, weil es ein unbedingt /366/ Edles und Freies gebe“ und „das Sklavische und das Freie, das Edelgeborne und das Unedle nur nach dem innern Werth und Unwerth“ zu unterscheiden sei (ebd., 365 f.).

Auf die Legitimation der Sklaverei als „Naturgesetz“ durch Aristoteles verweist auch Bagehot 1874, 82. Bagehot stellt dabei, was Aristoteles selbst nicht ausdrücklich tut, was aber mit Blick auf FW 329 besonders interessant erscheint, einen Bedingungszusammenhang zwischen Muße und Sklaverei in der Antike her, dem zufolge „Musse“ das grosse Bedürfniss der frühern Gesellschaften ist, und [...] nur durch das Halten von Sklaven den Menschen Ruhestunden gegönnt sind. [...] Verfeinerung ist nur da möglich, wo Ruhestunden möglich sind, und Sklaverei allein kann diese verschaffen. Sie schafft eine gewisse Klasse von Personen, geboren zur Arbeit, damit andere nicht zu arbeiten brauchen,

und die nicht denken dürfen, damit andere denken.“ (Bagehot 1874, 83) Vom schlechten Gewissen des antiken Sklaven, „dass er etwas Verächtliches“ tue, indem er arbeitet, ist aber auch bei Bagehot nichts zu lesen. Dasselbe gilt für Wilhelm Onckens *Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, die N. 1875 für seine private Bibliothek erworben und, wie Guarde-Paz 2013 zeigen konnte, für seine Basler Lehrtätigkeit benutzt hatte. Ähnlich wie Bagehot sieht Oncken einen Bezug zwischen Sklaverei und Muße. So erwarte man als Aristoteles-Leser, mit Blick auf die „sociale Angelegenheit [...] bei der Erörterung der Sklaverei die rechte Lösung zu vernehmen. Aber sie wird nicht gefunden und sie kann auch nicht gefunden werden, solange die Staatslehre das aristokratische Grundgesetz des hellenischen Lebens unterschreibt, dass die Arbeit schändet und der Freigeborene eine ‚Musse‘ haben müsse, die Millionen Menschen zu Gunsten einiger hundert Tausend zu einem thierähnlichen Dasein verdammt.“ (Oncken 1870–1875, 1, 190) Oncken schreibt hier zwar der altgriechischen Aristokratie die Vorstellung zu, dass Arbeit schändlich sei, aber nicht den Sklaven selbst.

Vgl. aus der Aristokraten-Perspektive auch JGB 58, wo vom „Müssiggang mit gutem Gewissen, von Alters her, von Geblüt“, zu lesen ist, „dem das Aristokraten-Gefühl nicht ganz fremd ist, dass Arbeit schändet“ (KSA 5, 76, 1–3; siehe hierzu NK 5/1, S. 364 f.).

557, 18 auf sich. Ein Mensch von guter] M III 6, 62: „bei auf sich. Ein Mensch von guter“.

557, 21 selber] Nachträglich in M III 6, 62 eingefügt.

557, 22 f. „Die Vornehmheit und die Ehre sind allein bei otium und bellum“: so klang die Stimme des antiken Vorurtheils!] In M III 6, 62 noch ohne Anführungszeichen und mit Punkt statt Ausrufezeichen. Auf den ersten Blick mag dieser Schlusssatz irritieren, indem er die Verbindung von „Vornehmheit“ und „Ehre“ mit Muße („otium“) und Krieg („bellum“) als *Vorurteil* der antiken Menschen charakterisiert. Denn versteht man das Nomen ‚Vorurteil‘ gemäß „der heute geläufigen allgemeinen bedeutung“ im Sinne „einer vorgefaszten, besonders einer irrigen meinung“ (Grimm 1854–1971, 26, 1856), wie auch N. den Ausdruck häufig gebraucht – vgl. etwa den (in FW 380 reflektierten) Untertitel von M: *Gedanken über die moralischen Vorurtheile* oder den Titel des Ersten Hauptstücks von JGB: „von den Vorurtheilen der Philosophen“ –, so scheint der Schlusssatz die im Vorangehenden doch klar erkennbare Parteinahme der Sprechinstanz für die vornehme Muße und gegen die Arbeitssucht sowie den ihr entsprechenden plumpen Müßiggang der Moderne zu konterkarieren. Allerdings wird ‚Vorurteil‘ im 18. und frühen 19. Jahrhundert noch prinzipiell neutral

bzw. zweideutig gebraucht, wie Eberhard 1795–1802, 4, 211 erläutert: „Ein Vorurtheil ist eine Meynung, die man ohne hinlängliche Gründe angenommen hat; aber darum ist es doch kein Irrthum. Denn nur ein falsches Vorurtheil ist ein Irrthum; es kann aber auch Vorurtheile geben, die wahr sind.“ Grimm 1854–1971, 26, 1859 merkt dazu an: „die prägnante anwendung des wortes verschlimmert sich vom 18. jh. mehr und mehr und wird im 19. jh. durchaus herrschend, so dasz immer die vorstellung einer irrigen meinung oder einer voreingenommenheit gegen etwas mit *vorurtheil* verbunden ist, wenn nicht durch entsprechende mittel der ältere neutrale sinn deutlich gemacht wird“. Als ein solches Verdeutlichungsmittel könnte im Fall von FW 329 immerhin der gesamte dem Schlusssatz vorangehende Gedankengang gelten. Demnach handelte es sich bei der Verflechtung von Vornehmheit und Muße um ein Vorurteil der Antike, das der Sprecher aus moderner Perspektive als wahr bestätigt. Als Beleg dafür, dass N.s Wortgebrauch zumal den älteren, neutralen Sinn des „Vorurtheils“ einschließen kann, mag jedenfalls ein Titellentwurf aus dem Jahr 1878 dienen: „**Über die Ursachen der Dichtkunst** / Vorurtheile über die Dichter. / Aphorismen.“ (NL 1878, 30[2], KSA 8, 522, 5–7)

Indem der Schlusssatz neben der vornehmen Muße auch noch den ehrenvollen Krieg der „Stimme des antiken Vorurtheils“ zuweist, wird ein Thema angesprochen, von dem im bisherigen Textverlauf noch gar nicht die Rede war (wohl aber in anderen FW-Abschnitten; vgl. NK 348, 13 f.). Unausgeführt bleibt dabei, in welchem Verhältnis „otium“ und „bellum“ zueinander stehen. Obwohl bei N. diese lateinischen Termini benutzt werden, ist hierfür erneut auf Aristoteles zu verweisen, der im Zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* Muße und Krieg ausdrücklich aufeinander bezieht, allerdings in ein Gegensatzverhältnis bringt und das Leben des Müßigen als das höchste Glück dem Leben des Kriegers überordnet: „Endlich aber hat man sich, scheint es, das Leben des Glückseligen als ein Leben der Muße zu denken: die Muße ist ja das Ziel der Geschäftigkeit, wie der Frieden das Ziel des Kriegführens. Die praktischen Tugenden nun äußern ihre Thätigkeit in den Geschäften des Staatslebens und des Krieges. Die Handlungen dieser Berufsarten aber sind mit der Muße unvereinbar, am allerunvereinbarsten die der kriegerischen Thätigkeit: Niemand begehrt ja den Krieg um des Krieges willen, die Kriegsrüstungen um der Rüstungen willen.“ (Aristoteles 1833–1862, VI/3, 310) Zwar seien in der Staats- und Kriegskunst die höchsten praktischen Tugenden anzutreffen, das höchste Glück bestehe jedoch allein in der theoretischen Tätigkeit der Muße, durch die der Mensch Anteil am Göttlichen habe: „Wenn nun unter allen tugendhaften Handlungen die im Beruf des Staatsmanns und in dem des Kriegers die größten und schönsten sind; wenn aber diese mit der Muße sich nicht vereinigen lassen, nach einem außer ihnen gelegenen Zwecke trachten und nicht um ihrer

selbst willen begehrenswerth sind; wenn dagegen die intellektuelle Thätigkeit der Vernunft durch den Ernst ihres Gegenstandes als die ausgezeichnetste erscheint und nach keinem außer ihr gelegenen Zwecke trachtet; wenn endlich diese ihre eigenthümliche Lust hat, durch welche ihre Thätigkeit gesteigert wird: – so kommen dieser Thätigkeit offenbar die Eigenschaften des Sichselbstgenügens, der Muße und Freiheit von Ermüdung (so weit dieß dem Menschen möglich ist) und Alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, zu. Und somit wäre dieß die voll-/311/kommene Glückseligkeit des Menschen, wenn sie noch die volle Länge eines Menschenlebens dauert: es darf ja an der Glückseligkeit Nichts unvollkommen sein. Ein solches Leben aber muß ein übermenschlich herrliches sein, denn Niemanden [sic] kann es zu Theil werden, sofern er Mensch ist, sondern sofern er etwas Göttliches in sich hat.“ (Ebd., 310 f.)

Möglicherweise beruht die Engführung von „otium und bellum“ bei N. auch auf einer Lektüeranregung durch Walter Bagehots *Ursprung der Nationen*, wo ein kausaler Zusammenhang zwischen der durch Sklavenhaltung ermöglichten Muße einerseits und den Leistungen auf dem Gebiet der Politik und Kriegsführung andererseits in der Antike behauptet wird: „sklavenhaltende Nationen, da sie mehr Zeit zum Denken verwenden können, sind scharfsichtiger in der Staatskunst und listiger in der Kriegskunst.“ (Bagehot 1874, 84) Die hypothetische Gegenrechnung zu „Vornehmheit und [...] Ehre [...] allein bei otium und bellum“ macht der Abschnitt FW 31 auf, der unter dem Titel „Handel und Adel“ eine künftige Gesellschaft in Erwägung zieht, in der zumindest die Arbeit der Kaufleute als vornehm gelten kann; „die Adeligen würden sich dann vielleicht ebenso gern mit dem Handel abgeben, wie bisher mit dem Kriege und der Politik“ (403, 10–12). Zöge man dieses Zukunftsszenario eines adligen Handelswesens ernstlich in Betracht, könnte man die am Schluss von FW 329 zitierte „Stimme des antiken Vorurtheils“, die Vornehmheit an Muße und Nicht-Arbeit bindet, also vielleicht doch für einen Irrtum halten.

Aus einer anderen Perspektive wiederum ließe sich die Kernthese des kommentierten Abschnitts, wonach in der amerikanisierten Moderne die vornehme Muße nahezu vollständig durch arbeitswütige Betriebsamkeit verdrängt werde, selbst als irriges Vorurteil des Sprechers bezeichnen. So wäre auf zeitgenössische ‚Gegendarstellungen‘ zu verweisen, die die traditionsreiche Verbindung von Vornehmheit und Muße auch und gerade für die Moderne in Anspruch nehmen. Noch zu N.s Lebzeiten veröffentlichte bezeichnenderweise der amerikanische Sozialökonom Thorstein Veblen sein bis heute vielbeachtetes Werk *Theory of the Leisure Class* (1899, deutscher Titel: *Theorie der feinen Leute*), das gerade die arbeitsferne Muße als ausgeprägtes und demonstrativ zur Schau getragenes Distinktionsmerkmal der gehobenen Gesellschaftsschicht in den USA der Jahrhundertwende analysierte.

330.

Beifall.] N V 7, 117 enthält folgende fragmentarische ‚Vorstufe‘: „selber Hände klatschen“. Als Quelle für FW 330 ließe sich Emerson 1858, 326 anführen, wo N. folgenden Satz unterstrichen hat: „Daher haben alle rechten Menschen an ihrem eignen Lobe genug.“ Dass N. in FW 330 „claims that the basic task is to find satisfaction with oneself“, wie Soll 2015, 162, Anm. 28 interpretiert, geht aus dem Text so freilich schon deshalb nicht hervor, weil er gar nicht normativ eine Aufgabe, sondern ‚nur‘ deskriptiv einen Sachverhalt formuliert. Dabei mag man sich durchaus fragen, wie viel auktoriale (Selbst-)Ironie die Beschreibung des sich selbst Beifall klatschenden Denkers möglicherweise enthält. Kritisch zum Selbst-Beifall vgl. im Dritten Buch FW 201. Bezeichnenderweise stehen beide (titellose) ‚Reinschriften‘ zusammen in M III 6, 204; wobei diejenige zu FW 330 noch erheblich von der Druckfassung abweicht und Korrekturen aufweist: „Ich bedarf des Beifalls und des Händeklatschens nicht, es sei denn ~~„vorausgesetzt“~~ „denn“, daß ich meines eignen Händeklatschens sicher bin: dies aber kann ich nicht entbehren. Giebt es Menschen, welche auch dessen und überhaupt jeder Gattung von Beifall entrathen könnten? ~~Dubito~~ „Ich zweifle“; und selbst für die Weisesten ist ~~laudis cupido~~, wie „und selbst von den Weisen sagt“ Tacitus sagte, der kein Verleumder der Weisen ist, — ~~ultima~~ cupido.“ (M III 6, 204) Lediglich aus dem ersten Satz – ebenfalls in der ersten Person Singular – besteht die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 136: „Ich bedarf des Beifalls und des Händeklatschens nicht, es sei denn, daß ich meines eignen Händeklatschens sicher bin – dies kann ich nicht entbehren.“

557, 25–27 *Der Denker bedarf des Beifalls und des Händeklatschens nicht, vorausgesetzt, dass er seines eigenen Händeklatschens sicher ist: diess aber kann er nicht entbehren.*] Mit dem „Denker“ scheint, wie zumal die zitierten Vorarbeiten zeigen, das in 557, 29 hervortretende „Ich“ auch und vielleicht sogar vor allem sich selbst im Sinn zu haben. Die Aussage könnte nicht zuletzt N.s eigene Resonanzlosigkeit als Autor sowie seine – damit verbundene – poetologische Maxime „mihi ipsi scribo“ (Brief an Paul Rée, 29.05.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 235, S. 199, Z. 19) reflektieren, die ja auch eine Unabhängigkeit vom Beifall des Publikums impliziert. Vgl. ebenfalls den ‚höheren Menschen‘ in FW Vorspiel 60, der „dem Lobe selbst enthoben“ lebt (367, 1).

557, 29–32 *selbst in Betreff der Weisesten sagt Tacitus, der kein Verleumder der Weisen ist, quando etiam sapientibus gloriae cupido novissima exiit – das heisst bei ihm: niemals.*] Bei Tacitus heißt es über den stoischen Philosophen und Politiker Gaius Helvidius Priscus, der um 75 n. Chr. unter Vespasian hinge-

richtet wurde: „erant quibus adpetentior famae videretur, quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur.“ (*Historiae* IV, 6, 1 = Tacitus 1855, 2, 137) In der Tacitus-Übersetzung von Carl Friedrich Bahrdt, die N. in seiner Privatbibliothek besaß, wird der in FW 330 zitierte Satzteil wie folgt übersetzt: „wie denn freylich auch bey dem [sic] Weisen die Begierde nach Ehre am letzten erlöschet“ (Tacitus 1781, 2, 1319) Noch weniger Text, nämlich nur die Wendung „novissima gloriae cupido“, wird in GM III 1, KSA 5, 339, 22 zitiert; vgl. NK 5/2 hierzu, wo vermutet wird, dass sich die Mitteilung des Satzes wohl keiner unmittelbaren Originallektüre des römischen Historikers verdanke, sondern dem Hinweis eines späteren Autors wie Schopenhauer, bei dem es heißt: „Unser Aller Sorgen, Kümmeren, Wurmen, Aergern, Aengstigen, Anstrengen u. s. w. betrifft, in vielleicht den meisten Fällen, eigentlich die fremde Meinung und ist eben so absurd, wie das jener armen Sünder. Nicht weniger entspringt unser Neid und Haß größtentheils aus besagter Wurzel. / Offenbar nun könnte zu unserm Glücke, als welches aller-/379/größtentheils auf Gemüthsruhe und Zufriedenheit beruht, kaum irgend etwas so viel beitragen, als die Einschränkung und Herabstimmung dieser Triebfeder auf ihr vernünftig zu rechtfertigen des Maaß, welches vielleicht $\frac{1}{50}$ des gegenwärtigen seyn wird, also das Herausziehn dieses immerfort peinigenden Stachels aus unserm Fleisch. Dies ist jedoch sehr schwer: denn wir haben es mit einer natürlichen und angeborenen Verkehrtheit zu thun. Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur sagt Tacitus (hist. IV, 6.). Um jene allgemeine Thorheit los zu werden, wäre das alleinige Mittel, sie deutlich als eine solche zu erkennen und zu diesem Zwecke sich klar zu machen, wie ganz falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu seyn pflegen, daher sie, an sich selbst, keiner Beachtung werth sind“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 378 f.).

Da bei Schopenhauer das einleitende „quando“ fehlt, das in FW 330 wie im Original steht, hält Andreas Urs Sommer in NK 5/2, S. 401 eine andere unmittelbare Inspirationsquelle für wahrscheinlicher, nämlich Leckys *Sittengeschichte Europas*: „Der Wunsch nach Ruhm, besonders nach Nachruhm – die ‚letzte Schwäche edler Geister‘ – nahm einen ausserordentlichen Vorrang unter den Triebfedern des römischen Heroismus ein“ (Lecky 1879, 1, 166). Die zugehörige Fußnote 3 vermerkt: „Tacitus hatte sich dieses Ausdrucks vor Milton bedient: ‚Quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur.‘ *Hist., IV., 6.*“ Auffällig ist noch, dass bei N. – sowohl in FW als auch später in GM – aus „cupido gloriae“, wie es im Original und in den möglichen Sekundärquellen heißt, „gloriae cupido“ wird.

Wichtiger ist aber, wie das Zitat an der vorliegenden Stelle eingesetzt wird: Auch hier scheint das „Ich“ von sich selbst zu sprechen, wenn es Tacitus so auslegt, dass dieser damit (mit dem „zuletzt“) eigentlich meine, selbst und

gerade der Weise lege die Ruhmsucht „niemals“ ab, insofern er zumindest seinen eigenen „Beifall“ braucht (557, 29). Die ‚Reinschrift‘ endet mit dem letzten Wort des lateinischen Zitats (vgl. M III 6, 204). Zum Ruhm vgl. schon FW Vorspiel 43.

331.

Lieber taub, als betäubt.] Eine ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 trägt den Titel „Taub, nicht betäubt.“ (N V 7, 62) Die Betäubung, gegenüber der ausweislich des Titels das Taubsein bevorzugt wird, erfährt auch im gedruckten Text keine wörtliche Nennung mehr. Sie bezieht sich nicht etwa auf narkotische Zustände, wie sie verschiedentlich in FW aufs Korn genommen werden, sondern wohl auf die am Ende des Abschnitts genannten lebensgefährlichen „Kopfschmerzen“ (558, 12), unter denen ein hellhöriger „Denker“ (558, 8) aufgrund der modernen „Marktschreierei“ (558, 7) leidet.

Als mögliche Quelle für FW 331 führt Brusotti 1997b, 414, Anm. 63 folgende kulturkritische Reflexion aus Mills Abhandlung *Die Civilisation* an: „Man hat in den letzten Jahren viel darüber geklagt, daß auf gewerblichem wie auf geistigem Gebiet Charlatanerie und vor Allem die Reclame mehr und mehr ihr Wesen treiben, aber Niemand scheint bemerkt zu haben, daß dies die natürlichen Früchte einer in's Ungeheure gesteigerten Concurrenz und eines Zustandes der Gesellschaft sind, bei dem jede Stimme, die nicht die allerschillsten Töne anzuschlagen weiß, in dem allgemeinen verworrenen Getöse verloren gehen muß? Erfolg auf einem so überfüllten Gebiete hängt nicht mehr von dem ab, was eine Person ist, sondern von dem, was sie zu sein scheint; die Eigenschaft der leichten Verkäuflichkeit wird anstatt aller andern, wesentlichen Eigenschaften das Ziel des Strebens, und Capital und Arbeit werden weniger dazu verwendet etwas zu thun als andern Leuten einzureden, daß man es gethan hat. Unsere Zeit hat dies Uebel seinen Höhepunct erreichen sehen; Marktschreierei hat es immer gegeben, aber einst war sie ein Beweis für den Mangel aller echten Eigenschaften und es gab ein Sprichwort, daß guter Wein keinen Busch brauche. Unserer Zeit erst war es vorbehalten zu sehen, wie auch der ehrliche Geschäftsmann, durch die harte Nothwendigkeit und die sichere Aussicht von seinem unehrlichen Concurrenten überholt zu werden, zur Marktschreierei gezwungen wurde.“ (Mill 1869–1886, 10, 20; N.s. Unterstreichungen; zusätzlich mehrere Randstriche von seiner Hand.)

Passend dazu stellt Wotling 2015, 125 das in FW 331 aus Denker-Perspektive beklagte marktschreierische „Streben[] nach Öffentlichkeit“ neben die in FW 329 monierte „Überbewertung“ der Erwerbs-Arbeit als „eine weitere nega-

tive Charakteristik der Moderne“, wobei er den Geschrei fordernden ‚Großmarkt‘ in FW 331 auf „genau die Schwierigkeit“ bezieht, „die Zarathustra begegnen wird, wenn er sich anschickt, zu den Menschen auf dem Marktplatz zu sprechen.“ (Ebd., 126) Vgl. die ausdrückliche Assoziation von „Markt“ und „Lärm“ in Za I Von den Fliegen des Marktes, KSA 4, 65, 8–10. Macauley 2018, 54 hört auch in Za III Das andere Tanzlied 2, KSA 4, 284, 12 („Lärm mordet Gedanken“) ein Echo auf FW 331. Vgl. die ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 180 f.; als Titel war dort zunächst einfach vorgesehen: „Taub.“

558, 2–4 *Ehemals wollte man sich einen Ruf machen: das genügt jetzt nicht mehr, da der Markt zu gross geworden ist, – es muss ein Geschrei sein.*] Diese Gegenüberstellung von Ruf und Geschrei spielt mit der Doppeldeutigkeit von ‚Ruf‘ als „urtheil [...] der engeren oder weiteren umgebung“, das, „als an der person oder dem gegenstand, auf welche sich der ruf bezieht, haftend, wie ein theil ihres wesens gedacht“ wird (Grimm 1854–1971, 14, 1395), sowie als „[l]auter, durch die stimme [...] hervorgerufener schall“ (ebd., 1393). Zum „feste[n] Ruf“ von „ehedem“ (536, 19) vgl. FW 296. Zur denkerischen Ablehnung „einer sehr lauten Stimme im Halse“ (509, 5 f.) siehe schon FW 216. In M III 6, 180 lautete der Eingangspassus vor der Korrektur: „So wie die großen und die kleinen Städte jetzt beschaffen sind, sind wir Denker übel daran – man muß es verstehen, seine Stille zwischen zwei Lärmen zu finden“; in modifizierter Form stellte N. diese gestrichene Formulierung dann an den Anfang des zweiten Textteils nach dem Gedankenstrich in 555, 8.

558, 8 f. *Das ist nun freilich ein böses Zeitalter für den Denker: er muss lernen, zwischen zwei Lärmen noch seine Stille zu finden*] Zur auffälligen Mehrzahl „Lärmen“ vgl. Grimm 1854–1971, 12, 205: „der plural des wortes ist in der neuern sprache ungewöhnlich, in der ältern findet er sich“ (vor allem in militärischer Bedeutung als Angriffssignal). Von der Zumutung der „zwei Lärmen“ spricht auch ein auf „Okt. 1881“ datiertes Nachlass-Notat: „Der Denker, der seine Stille gewöhnlich zwischen zwei Lärmen zu finden hat, wenn er sie überhaupt zu finden weiß!“ (NL 1881, 12[44], KSA 9, 584, 12 f.) Ganz ähnlich lautet eine andere Aufzeichnung, in der, wie des Öfteren bei N., der kritisierten Moderne eine idealisierte Antike gegenübergestellt wird: „So wie unsere großen und kleinen Städte jetzt sind, muß ein Denker es jetzt verstehen, seine Stelle zwischen zwei Lärmen zu finden – oder er wird sie nicht finden und aufhören, Denker zu sein. Das antike Rom hatte mehr Humanität für die Denker als unsere Welt! –“ (NL 1881, 14[12], KSA 9, 625, 26–226, 3; Handschrift in M III 5, 52.)

558, 10 f. *So lange er diess noch nicht*] M III 6, 180: „Bis er dies aber“.

332.

Die böse Stunde.] Titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 210. Der Ausdruck „böse Stunde“ ist biblischer Provenienz; vgl. Sirach 11, 28: „Eine böse Stunde macht, daß man aller Freude vergisset“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 967). Das „schadenfrohe[] Vögelchen“ (558, 17), das „jeden Philosophen“ (558, 14 f.) in der bösen Stunde seines Selbstzweifels verhöhnt, erinnert an den spöttischen „Vogel Specht“ aus den Gedichten „Vogel-Urtheil“ (IM, KSA 3, 342, 25) bzw. „Dichters Berufung“ (FW Anhang [2], 640 f., passim). Vgl. zu FW 332 u. a. Schoeck 1948, 101 u. Grau 1997, 131.

558, 14–16 *Es hat wohl für jeden Philosophen eine böse Stunde gegeben, wo er dachte: was liegt an mir, wenn man mir nicht auch meine schlechten Argumente glaubt!*] In einer ‚Vorstufe‘ äußert noch Zarathustra die Klage des Philosophen: „Was liegt an mir, sagte Z[arathustra] wenn man mir nicht auch meine schlechten Argumente glaubt!“ (M III 4, 154) Diese Aufzeichnung folgt unmittelbar auf einen Entwurf zu FW 125, in dem ebenfalls noch Zarathustra der Protagonist ist. Vgl. hierzu Montinari 1982, 90. Zu „schlechten Argumenten“, an die dennoch geglaubt werden soll, siehe auch schon MA II WS 302, KSA 2, 688, 17–23. Die „böse Stunde“, die es laut FW 332 „wohl für jeden Philosophen gegeben“ habe, erhält ein gesteigertes Pendant im nächsten Abschnitt FW 333: in „jene[r] gewaltige[n] plötzliche[n] Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden“ (559, 15 f.).

558, 18 *Was liegt an dir?*] Diverse Parallelstellen in M und im Nachlass bezeugen, wie auch Meyer 2019a, 177 bemerkt, die zentrale Stellung dieser rhetorischen Frage und der mit ihr verbundenen Motive und Darstellungsverfahren in N.s ‚mittlerer‘ Schaffensphase. In M 488, KSA 3, 288 f. evoziert der thematisierte Verzicht auf Zuneigung die der Formel entsprechende, topische Selbstaufgabe. In M 494, KSA 3, 291, 7 f. wird ein Moment heroisch-tollkühner Opferbereitschaft durch diesen Ausruf markiert. Auch die perspektivistisch begründete Abhängigkeit menschlicher Urteile von der jeweiligen Beschaffenheit des Urteilenden, wie sie M 539, KSA 3, 307 f. erläutert, berührt das angesprochene Motiv insofern, als der Spruch „Was liegt an mir!“ zur Aufhebung des Irrglaubens einer ‚objektiven Erkenntnis‘ beitragen könnte. Ende 1880 notiert N. entsprechend: „Was liegt an mir!“ ist der Ausdruck der wahren Leidenschaft, es ist der äußerste Grad, etwas außer sich zu sehen.“ (NL 1880, 7[45], KSA 9, 326, 13–15)

Pathetisch heißt es zudem in einer benachbarten Aufzeichnung: „Es ist mein Fleiß und mein Müßiggang, meine Überwindung und mein Nachhängen, meine Tapferkeit und mein Zittern, es ist mein Sonnenlicht und mein Blitz aus

dunklem Wolkenhimmel, es ist meine Seele und auch mein Geist, mein schweres ernstes granitenes Ich, das aber wieder zu sich sprechen kann ‚was liegt an mir!‘“ (NL 1880, 7[102], KSA 9, 338, 23–28) Ein anderes Notat enthält den Ausruf ebenfalls; hier fungiert er als Trostmittel: „Dieser Gang ist so gefährlich! [...] ‚Was liegt an mir!‘ dies ist die einzige tröstende Stimme, die ich hören will.“ (NL 1880, 7[126], KSA 9, 344, 5–9) In einem weiteren nachgelassenen Notat aus dieser Zeit erscheint der Satz zudem als Ausdruck der Bedingung einer ‚wissenschaftlichen Gesinnung‘, die als leidenschaftliches Interesse für die Dinge in der Welt verstanden wird: „Die Vorstellung, daß etwas Fürchterliches an uns gekettet ist, färbt alle Empfindungen um. Oder: ein verbannter Gott zu sein, oder Schulden früherer Zeiten abzubüßen. Alle diese schrecklichen Geheimnisse um uns – machten uns vor uns sehr interessant! aber ganz egoistisch! Man konnte und durfte nicht von sich wegsehen! Das leidenschaftliche Interesse für uns verlieren und die Leidenschaft außer uns wenden, gegen die Dinge (Wissenschaft) ist jetzt möglich. Was liegt an mir! Das hätte Pascal nicht sagen können.“ (NL 1880, 7[158], KSA 9, 349, 17–25) In diesem Zusammenhang repräsentiert der (Wahl-)Spruch die Ablehnung eines weltabgewandten, romantisch-innerlichen Egoismus, wie er sich gemäß dem folgenden Notat bei Rousseau, Wagner und Byron finde: „Lord Byron Rousseau Richard Wagner waren das einzige Objekt ihrer eigenen Aufmerksamkeit – ‚diese schlechte Gewohnheit ist der Aussatz der Civilisation‘ sagt Stendhal.“ (NL 1880, 7[151], KSA 9, 348, 4–6)

Am Ende eines Notats, das fast ein Jahr später als die oben genannten Aufzeichnungen entstand, beruft sich das sprechende Ich schließlich auf den Stoizismus als Quelle der dem Ausspruch zugrunde liegenden „Lebensklugheit“ : „Der Stoicism z. B. zeigte, daß der Mensch sich willkürlich eine härtere Haut und gleichsam eine Art Nesselsucht zu geben vermöge: von ihm lernte ich mitten in der Noth und im Sturm sagen: ‚was liegt daran?‘ ‚was liegt an mir?‘“ (NL 1881, 15[59], KSA 9, 655, 1 u. 7–11)

333.

Was heisst erkennen.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 100 f. FW 333 fügt sich in die Reihe der erkenntnis-/bewusstseinstheoretischen bzw. bewusstseinskritischen Texte in FW ein, die im Ersten Buch mit FW 11 beginnt und im 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch in FW 354 zum Abschluss kommt. Durch die zu Beginn und dann erneut am Ende von FW 333 erfolgende polemische Erwähnung Spinozas ist der Abschnitt überdies mit weiteren Texten aus dem Ersten und Fünften Buch ver-

klammert, die ebenfalls kritisch auf Spinoza rekurren: FW 37, FW 349 und FW 372. Zu N. und Spinoza vgl. Rotter 2019, zu FW 333 vgl. ebd., 3, 17, 20 u. 81; dass der Text aber nicht nur gegen Spinoza, sondern zumal gegen Kant argumentiere, gibt Hay 2017, 204 zu bedenken, wenngleich Kant namentlich nicht erwähnt wird. In FW 333 soll Spinoza als Beispiel dafür dienen, dass die Philosophen sich über „die Natur des Erkennens“ (559, 24) täuschen, wenn sie dieses mit „bewusste[m] Denken“ (559, 9) gleichsetzen. Die ‚Beweisführung‘ hierfür erweist sich indes als reichlich fadenscheinig. Ausgehend von der aus dem Zusammenhang gerissenen Äußerung Spinozas, er wolle (das menschliche Handeln) nicht verlachen, nicht beweinen, nicht beklagen und nicht verwünschen, sondern erkennen (vgl. NK 558, 20–28), behauptet die Sprechinstanz kurzerhand, das Erkennen sei gerade nur das bewusste, beruhigte „Resultat“ aus den „sich widerstrebenden Trieben des Verlassen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens“ (558, 24–26). Daraus wird dann nicht bloß gefolgert, „dass der allergrößte unseres geistigen Wirkens“ (559, 11 f.) als der Kampf jener drei Triebe unbewusst abläuft, sondern auch, dass das bewusste Denken die schwächste Form des Denkens sei, vor allem aber das bewusste Denken der Philosophen, weshalb sie das Wesen der Erkenntnis auch so leicht verkennen.

In seiner *Vorlesung über Nietzsche* (1971) führt Foucault FW 333 an, um zu belegen, dass für N. die Erkenntnis „das Ergebnis einer komplexen Operation“ sei, die „eine gewisse Ähnlichkeit mit Bosheit“ aufweist (Foucault 2012, 261). Laut Wurzer 1975, 72–74 nimmt N.s Text mit seiner Abwertung des bewussten Denkens „ein wesentliches Element der Freudschen Erkenntnistheorie“ (ebd., 73) vorweg; vgl. ähnlich noch Gödde 2016, 341, der den Primat der Triebe mit der späteren Nachlass-Formel vom „Leitfaden des Leibes“ assoziiert (vgl. zuerst NL 1884, 26[374], KSA 11, 249, 24). Campioni 2009, 47 rückt FW 333 gar in „Gegensatz zu einer philosophischen Tradition, welche Sinne und Fleisch um der *Reinheit* willen unterdrückt“. Mit Blick auf die argumentative Funktion des Verhältnisses der „Triebe“, die dem Bewusstsein laut FW 333 zugrunde liegen, bemerkt Nicodemo 2012, 231 zwar, dass „Nietzsche sich in diesem Aphorismus unklar und unbestimmt ausdrückt“, hält den Text aber „trotzdem“ für eine Erläuterung des komplexen Bewusstseinsprozesses, wie er auch im Dritten Buch in FW 111 „zum Ausdruck“ kam (hierzu NK 558, 20–28). Ebenfalls hinsichtlich der fundierenden Triebe korreliert Wotling 2015, 124 den Bewusstseinskritischen Abschnitt FW 333 mit dem übernächsten, moralkritischen Abschnitt FW 335 (vgl. 561, 14 f.). Ähnlich Ure 2019, 178, der die von ihm aus FW 333 extrahierte These, „that consciousness is merely the tip of the iceberg beneath which operates a much greater mass of unconscious drives“, eng mit der Unmöglichkeitbehauptung moralischer Selbsterkenntnis in FW 335 verflochten sieht.

558, 20–28 *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* sagt Spinoza, so schlicht und erhaben, wie es seine Art ist. Indessen: was ist diess intelligere im letzten Grunde Anderes, als die Form, in der uns eben jene Drei auf Einmal fühlbar werden? Ein Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens? Bevor ein Erkennen möglich ist, muss jeder dieser Triebe erst seine einseitige Ansicht über das Ding oder Vorkommniß vorgebracht haben] M III 1, 7 f. enthält folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Eingangspassus: „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! – Zuletzt ist aber intelligere nichts als die letzte Verfeinerung von jenen Drei – ein Resultat der Anpassung der verschieden[en] sich widerstrebenden Triebe – sie alle müssen zu Erkenntnißorganen gemacht werden, jeder muß seine einseitige Ansicht der Dinge vorbringen. Jedem muß einmal der Intellekt ganz zu Gebote gestanden haben! Ego contra Spinozam.“ Das Spinoza-Zitat stammt aus dem *Tractatus politicus* (I, 4, 10, 2). Es handelt sich um den Ausschnitt einer Formulierung, die im Ganzen lautet: „et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere“ (Spinoza 1844, 52) – „und um das zu dieser Wissenschaft Gehörige mit eben so unbefangenen Geiste zu untersuchen, wie wir mathematische Gegenstände zu untersuchen pflegen, war ich sorgfältig bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beweinen und auch nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen“ (Spinoza 1871, 423).

KSA 14, 270 verweist für das Spinoza-Zitat fälschlicherweise auf die „Praefatio“ zum dritten Teil der *Ethica*. Vgl. dagegen Wurzer 1975, 73, der zwar schon die richtige Stelle nennt, aber irrtümlich Kuno Fischer als Quelle ausschließen zu können meint. Tatsächlich kannte N. wie die meisten Spinoza-Zitate (vgl. hierzu Sommer 2012b) auch dieses höchstwahrscheinlich durch die Spinoza-Darstellung in Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*. Am Ende von Kapitel 12, Abschnitt 5 „Die Teleologie als ‚asylum ignorantiae‘“, zu dem N. ein Exzerpt anfertigte (vgl. NL 1881, 11[194], KSA 9, 519, 11; Handschrift direkt über dem zitierten Notat in M III 1, 7 f.), heißt es dort: „Die Erklärungsweise nach /237/ Zwecken muß sich zuletzt allemal auf den Willen Gottes berufen, der die Dinge so gefügt habe, daß diese oder jene Begebenheit statfinde. Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen undurchdringlich. Und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das ‚asylum ignorantiae‘. / Diese ganze Denkweise wollen wir jetzt nicht beurtheilen oder abschätzen, sondern bloß erklären. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinoza’s genau so, wie sich Spinoza selbst zu den Dingen verhält: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!“ (Fischer 1865, 2, 236 f.) Zu Spinoza in FW vgl. auch NK 347, 17–20, NK 406, 10 f., NK 455, 16 f., NK 624, 10–12 u. NK 624, 18–21.

Nicodemo 2012, 231 verweist auf die These über die Entstehung des bewussten Denkens am Ende von FW 111 im Dritten Buch als Parallelstelle bzw. meint, FW 333 erläutere, „[i]nwiefern dieser durchaus komplexe Prozess zustande kommt“, den der frühere Abschnitt wie folgt beschreibt: „Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirne entspricht einem Prozesse und Kampfe von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind; wir erfahren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schnell und so versteckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab.“ (472, 13–18) FW 111 enthält jedoch keinerlei Hinweis darauf, dass man hinter den dort genannten „Trieben“ (bei denen man doch viel eher an die kurz zuvor genannten Hänge zum Gleichsetzen, Bejahen, Zustimmung usw. denkt) ausgerechnet die „Triebe[] des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens“ auszumachen hätte. Letztere erscheinen offenbar so spezifisch bzw. willkürlich (aus dem Spinoza-Zitat) aufgegriffen, dass manche Interpreten von FW 333 sie sogar gänzlich übergehen und stattdessen einfach – wie die Sprechinstanz in FW 111 – allgemein von „Trieben“ sprechen. Vgl. etwa Gemes/Le Patourel 2015, 623 f. („The struggle between the drives“) und Gödde 2016, 241 („Die Triebe arbeiten sozusagen hinter dem Bewusstsein“).

558, 30–559, 24 *eine Art Gerechtigkeit und Vertrag: denn, vermöge der Gerechtigkeit und des Vertrags können alle diese Triebe sich im Dasein behaupten und mit einander Recht behalten. [...]: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden.* [Noch in der ‚Reinschrift‘ steht anstelle dieses ausführlichen Passus knapp: „eine Gerechtigkeit: in summa eben jenes intelligere! Warum ließ er den Gegensatz des *detestari* fort? Das *amare*?“ (M III 6, 100) Brusotti 1997b, 454, Anm. 138 bezieht dies auf die in FW 276 verwendete Formel „*Amor fati*“ (521, 22).

559, 9–12 *Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft* [Diese These weist einerseits zurück auf die im Ersten Buch von FW 11 geübte Kritik am traditionellen Konzept des Bewusstseins (vgl. NK 382, 33–383, 3), gegen das dort ein ‚instinktives Wissen‘ in Stellung gebracht wird (siehe NK 383, 9–16). Andererseits weist sie voraus auf FW 354 aus dem Fünften Buch, wo ebenfalls von einem unbewussten Denken die Rede ist, „so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag“ (590, 25 f.; vgl. NK 590, 17–27). Solch ein älterer Philosoph ist denn auch der in FW 333 genannte Spinoza.

Dass „jetzt erst [...] die Wahrheit“ aufdämmert, wonach ein Großteil des Denkens unbewusst abläuft, lässt sich nicht nur auf die Sprechinstanz des vorliegenden Abschnitts selbst beziehen, sondern durchaus auch schon auf frühe-

re Ansätze, die im Zuge des aufkommenden Materialismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden. Vgl. beispielsweise die ‚atomistische‘ Bewusstseinstheorie von Maximilian Drossbach, der es in der Einleitung zu seinem 1860 erschienenen Buch *Die Genesis des Bewusstseins* als „sichere Thatsache“ hinstellt, „daß das bewußte Wesen nicht immer bewußt, daß es sogar größtentheils und in den meisten Beziehungen seines Lebens ebenso unbewußt ist wie die andern [...], daß es Dinge gibt, welche aus dem Unbewußtsein in das Bewußtsein erwachen und umgekehrt aus dem bewußten Zustand in den unbewußten zurücksinken [...], daß ein und dasselbe Wesen bald bewußt, bald unbewußt ist, daß es keine Schranke gibt, welche das bewußte Leben von dem unbewußten absperrt, daß das unbewußte bewußt wird und das bewußte unbewußt, daß ein allmählicher Uebergang vom unbewußten Zustand in den bewußten in mannichfaltigen Abstufungen stattfindet“ (Drossbach 1860, XXXIV). Drossbach entkoppelt ebd. ausdrücklich auch „die Kraft des Wissens“ vom Bewusstsein.

334.

Man muss lieben lernen.] Dasselbe postuliert bereits der Abschnitt MA I 601 („Lieben lernen“), dessen Eingangsformulierung identisch mit dem Titel von FW 334 ist: „Man muss lieben lernen“ (KSA 2, 342, 25). Allerdings fehlt hier noch die im vorliegenden Text zentrale Übertragung von der erst durch Gewöhnung schätzen zu lernenden Musik auf die Liebe zu „alle[n] Dingen“ (560, 7), auch zu „sich selber“ (560, 12). Interpretationsansätze zu FW 334 bieten u. a. Donnellan 1976, 673, Anm. 218, Higgins 2000, 148, Gerhardt 2006, 145, Babich 2006a, 103f. u. Babich 2008, 502, Benson 2008, 180, Nielsen 2016, 249, Miner 2017, 263, Constâncio 2019, 205 und Ure 2019, 172f. Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Text findet sich in M III 4, 200 f., die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit Varianten in M III 6, 196.

Im Korrekturbogen hat N. unter FW 334 bemerkenswerterweise (zur Hälfte mit Bleistift, zur anderen Hälfte mit Tinte) eine Vorfassung des Schlusssatzes der Druckfassung von FW 341 notiert, was die Vermutung nahelegt, dass er diesen Satz zunächst noch in FW 334 (vgl. das Einfügungszeichen am Ende des Textes in Cb, 242) integrieren wollte: „Wie müßtest du dem Leben und dir selber gut geworden sein, um nach Nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten Bestätigung u. Besiegelung!“ (Cb, 241) Thematisch würde dieser Satz denn auch durchaus zum Motiv der zu erlernenden Liebe (zu den Dingen und sich selbst) in FW 334 passen. Vgl. NK 570, 28–31.

559, 26–560, 1 *So geht es uns in der Musik: erst muss man eine Figur und Weise überhaupt hören lernen, heraushören, unterscheiden, als ein Leben für sich isolieren und abgrenzen; dann braucht es Mühe und guten Willen, sie zu ertragen, trotz ihrer Fremdheit, Geduld gegen ihren Blick und Ausdruck, Mildherzigkeit gegen das Wunderliche an ihr zu üben: – endlich kommt ein Augenblick, wo wir ihrer gewohnt sind*] N V 7, 153 enthält eine fragmentarische ‚Vorstufe‘ hierzu: „Erst muß man die Figur hören dann ertragen lernen, dann“. Vgl. Goethes Charakterisierung der Musik als ‚Gewohnheitskunst‘ in den *Maximen und Reflexionen*: „Musik im besten Sinne bedarf weniger der Neuheit, ja vielmehr je älter sie ist, je gewohnter man sie ist, desto mehr wirkt sie.“ (Goethe 1853–1858, 3, 146) Im Brief an Schiller vom 5. Juni 1799 berichtet Goethe dementsprechend von seiner generellen Erfahrung, dass „man mit einer Kunst in Verhältniß, Uebung und Gewohnheit bleiben muß, wenn man ihre Productionen einigermaßen genießen und etwa gar beurtheilen will. Ich habe schon öfters bemerkt daß ich, nach einer langen Pause, mich erst wieder /197/ an Musik und bildende Kunst gewöhnen muß, um ihnen im Augenblick was abgewinnen zu können.“ (Goethe/Schiller 1870, 2, 196 f.) Vgl. auch FW 104 im Zweiten Buch, wo besonders hinsichtlich der deutschen (Sprach-)Musik zu bedenken gegeben wird, dass „die Gewohnheit an bestimmte Klänge [...] tief in den Charakter“ greift (462, 16 f.).

559, 31 f. *gegen das Wunderliche an ihr zu üben*] M III 6, 196: „gegen ihre Wunderlichkeit üben“.

559, 32 *zu*] Nachträglich in Cb, 241 eingefügt.

560, 2 f. *wirkt sie ihren Zwang und Zauber fort*] M III 6, 196: „übt sie ihren Zwang fort“.

560, 2 *wirkt*] In Cb, 241 korrigiert aus: „übt“.

560, 3 *und Zauber*] Nachträglich in Cb, 242 eingefügt.

560, 6–14 *so haben wir alle Dinge, die wir jetzt lieben, lieben gelernt. [...] Auch wer sich selber liebt, wird es auf diesem Wege gelernt haben: es giebt keinen anderen Weg. Auch die Liebe muss man lernen.*] Hier klingt der ‚Neujahrswunsch‘ im Eingangsabschnitt des Vierten Buchs FW 276 nach, wo sich das sprechende Ich das Erlernen der Liebe zum Schicksal vornimmt: „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!“ (521, 20–23) Die beiden Schlusssätze von FW 334 fehlen noch in M III 6, 196.

560, 10 f. *indem das Fremde langsam seinen Schleier abwirft und sich als neue unsägliche Schönheit darstellt*] Zur ästhetischen Schleiermetaphorik, die 1887

in FW Vorrede 4 ein besonderes Gewicht erhält, vgl. NK 352, 9–11. Indes erscheint die Schönheit dort nicht als Resultat der *Entschleierung*, sondern gerade der *Verschleierung*.

335.

Hoch die Physik!] Es handelt sich um den umfangreichsten Abschnitt des Vierten Buchs, dicht gefolgt von FW 338. Der – eigentümliche und nicht ganz widerspruchsfreie (vgl. NK 563, 13–16) – Lobpreis der „Physik“, der am Ende von FW 335 erfolgt (ab 563, 17; der vorletzte Satz in 564, 3 wiederholt wörtlich den Titel), bildet den Gegenentwurf zu der im Mittelteil des Textes (ab 562, 11) formulierten Kritik an jener Metaphysik, die das im ersten Teil vom Sprecher hinterfragte „Wesen einer moralischen Handlung“ (560, 23 f.) angeblich begründen soll und insbesondere durch Immanuel Kant repräsentiert wird.

Ausgehend vom Problem der menschlichen Selbstbeobachtung und Selbstkenntnis zumal in *ethicis* adressiert der Sprecher zunächst ein Du, um es zunächst mit einer „fast von Jedermann“ (560, 24) vertretenen Position zu konfrontieren (vgl. 560, 26 f.: „Man scheint dir sagen zu wollen“). Nach dieser Allerweltsmeinung bestehe eine moralische Handlung darin, dass man etwas als „recht“ (560, 30) Beurteiltes auch als notwendig erachtet und schließlich tut. Aus dem so denkenden „Man“ wird im Folgenden seinerseits ein Du, das die Sprechinstanz ironisch als „mein Freund“ (561, 2 u. 562, 11 f.) apostrophiert und das dialogartig auch einen eigenen Redebeitrag erhält, in dem es sich auf die Rückfrage, woher es denn wisse, was „recht“ ist, auf die vermeintlich unfehlbare Stimme seines „Gewissen[s]“ beruft (561, 7). Aber auch dieses Gewissen hinterfragt das sprechende Ich, indem es auf seine vielschichtige genealogische „Vorgeschichte“ (561, 14) verweist, auf die Ursachen der moralischen Urteile, die in Erziehung, persönlichen Vorteilen oder auch persönlicher Schwäche liegen könnten. Während dem angesprochenen „Freund“ zwar offensichtlich schon christliche Begriffe wie „Sünde“, „Seelenheil“, „Erlösung“ verleidet sind“ (562, 10), scheint er doch noch ein Anhänger Kants zu sein – anders als das Sprecher-Ich, das das vorweggenommene Gegenargument des „kategorischen Imperativ[s]“ (562, 11) ebenfalls abweist, da dieser selbst eine Rückverirrung in christliche Vorstellungen und letztlich sogar nur ein verkappter Ausdruck von „Selbstsucht“ (562, 24 f.) sei, die das eigene „Urtheil als Allgemeingesetz“ (562, 27) ausbebe. Dagegen behauptet der Sprecher, der sich gegen Ende des Textes zum „wir“ und sein Gegenüber zu „Freunde[n]“ vervielfältigt (563, 20 f.), die absolute Individualität, Inkommensurabilität und Intransparenz jeder Handlung, um von hier aus schließlich zu seiner Hoch-

schätzung der Physik zu gelangen, die er auf eigenwillige Weise mit der Neuschöpfung eigener Ideale verknüpft.

Vgl. zu dieser Verknüpfung Stellino 2015, 566, der zu bedenken gibt, dass das emphatische Bekenntnis zur Physik „could seem to be completely out of place in a section dedicated to the origin of moral judgments“. Die Frage nach der Beziehung zwischen Selbst- und Wert/Ideal-Schöpfung auf der einen sowie Physik auf der anderen Seite sucht Stellino ebd. auf dem Umweg über das später entstandene Notat NL 1883/84, 24[18], KSA 10, 656, 27 u. 657, 2–4 zu beantworten, in dem die „Physik“ im postmoralischen Zeitalter als „eine Art praktischen Nachdenkens über **unsere Existenzbedingungen** als Erkennende“ charakterisiert wird. Zum Aspekt der Selbstschöpfung in FW 335 vgl. auch Gemes/Le Patourel 2015, 609, die den Abschnitt als „iconic“ einstufen. Als eine „genealogische Kritik an den herrschenden Werten“ liest ihn Heinrich 2018, 66 (vgl. auch ebd., 228). Zur Interpretation des vielbeachteten Textes siehe ebenfalls Schacht 1983, 413 u. 466, Cameron 2002, 179 f., Ansell-Pearson 2008, 780, Branco 2010, 71, Viesenteiner 2010, 343 f., Franco 2011, 149–151, Piazzesi 2011, 159 f., Brusotti 2012, 98, O’Sullivan 2012, 31–33, Siemens 2015a, 50 f., Wotling 2015, 123–125, Constâncio/Bailey 2017, 2–4, Bailey 2018, 146 f., Meyer 2019a, 227 f., Ure 2019, 177–183 und Verkerk 2019, 53 f. u. 91.

Im Korrekturbogen (vgl. Cb, 242 f.) war als Nummer 335 zunächst ein anderer, zusätzlicher Abschnitt vorgesehen (= NL 1881/82, 16[23], KSA 9, 664, 10–655, 5), den N. aber ersatzlos gestrichen hat, so dass sich die Nummerierung wieder verschoben hat und aus FW 336–343 schließlich FW 335–342 wurden.

560, 18 f. „Jeder ist sich selber der Fernste“ – das wissen alle Nierenprüfer] Die in Anführungszeichen stehende Sentenz ist kein wörtliches Zitat, sondern die parodierende Umkehrung der bereits im 19. Jahrhundert sprichwörtlichen Redensart „Jeder ist sich selbst der Nächste.“ Vgl. hierzu Düringsfeld 1866, 41–46. Dieser Phraseologismus weist einerseits zurück auf einen Ausspruch aus Publius Terentius Afer: *Andria* IV 1, 12: „Proximus sum egomet mihi“ („Der Nächste bin ich mir selbst“; keine Terenz-Ausgabe in NPB), antwortet andererseits ironisch auf das biblische Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (3. Mose 19, 18 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 126). Während das Sprichwort „Jeder ist sich selbst der Nächste“ auf die egoistische Selbstliebe abzielt, meint die Kontrafaktur bei N. hingegen die erkenntnishafte Ferne des Menschen zu sich selbst. Vgl. auch GM Vorrede 1, KSA 5, 248, 1f. Zum Kompositum „Nierenprüfer“ vgl. NK 545, 22 f. Zumindest ‚weiß‘ der in der vorliegenden Stelle so genannte Menschenkenner um die weitgehende Unfähigkeit des Menschen zur Selbsterkenntnis. Vgl. auch FW Vorspiel 25, wo die Ferne des Menschenkenners zu sich selbst auf paradoxe Weise durch die allzu große Nähe zu sich selbst begründet wird: „Ich kenne mancher Menschen Sinn /

Und weiss nicht, wer ich selber bin! / Mein Auge ist mir viel zu nah –“ (358, 13–15).

560, 20 f. *der Spruch „erkenne dich selbst!“ ist, im Munde eines Gottes und zu Menschen geredet, beinahe eine Bosheit.*] Der altgriechische „Spruch ‚erkenne Dich selbst!‘“ (γνῶθι σεαυτόν, lat.: nosce te ipsum) war eine Inschrift am Apollontempel in Delphi und wurde verschiedenen Urhebern zugeschrieben; Diogenes Laertius (I, 1, 40) führt hierfür Thales an, von dem es Chilon, einer der Sieben Weisen, übernommen habe (vgl. Diogenes Laertius 1833–1870, I, 18 u. Diogenes Laertius 1807, 40). Als Beinahe-„Bosheit“ aus dem „Munde eines Gottes“ (d. i. Apollo) bezeichnet das sprechende Ich diesen delphischen Imperativ, insofern der Mensch nach dem Vorausgehenden nicht gerade dazu geschaffen scheint, sich selbst zu erkennen. Auch JGB 281, KSA 5, 230 (vgl. NK 5/1 hierzu) wendet sich gegen die spätestens seit Sokrates etablierte Vorstellung, der zufolge es dem philosophierenden Menschen primär um Selbsterkenntnis gehe. In DD erscheint der „Selbstkenner“ als „Selbsthenker“ (vgl. NK KSA 6, 390, 31 f.), also als Selbstzerstörer. Zur Problematik der (Selbst-)Erkenntnis in FW vgl. auch FW Vorrede 4, 351, 34–352, 11; FW 57, 421, 7–11 u. FW 354, 592, 25–29.

561, 6 *werden? Warum*] In Cb, 244 mit Randstrichen markiert: „werden? Warum“.

561, 9 *hörst*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 244.

561, 12 f. *Weisst du Nichts von einem intellectuellen Gewissen?*] Vgl. FW 2 („Das intellectuelle Gewissen“); zur konzeptuellen Verbindung zwischen den beiden Abschnitten vgl. Clark 2015, 126. Zum „intellectuellen Gewissen“ in FW 335 vgl. ebenfalls Ansell-Pearson/Bamford 2021, 36. Im Vierten Buch siehe auch die „Gewissenssache der Erkenntnis“ (551, 2) in FW 319.

561, 14–18 *Dein Urtheil „so ist es recht“ hat eine Vorgeschichte in deinen Trieben, Neigungen, Abneigungen, Erfahrungen und Nicht-Erfahrungen; „wie ist es da entstanden?“ musst du fragen, und hinterher noch: „was treibt mich eigentlich, ihm Gehör zu schenken?“*] Ungeachtet der hier anempfohlenen Reihenfolge des Fragens – nach dem Wie der Entstehung von moralischen Urteilen und dem Was des Gehorsamkeitsantriebs ihnen gegenüber – gehen beide Fragen in den folgenden Beispielen (Denkfaulheit und Anerziehung, Brot- und Ehrerwerb, mangelnde Persönlichkeit und Eigennutz) bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander über. Dazu passt, dass anschließend nur noch von der von allem Moral-Pathos befreienden „Einsicht darüber“ die Rede ist, „wie überhaupt jemals moralische Urtheile entstanden sind“ (562, 6–8). Dies kommt schon dem nahe, was bei N. später mit der Wendung „Moral-Genealo-

gie“ (GM I 4, KSA 5, 262, 4 f.) bezeichnet wird, auch wenn es in FW 335 nur bei einigen tentativen, exemplarischen Andeutungen zur möglichen Entstehung moralischer Werturteile auf individueller Ebene bleibt. In der Forschung wurde wiederholt auf Gemeinsamkeiten mit der ‚triebhaften‘ Vorgeschichte des Bewusstseins in FW 333 hingewiesen.

561, 19 *ein braver Soldat, der den Befehl seines Offiziers vernimmt*] Zum immerhin ‚vornehmen‘ Befehlsverhältnis zwischen „Soldaten und Führer[n]“ (407, 15 f.) vgl. FW 40. Kritisch über den Befehlston des preußischen Offiziers äußert sich dagegen das sprechende Ich in FW 104. Vgl. NK 461, 26–30.

561, 20 *ein Weib, das Den liebt, der befiehlt*] Vgl. NK 427, 16–18 u. NK 611, 5–11.

561, 24 *Gehör geben*] In Cb, 244 korrigiert aus: „zuhören“.

561, 32–562, 1 *Die Festigkeit deines moralischen Urtheils könnte immer noch ein Beweis gerade von persönlicher Erbärmlichkeit, von Unpersönlichkeit sein*] Im Fünften Buch wird später FW 345 unter dem Titel „Moral als Problem“ die damit kompatible These entfalten, dass ein „Mangel an Person“, „eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit“ (577, 20–22) prinzipiell ungeeignet ist, um ein philosophisches Verständnis des Moralproblems auszubilden.

562, 1 *könnte*] In Cb, 245 korrigiert aus: „kann“.

562, 2 f. *Unfähigkeit, neue Ideale zu schauen*] Auf diese dem angesprochenen Du unterstellte Unfähigkeit kommt die Sprechinstanz in 562, 29 f. zurück, wo dem ‚Freund‘ vorgehalten wird, „dass du dich selber noch nicht entdeckt, dir selber noch kein eigenes, eigenstes Ideal geschaffen hast“. Auch wenn am Schluss des Textes moniert wird, „bisher“ seien „alle Werthschätzungen und Ideale auf Unkenntniss der Physik oder im Widerspruch mit ihr aufgebaut“ worden (563, 34–564, 2), spricht hier also beileibe kein Gegner von Idealen überhaupt, sondern lediglich ein Kritiker der alten, ‚unpersönlichen‘, ‚metaphysischen‘ Ideale. Wie aber die neuen Ideale, deren Schöpfung sich das Ich durchaus verschrieben zu haben scheint, inhaltlich konkret zu füllen sind, bleibt offen. Dass es individuelle und mit der „Physik“ im Einklang stehende bzw. auf ihrer Kenntnis beruhende Ideale sind, scheint zwar zumindest in formaler Hinsicht klar. Nicht ganz unproblematisch mutet angesichts der in 563, 15 f. beschworenen Unnachweisbarkeit des Gesetzes der ‚Handlungs-Mechanik‘ allerdings die Konzeptualisierung der Physik als Erkenntnis von Weltgesetzen an (vgl. NK 563, 13–16). Zur Proklamation eines neuen Ideals vgl. auch im Fünften Buch FW 382, bes. NK 636, 14–25.

562, 11–21 *Und nun rede mir nicht vom kategorischen Imperativ, mein Freund! – diess Wort kitzelt mein Ohr, und ich muss lachen, trotz deiner so ernsthaften*

Gegenwart: ich gedenke dabei des alten Kant, der, zur Strafe dafür, dass er „das Ding an sich“ – auch eine sehr lächerliche Sache! – sich erschlichen hatte, vom „kategorischen Imperativ“ beschlichen wurde und mit ihm im Herzen sich wieder zu „Gott“, „Seele“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ zurückverirrte, einem Fuchse gleich, der sich in seinen Käfig zurückverirrt: – und seine Kraft und Klugheit war es gewesen, welche diesen Käfig erbrochen hatte!] Um von hinten zu beginnen: Das Aufbrechen des Käfigs durch Kant alludiert den wirkungsgeschichtlichen Topos, dem zufolge dieser ein „Alleszermalmer“ der Metaphysik gewesen sei. Schopenhauer greift diese auf Moses Mendelssohn zurückgehende Formulierung wiederholt auf, zuerst in Band 1 der *Welt als Wille und Vorstellung*, namentlich im „Anhang“, der eine „Kritik der Kantischen Philosophie“ enthält (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 497). In den *Parerga und Paralipomena I* übernimmt Schopenhauer diese Bezeichnung in einem antiidealistischen (antiplatonischen) Sinn: „Schon beim Plato finden wir den Ursprung einer gewissen falschen Dianoilogie [Erkenntnislehre], welche in heimlich metaphysischer Absicht, nämlich zum Zweck einer rationalen Psychologie und daran hängender Unsterblichkeitslehre, aufgestellt wird. Dieselbe hat sich nachmals als eine Truglehre vom zähesten Leben erwiesen; da sie, durch die ganze alte, mittlere und neue Philosophie hindurch, ihr Daseyn fristete, bis Kant, der Alleszermalmer, ihr endlich auf den Kopf schlug. Die hier gemeinte Lehre ist der Rationalismus der Erkenntnistheorie, mit metaphysischem Endzweck“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 47). Bei N. erscheint Kant indes gerade nicht – bzw. nur im Ansatz – als ein solch antimetaphysischer „Alleszermalmer“, sondern schließlich selbst wieder als waschechter Metaphysiker. Vgl. hierzu Constâncio 2017, 117 u. Constâncio/Bailey 2017, 2.

Zu Kants gespaltenem Verhältnis zu der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens – den drei Hauptthemen der traditionellen *Metaphysica specialis*, deren theoretische Ansprüche in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* zurückgewiesen werden – vgl. darin schon die Kapitel „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ (AA III, 442–461) und insbesondere „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft“ (ebd., 518–522). In diesem Abschnitt heißt es: „Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. In Ansehung aller drei ist das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine /519/ ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transscendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der

in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese.“ (Ebd., 518 f.) Allerdings würden uns „diese drei Cardinalsätze [...] gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen“, da sie für „das Praktische“ von höchster „Wichtigkeit“ (ebd., 519) seien.

Vollends ins Zentrum rücken die genannten Begriffe dann folgerichtig in Kants Moralphilosophie, so in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo Gott, Willensfreiheit und Seelenunsterblichkeit als „Postulate der praktischen Vernunft“ (vgl. AA V, 132) in affirmativer Form wiederkehren. Wahrscheinlich hatte sich N. darüber im Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* informiert, aus dem er sich auch sonst gern bediente. Vgl. Fischer 1869b, 171: „Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott giebt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältniß, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt.“ Laut Heine 1876, 3, 81 f. stellt das Postulat der praktischen Vernunft allerdings gar keine Rückkehr zu Gott und den damit verbundenen alten metaphysischen Vorstellungen von Seele und Freiheit dar, sondern lediglich eine Erfindung Kants für schlichte Gemüter wie seinen Diener, den „alte[n] /82/ Lampe“. Zu der bei Heine vertretenen These, Kant habe Gott mit der Widerlegung der alten Existenzbeweise endgültig den Todesstoß versetzt, vgl. NK 481, 15; zur Bedeutung Heines für die Kant-Darstellung in FW 335 siehe Higgins 2000, 99.

Zum Fuchs-Vergleich siehe bereits die ähnliche Metaphorik in UB II SE 6, KSA 1, 394, 30–395, 1, wo ein „gewisse[r] dialektische[r] Spür- und Spieltrieb“ des Gelehrten als „die jägerische Lust an verschmutzten Fuchsgängen des Gedankens“ beschrieben wird, „so dass nicht eigentlich die Wahrheit gesucht, sondern das Suchen gesucht wird und der Hauptgenuss im listigen Herumschleichen, Umzingeln, kunstmässigen Abtöden besteht.“ In FW 335 erscheint Kant aber weniger als listiger und verschmutzter, vielmehr als *alter* „Fuchs“, der die Orientierung verloren hat und sich am Ende selbst wieder in das Gefängnis zurückmanövriert, aus dem er doch ausbrechen wollte. In seinem Brief an Overbeck vom 20./21. August 1881 macht sich N. übrigens darüber lustig, dass ihm Heinrich Romundt geschrieben habe, er wolle „die Lehre Kants von Gott – Seele – Freiheit – und Unsterblichkeit wieder [...]“ aufbauen (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 139, S. 116, Z. 18 f., vgl. Romundt 1882 u. später Romundt 1885). Vgl. hierzu Hill 2003, 202, Anm. 3.

Ähnlich wie 562, 11–21 argumentiert auch noch GM III 25, KSA 5, 405, 3–14, wo allerdings statt von einer ungeplanten, orientierungslosen ‚Rückverirrung‘ vom – intendierten? – Ausfindigmachen eines „Schleichweg[s]“ die Rede ist, so dass sich Kant hier noch als zuverlässiger Wegweiser für seine Nachfolger empfiehlt, die ohne theologischen Kompass nach Gott, Seele und Freiheit su-

chen: „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.“ Vgl. NK 5/2, S. 583 f.; zu Kants „Schleichweg“ siehe auch NK KSA 6, 176, 27–32.

Das zu Beginn des hier zu kommentierenden Passus anzitierte „Ding an sich“, von dem der apostrophierte „Freund“ nicht sprechen soll, bezieht sich auf Kants prominente, von Schopenhauer in den „Ergänzungen zum ersten Buch“ der *Welt als Wille und Vorstellung* als „Kant's größtes Verdienst“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 203) bezeichnete Unterscheidung zwischen den Dingen, wie sie ohne Relation zu einer endlichen Erkenntnis sind, und den Dingen, wie sie dem Menschen aufgrund seiner apriorischen Anschauungsformen (Zeit und Raum) sowie Verstandeskategorien (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) ,erscheinen'. N., der über keine genaueren Kant-Kenntnisse durch Primärlektüre verfügte, kannte das Theorem vom „Ding an sich“ vor allem aus seiner Auseinandersetzung mit Schopenhauer sowie aus philosophiegeschichtlichen Sekundärwerken (vgl. ÜK 2 u. NK 421, 6 f.). Gemäß der Bekämpfung metaphysischer ,Hinterwelten' (vgl. hierzu Za I Von den Hinterweltlern, KSA 4, 35–38) qualifiziert FW 335 das kantische „Ding an sich“ – ebenso wie den „kategorischen Imperativ“ – als „eine sehr lächerliche Sache“ ab. Zum kategorischen Imperativ vgl. auch NK 377, 12 f.

562, 21f. *Wie? Du bewunderst den kategorischen Imperativ in dir?*] Anspielung auf den „Beschuß“ von Kants *Kritik der praktischen Vernunft*; vgl. NK 524, 8. Zum kategorischen Imperativ in FW 335 siehe bereits Flemming 1914, 34, dem zufolge er an dieser Stelle als „eine anspruchslose Selbstsucht“ kritisiert werde.

563, 13–16 *dass sicherlich unsere Meinungen, Werthschätzungen und Gütertafeln zu den mächtigsten Hebeln im Räderwerk unserer Handlungen gehören, dass aber für jeden einzelnen Fall das Gesetz ihrer Mechanik unnachweisbar ist*] Hier, am Ende des weit ausgreifenden Satzes, der in 562, 32 begann, zeigt sich, was die laut FW 335 hochzuhaltende „Physik“ zumindest nicht sein soll: eine theoretische „Mechanik“ einzelner menschlicher Handlungen im Sinne ihrer Rückführung auf ein übergeordnetes Prinzip (zur Ablehnung der mechanistischen

Betrachtungsweise in kosmologischer Hinsicht vgl. FW 109, bes. NK 467, 19–21 u. FW 373, bes. NK 625, 27–34). Zwar wird das menschliche Handeln metaphorisch als Mechanismus beschrieben und nicht etwa bestritten, dass es ein auch die einzelnen Handlungen bestimmendes Funktions-„Gesetz“ gebe, wohl aber wird bestritten, dass es nachweisbar sei. Die im Fortgang des Textes erhobene Forderung, stattdessen gleichsam als praktischer Mechaniker tätig zu werden und mit ‚neuen Gütertafeln‘ (vgl. NK 563, 18 f.) folglich neue „Hebel[] im Räderwerk unserer Handlungen“ zu konstruieren, entspricht dabei zwar der gegen Ende erfolgenden Engführung von „Physiker“ und „Schöpfer“ (563, 33 f.). Es stellt sich jedoch die Frage, wie man einen Mechanismus modifizieren möchte, dessen „Gesetz“ in jedem Einzelfall „unnachweisbar ist“. Damit konfliktiert denn auch tendenziell der an sich selbst gerichtete Aufruf des sprechenden Wir, „die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt [zu] werden“ (563, 31–33). Was übrigens auch der Selbstaufforderung des Sprechers in FW 109 nicht Rechnung trägt: „Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe.“ (468, 23 f.)

563, 18 f. *die Schöpfung neuer eigener Gütertafeln*] Sperrdruckanweisung in Cb, 247. Als den „Grund der moralischen Urtheile“ definiert NL 1881, 11[78], KSA 9, 471, 8–10 den Begriff der „Gütertafel“, der laut eKGWB in dieser nachgelassenen Aufzeichnung zum ersten Mal bei N. fällt. Das in FW 335 wie schon in FW 115 (474, 20) bemühte Bild der ‚neuen Gütertafeln‘, die *e contrario* an die ‚alten‘ Gesetzestafeln erinnern, welche im Alten Testament Moses auf dem Berg Sinai von Gott empfangen hat, greift N. ähnlich auch in Za III Von alten und neuen Tafeln, KSA 4, 246, 1–269, 21 auf. Das Kapitel beginnt mit Zarathustras Worten: „Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich und auch neue halb beschriebene Tafeln. Wann kommt meine Stunde?“ (Ebd., 246, 3–5)

563, 22 *der Einen über die Andern*] In Cb, 247 steht: „der Einen über den Andern“; hier aber „der“ zu „des“ korrigiert.

563, 25 *nicht*] In Cb, 247 korrigiert aus: „Nichts“.

563, 27 f. *den Vielen also, den Allermeisten*] Vgl. NK 373, 5 f.

563, 28 f. *Wir aber wollen Die werden, die wir sind*] Vgl. NK FW 270. Zum Vorsatz der Selbstwerdung in FW 335 vgl. Schacht 1995, 206, Ridley 2007, 128, Reschke 2016c, 177 und Ansell-Pearson 2018c, 69.

564, 3 f. *Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, – unsre Redlichkeit!*] In Cb, 247 endete der Abschnitt zunächst nur mit dem Ausruf „Hoch die Physik!“ N. korrigiert dies handschriftlich zu „Hoch lebe die Phy-

sik!“ und ergänzt: „Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, unsere Redlichkeit!“ Am unteren Seitenende notiert er außerdem noch: „Nun, was denn? So sprich doch, alter Freund und Immoralist! Welches Wort will dir da nicht über die Zunge? Ah, du schweigst?“ Diese dann aber durchgestrichene Dialogsequenz taucht auch am Ende einer ‚Vorstufe‘ aus dem Notizbuch N V 9 auf, das N. zwischen Sommer 1882 und Februar 1883 benutzte, wo ebenfalls die Physik erwähnt wird. Allerdings gibt die Sprechinstanz hier noch eine Antwort auf die inszenierte Zwischenfrage: „Und darum: hoch lebe die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, unser – ‚Nun, was fehlt ist‘ denn, das?‘ – ‚Mein alter Freund und Immoralist? [Was will dir da nicht über die Zunge?]‘ – Unser Gewissen!“ (N V 9, 191) Dies weist auf die Rede vom „intellektuellen Gewissen“ (561, 12f.) in der ersten Hälfte von FW 335 zurück. Zur schließlich an die Stelle dieses Gewissens tretenden, aber eng damit verbundenen ‚freigeistigen Tugend‘ der „Redlichkeit“, die in N.s Texten und insbesondere in FW wiederholt beschworen wird, siehe NK 464, 10–19.

336.

Geiz der Natur.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 kommt der Druckfassung bereits recht nahe: „Ich beklage es, daß große M[enschen] nicht eine so schöne Sichtbarkeit beim Aufgehen und Untergehen haben wie die Sonne. Warum leuchten wir nicht! mehr oder weniger? je nach unserer Lichtfülle?“ (N V 7, 144) Wortidentisch mit FW 336 ist bis auf den fehlenden Titel schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 140. Vgl. auch schon die nur interpunktorisch abweichende ‚Vorstufe‘ in M III 4, 172. Motivische Querverbindungen bestehen zu dem ‚Willen zur eigenen Sonne‘ in FW 320 und der Metaphorik des menschlichen Leuchtens in FW 321. Zentral ist das Bild der Sonne ebenfalls in FW 337 u. FW 342. Zu FW 336 siehe Franco 2011, 151, der den Text auf den Unterschied zwischen „higher and lower human beings“ bezieht (hierzu NK FW Vorspiel 60).

564, 6 f. *Warum ist die Natur so kärglich gegen den Menschen gewesen, dass sie ihn nicht leuchten liess*] Zur ursprünglich christlichen Auffassung vom Menschen als „Licht der Erde“ siehe NK 534, 21f. Vgl. ferner NL 1881/82, 16[7], KSA 9, 660, 1f., wo sich das sprechende Ich, das sich offenbar für ein besonders hell strahlendes Licht hält, von „Jene[n]“ absetzt, die erst „nöthig [haben], Nacht zu machen, um ihr Licht leuchten zu lassen“ (das Notat findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 224).

564, 9 *grosse Menschen*] Vgl. NK FW 208.

337.

Die zukünftige „Menschlichkeit“.] Im Gegensatz zu UB II HL 5, wo „die Uebersättigung einer Zeit in Historie“ (KSA 1, 279, 2f.) auf der Grundlage einer ‚antiquarischen Geschichtsauffassung‘ scharf attackiert wird, betont FW 337 das Potential des im 19. Jahrhundert aufkommenden Historismus, einmal in „eines Gottes Glück voller Macht und Liebe“ (565, 24) zu münden. Um dieses Potential abzurufen, benötige die Menschheit allerdings noch „einige Jahrhunderte“ (564, 19) Reifezeit. Ein Nachlass-Notat vom Herbst 1881 beurteilt den ‚historischen Sinn‘ in analoger Weise: „Die Wissenschaft giebt uns unseren adeligen Stammbaum, unsere Heraldik: sie giebt uns die Vorfahren. Im Vergleich zu uns waren alle bisherigen Menschen ‚Eintagsfliegen‘ und Pöbel, der nur ein kurzes Gedächtniß hatte. / Das historische Gefühl ist das Neue, da wächst etwas ganz Großes! Zunächst schädlich, wie alles Neue! Es muß sich lange einleben, ehe es gesund wird und große Blüthe treibt! Wir hören, was unsere Vorfahren – Helden alles besaßen – wir müssen vieles fahren lassen, aber allen Verlusten höhere Erwerbungen entgegenstellen. / Vernunft und Gerechtigkeit sind am schwersten zu würdigen, weil jung und schwach und oft schädigend!“ (NL 1881, 12[76], KSA 9, 590, 1–12; Handschrift in N V 7, 166.)

Ähnlich lautet auch eine im Herbst 1881 niedergeschriebene ‚Vorstufe‘ aus dem Manuskriptheft M III 5, in der ein ‚ausgereifter Historismus‘ als Möglichkeit verstanden wird, aristokratische Vorstellungen qua Tradierung „aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes“ zu realisieren: „Unsere historischen Studien sind jetzt im Ganzen noch arm und kalt an Gefühl, soweit sie die Geschichte des Menschen insgesamt betreffen – aber hier fangen wir eben an, die Kette eines zukünftigen sehr mächtigen Gefühls Glied um Glied zu bilden. Einstmals soll man beim Rückblick auf den Gang des M[enschen] alles empfinden, was der Liebende und der Geliebten Beraubte, der Märtyrer, dem sein Ideal zu Grunde gieng, der Greis, dem der Jugendtraum wach wird, der Held am Abend der Schlacht – und der Held am Morgen des zweiten Schlachttages empfinden. Bis jetzt haben historische ‚Seelen‘ mit kleinen Stücken der Vergangenheit so empfunden (‘sei es die‘ Geschichte ihrer Familie ihrer Stadt ihres Landes) und Aristokratie ist im Ganzen überall zu finden, wo man die Kette eines langen Gefühls für die Vergangenheit trägt. Aber die höchste Aristokratie“, die höchste Gattung der historischen Seelen ist noch zu schaffen, weil das ‚jenes‘ Gefühl noch zu schaffen ist: Jeder der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe! –“ (M III 5, 76)

Dieser Text geht nach dem Gedankenstrich nahtlos in eine Reflexion über, die die Differenz zwischen der Welt, wie sie der Mensch durch seine je konkrete

Wahrnehmung erfährt, und der Welt, wie sie aus abstrakter, wissenschaftlicher Perspektive erscheint, auf einer allgemeineren Ebene thematisiert. Montinari hat diese zweite Texthälfte irreführenderweise separat als ‚nachgelassenes Fragment‘ ediert: „Wie kalt und fremd sind uns bisher die Welten, welche die Wissenschaft entdeckte! Wie verschieden ist z. B. der Leib, wie wir ihn empfinden, sehen, fühlen, fürchten, bewundern und der ‚Leib‘ wie ihn der Anatom uns lehrt! Die Pflanze, die Nahrung, der Berg und was uns nur die Wissenschaft zeigt – alles ist eine wildfremde eben entdeckte neue Welt, der größte Widerspruch mit unserer Empfindung! Und doch soll allmählich ‚die Wahrheit‘ sich in unseren Traum verketten und – wir sollen einmal wahrer träumen! – – –“ (NL 1881, 14[2], KSA 9, 623, 5–13) Analog zum Historismus, der das Gefühl gewachsener Stärke zu vermitteln hat, soll die künftige Wissenschaft den Menschen zur Wahrheitsschau befähigen.

Auf der rechten Manuskriptseite gegenüber der titellosen ‚Reinschrift‘ von FW 337 (M III 6, 164, fortgesetzt auf M III 6, 162), die zahlreiche Korrekturen und Textvarianten aufweist, hat N. auf der unteren Seitenhälfte in diagonaler Schriftrichtung notiert: „Hurrah! Auch ich will einmal eine lange Periode machen! Eine Druckseite lang! Dazu gehört freilich ein Blasebalg von Lunge!“ (M III 6, 165) Zur Kritik am aufgebauchten Periodenstil vgl. dagegen FW 282. Offenbar bezieht sich diese selbstironische Bemerkung auf den hypotaktischen Satz 565, 2–29, der tatsächlich „eine lange Periode“ darstellt, die fast eine ganze „Druckseite“ beansprucht. Die meisten Interpreten, die sich (punktuell) mit FW 337 beschäftigt haben, konzentrieren sich auf den darin genannten „historische[n] Sinn“, so etwa Haar 1983, 103, Taureck 1991, 339, Vattimo 1992, 52, Just 1998, 136, Orsucci 2008, 54 und Hödl 2009, 565, oder aber auf die Vision einer neuen, ‚höheren‘ „Menschlichkeit“, z. B. Balmer 1972, 136, Strobel 1998, 166, Gerhardt 2006, 145, Higgins 2006, 417 und Düsing 2006, 295.

564, 15–17 *so weiss ich an dem gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdigeres zu finden, als seine eigenthümliche Tugend und Krankheit, genannt „der historische Sinn“*] In M III 6, 164 noch im Plural formuliert: „[...] an den gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdigeres zu finden, als ihre [...]“. Zum ‚historischen Sinn‘, der auch in FW 83 und erneut in FW 357 zitiert wird, vgl. NK 438, 20 f.

564, 17 f. *ein Ansatz zu etwas ganz Neuem und Fremdem*] M III 6, 164: „ein Ansatz zu etwas ganz Neuem ‘und Fremdem’“.

564, 19–22 *so könnte daraus am Ende ein wundervolles Gewächs mit einem eben so wundervollen Geruche werden, um dessentwillen unsere alte Erde angenehmer zu bewohnen wäre, als bisher.*] M III 6, 164: „so könnte ‘daraus am Ende’ ein wundervolles Gewächs ~~und ein ganz neuer~~ ‘mit einem ebenso wundervollen’ Geruch‘e’ seiner Blüten ‘über’ unsere ‘alte’ Erde hin sich verbreiten“.

ten 'werden, – um dessentwillen unsere' alte Erde angenehmer zu bewohnen wäre als bisher.“

564, 24 *Gefühls*] In M III 6, 164 unterstrichen.

564, 28 *wie von einem Froste*] Nachträglich in M III 6, 164 eingefügt.

564, 29 *noch*] Fehlt in M III 6, 164.

564, 29f. *Anderen erscheint er als das Anzeichen des heranschleichenden Alters*] M III 6, 164: „Anderen scheint er ein Gefühl des 'heranschleichenden' Alters zu sein“.

565, 3–5 *wer die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte zu fühlen weiss*] Zu dieser Überblendung von Onto- und Phylogenese vgl. NK 381, 4–8 und NK 416, 29–417, 4.

565, 4 *eigene*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung im Korrekturbogen (Cb, 248).

565, 6f. *jenen Gram des Kranken, der an die Gesundheit [...] denkt*] Zum vielschichtigen Motivkomplex Krankheit/Gesundheit, der nicht nur schon 1882 in der Erstausgabe von FW verschiedentlich (so etwa in FW 120) gestreift wird, sondern in der Neuausgabe von 1887 besonders markant in den Vordergrund tritt, vgl. NK 345, 12–15 sowie NK FW 382.

565, 8f. *des Märtyrers, dem sein Ideal zu Grunde geht*] Ein „Märtyrer“, der sich allerdings noch (aus Machtverlangen) für sein Ideal, nämlich „zu Gunsten seiner Kirche“ opfert (385, 2), hat im Ersten Buch in FW 13 einen kurzen Auftritt. Vom „Martyrium“ (485, 11) als vom Christentum erlaubte Form des Selbstmords ist ebenfalls in machtheoretischer Hinsicht in FW 131 die Rede. Vgl. dagegen die positive Charakterisierung der „Heiligen“, „Frommen“, „Göttlich-Abseitigen alten Stils“ (636, 8–10), als deren Nachfahren sich das in FW 382 sprechende Wir versteht, das freilich auf der Suche nach einem neuen „Ideal“ ist (636, 32).

565, 11f. *–; aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art tragen, tragen können*] M III 6, 164: „– aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art zu tragen, tragen zu können“.

565, 13–15 *der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüsst, als der Mensch*] M III 6, 164: „der Held sein, 'der' am Morgen eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüßt, 'als' der Mensch“. Zur „Morgenröthe“, die den Titel des FW-„Vorgängerwerks“ M aufruft, vgl. NK 528, 15. Zum Heroismus bei N. siehe auch

NK 379, 33–380, 3, NK FW 268 u. NK 550, 21–25 sowie den Artikel „Held, Heros“ von Campioni in NH 251 f.

565, 17–19 *der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah*] M III 6, 164: „der Adeligste aller ‘alten’ Edelen und ‘zugleich dæh der’ Erstling einer Aristokratie, deren Gleichen noch keine Zeit sah“. Auf den Adel im metaphorischen und literalen Sinn, auf seine Gegenwart und Zukunft gehen bereits einige Abschnitte des Ersten Buchs ein; vgl. v. a. FW 3 und FW 31. Der in der ‚Reinschrift‘ zwar schon sachlich angelegte, aber noch nicht zur Formel geronnene Gedanke eines „neue[n] Adel[s]“ – im Gegensatz zum ‚alten Adel‘ – taucht bei N. Anfang der 1880er Jahre auf; vgl. z. B. NL 1881, 11[11], KSA 9, 445, 6–8 und NL 1881, 11[126], KSA 9, 486, 17–22. Auch Zarathustra gibt sich als Verfechter eines solchen neuen Adels zu erkennen, wenn er in Za III Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4, 254, 17–21 ausruft: „Darum, oh meine Brüder, bedarf es eines neuen Adels, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist und auf neue Tafeln neu das Wort schreibt ‚edel‘. / Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, dass es Adel gebe!“ Zur Wendung ‚neuer Adel‘ bei N. vgl. NWB 1, 43 f.

565, 19–22 *diess Alles auf seine Seele nehmen, Aeltestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit: diess Alles endlich in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen*] M III 6, 164: „dies alles auf seine Seele heben ‘nehmen’, Ältestes, Neuestes, Verluste, Träume, Eroberungen, Siege ‘der Menschheit’; dies Alles ‘endlich’ in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen“.

565, 22–30 *diess müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, – eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt und in’s Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl hiesse dann – Menschlichkeit!*] Drei im Herbst 1881 entstandene Aufzeichnungen nehmen die auffälligen Metaphern vorweg. Vgl. N V 7, 97: „wo die Sonne ihren Schatz ins Meer schüttet“, und N V 7, 101 sowie M III 4, 142, wo von der „Zeit“ bzw. „jener Stunde“ zu lesen ist, „wo auch der ärmste Fischer mit goldnem Ruder rudert“. Der Schluss der ‚Reinschrift‘ in M III 6, 162 weicht in der letzten Bearbeitungsstufe noch etwas von der Druckfassung ab: „dies muß ein Glück geben, welches eines Gottes Glück sein mag, ein Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voller Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend unerschöpfliche Reichthümer ins Meer schüttet und wie sie sich erst dann am

reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldnem Ruder rudert!“ Der Satzsatz der Druckfassung fehlt hier noch, findet sich aber schon im Korrekturbogen (vgl. Cb, 249).

Das Motiv einer Apotheose des Menschen begegnet bereits an prominenter Stelle in der Gottestod-Erzählung FW 125 (hierzu NK 481, 21–23) und weist auf das Übermensch-Ideal in Za voraus. Auf den Anfang von Za, der nahezu wortidentisch mit dem Schlussabschnitt des Vierten Buchs FW 342 ist, deutet denn auch das Bild der abendlich im Meer versinkenden ‚reichen‘ Sonne hin; vgl. 571, 19–21: „wie du des Abends thust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn!“ Siehe ebenfalls die dortige Rede vom „allzugrosse[n] Glück“ und vom „golden“ fließenden „Wasser“ (571, 24 f.). N. verarbeitet den vorliegenden Passus aus FW 337 sogar wörtlich erneut in Za III Von alten und neuen Tafeln 3, KSA 4, 249, 10–18, wo Zarathustra spricht: „Denn noch Ein Mal will ich zu den Menschen: unter ihnen will ich untergehen, sterbend will ich ihnen meine reichste Gabe geben! / Der Sonne lernte ich Das ab, wenn sie hinabgeht, die Überreiche: Gold schüttet sie da in's Meer aus unerschöpflichem Reichthume, – / – also, dass der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Diess nämlich sah ich einst und wurde der Thränen nicht satt im Zuschauen. – –“

338.

Der Wille zum Leiden und die Mitleidigen.] Eine ‚Vorstufe‘ zum Schluss des Abschnitts (ab 568, 10) findet sich in N V 9, 191. Der Titel wurde im Korrekturbogen geändert aus: „Gegen die Prediger des Mitleidens.“ (Cb, 249) Dieser Text, nach FW 335 der zweitlängste des Vierten Buchs, beinhaltet eine der ausführlichsten Auseinandersetzungen mit der moralischen Funktion des Mitleids, die in N.s Schriften zu finden ist. Bereits die Texte MA I 46, 49 u. 50 (KSA 2, 68–71) sowie M 131–142 (KSA 3, 122–136) hatten sich kritisch mit dem ethischen Mitleidskonzept beschäftigt, und auch in N.s folgenden Werken Za (II Von den Mitleidigen, KSA 4, 113–116), JGB (62, KSA 5, 81–83; 225, KSA 5, 160 f.; 260, KSA 5, 208–212; 293, KSA 5, 235 f.), GM (III 14, KSA 5, 367–372; III 26, KSA 5, 405–408) sowie noch in AC 7 (vgl. v. a. KSA 6, 172–174) taucht erneut die Mitleidsproblematik auf. Zur Mitleidskritik in der Erstausgabe von FW vgl. v. a. FW Vorspiel 63, FW 13 (bes. 386, 1–5), FW 14 (386, 27–32), FW 99 (454, 25–27), FW 118 (476, 17–19), FW 271 und FW 289 (529, 29–31), im Fünften Buch von 1887 außerdem FW 345 (578, 30–34) sowie – in wörtlicher Übereinstimmung mit FW 338 (vgl. NK 566, 27 f.) – FW 377 (629, 34–630, 3).

Der im Titel von FW 338 genannte „Wille zum Leiden“ spielt ebenso wie die Erwähnung der „Mitleidigen“ auf die Philosophie Schopenhauers

an. Dieser erklärt nicht nur ontologisch den „Willen zum Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 324 u. passim) zum Wesen der Welt, sondern lässt sich im Rahmen seiner darauf fußenden ethischen Lehre von der Verneinung eben jenes Willens breit über die moralische Läuterung durch das Leiden aus, und zwar in direktem Zusammenhang mit dem von ihm als ‚Grundlage der Moral‘ begriffenen Mitleid. So heißt es im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung*, § 68, dass selbst das Mitleid derer, die „alle Leiden der Welt [...] als ihre eigenen erkennen“, nur selten hinreiche, „um die Verneinung des Willens herbeizuführen. [...] Meistens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen seyn, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängniß, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung.“ (Ebd., 464) Bei Schopenhauer erscheint das ‚willig‘ angenommene eigene Leiden also gleichsam als Vollendung des Mitleids, insofern erst jenes die völlige Brechung des eigenen Lebenswillens ermögliche, die durch das Mitleid zumeist nur vorbereitet werde. N.s Text hingegen konstruiert keine solche Kontinuität zwischen Mitleid und ‚Wille zum Leiden‘. Vielmehr erfolgt die Argumentation gegen das Mitleid gerade aus der Perspektive eines ganz anders gedachten Willens zum Leiden, der keineswegs zur Lebensverneinung führt, sondern sich zugleich als ein ‚Wille zum Glück‘ erweist. Sein Pendant ist die ganz am Ende des Textes gegen das Mitleid in Stellung gebrachte „Mitfreude“ (568, 21).

Durch zwei Gedankenstriche zwischen Sätzen ist FW 338 in drei Teile untergliedert, deren erster für einen Abschnitt dieser Länge atypisch kurz ist: In wenig mehr als drei Zeilen (565, 33–566, 3) wird, in direkter Anrede der im Titel genannten Mitleidigen, eine doppelte Frage aufgeworfen, ob nämlich ihr Mitleiden einerseits ihnen selbst und andererseits den Bemitleideten zuträglich sei. Der erste Teil dieser Frage wird zunächst ausdrücklich zurückgestellt. Während sich das sprechende Wir/Ich im zweiten, deutlich umfangreichen Textteil (566, 3–567, 10) der Frage nach der Zuträglichkeit des Mitleidens für die Bemitleideten widmet, kommt die erste Frage erst im dritten und letzten Teil des Textes (567, 10–568, 21) wieder zur Sprache. Strukturierend fungieren dabei zwei Zwischenbemerkungen: „Doch lassen wir die erste Frage für einen Augenblick ohne Antwort.“ (566, 2f.) – „Aber nun zur ersten Frage zurück.“ (567,

9 f.) Es steht zu erwarten, dass beide Fragen dahingehend beantwortet werden, sowohl das Bemitleidetwerden als auch das Mitleiden sei überhaupt nicht zu-, sondern vielmehr abträglich. In der Tat fällt die Beantwortung der zweiten Frage nach der Zuträglichkeit des Mitleidens für den Bemitleiteten im ersten Gedankenschritt des Textes auch so aus. Die Abträglichkeit des Bemitleidetwerdens für den Leidenden besteht nach Auffassung seines Sprechinstanz in einer Verflachung, Entwertung und Entpersönlichung seines Leidens durch das ihm entgegengebrachte Mitleid, das die persönliche Notwendigkeit des Leidens, ja die notwendige Verknüpfung von „Glück und [...] Unglück“ (567, 7) verkenne. Nicht zuletzt der Wechsel von der allgemeinen Wir- zur persönlichen Ich-Form ab 566, 15 signalisiert dabei ein Sprechen aus einer eigenen Erfahrung des Leidens und Bemitleidetwerdens. Unter der Voraussetzung, dass die apostrophierten „ihr“ Mitleidigen nicht nur fremdem Leiden Abhilfe schaffen wollen, sondern auch „eigenes Leiden“ (566, 32) schlecht ertragen können, attestiert ihnen der Sprecher schließlich eine Unfähigkeit zum ‚großen‘ Glück, das er der von ihnen angestrebten „Behaglichkeit“ (567, 5) entgegensetzt.

Die Beantwortung der ersten Frage, ob das Mitleiden für den Mitleidenden selbst zuträglich sei, führt demgegenüber im zweiten Gedankenschritt zunächst zu einem überraschenden Ergebnis: Als hochgradig anfällig für den Affekt des Mitleids erweist sich hier nämlich kein Geringerer als das sprechende Ich, das beim Anblick fremden Leidens reflexhaft helfen möchte. Es spricht also ebenfalls aus eigener Erfahrung über das Mitleiden, womit auch der plötzliche Wegfall der mitleidigen „ihr“ als Adressaten zusammenhängt, an die sich zuvor seine Worte richteten. Das Ich/Wir des Textes gibt nun vielmehr seine eigene – zumindest partielle – Zugehörigkeit zu ihnen zu verstehen, wenn es seine eigene Neigung zur Flucht „unter das Gewissen der Anderen und hinein in den lieblichen Tempel der ‚Religion des Mitleidens‘“ (567, 32–34), die es kurz zuvor noch als Behaglichkeitsreligion verspottet hatte, selbstkritisch reflektiert. In dieser selbstkritischen Reflexion erfolgt freilich gerade wieder eine Distanzierung von jener Tendenz zum Mitleiden, das „meine Moral“ (568, 9) mit ihren abschließenden Imperativen, die sich in der Du-Form an das sprechende Ich selbst richten, zu vermeiden bzw. durch etwas anderes zu ersetzen gebietet: Der Drang zum Helfen soll nicht etwa gänzlich unterdrückt, wohl aber ausschließlich auf die Freunde beschränkt werden, „deren Noth du ganz verstehst“ (568, 15 f.), denen jedoch nur eine Art ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ zuteilwerden soll, um sie zu ermutigen und aufzuheitern.

Punktueller bzw. kursorischer Ausführungen zu FW 338 bieten u. a. Roth-Bodmer 1975, 22 u. 74, Kaufmann 1982, 429, Strobel 1998, 166 f., Steinmann 2000, 176 f., Cameron 2002, 68 f., Wolf 2002a, 212, Anglet 2003, 535, Babich 2006a, 102, Düsing 2006, 296, Franco 2011, 153, Soll 2015, 157–160, Wotling

2015, 124 u. 128, Strong 2017, 277 f., Ansell-Pearson 2018b, 319 f., Ure 2018, 94, Meyer 2019a, 229 f., Ure 2019, 177 u. 197 f., Verkerk 2019, 36 f. u. 63, McNeal 2020, 199 f. und Ure/Ryan 2020, 91.

566, 12 f. *etwas Empörendes in der intellektuellen Leichtfertigkeit*] Offenbar resultiert die Empörung umgekehrt aus der „intellektuellen“ Gewissenhaftigkeit der Sprechinstanz (zum ‚intellektuellen Gewissen‘, vgl. NK FW 2). Dafür spricht auch die Rede von „unserm eigensten Gewissen“, dem weiter unten im Text das – gleichwohl verführerische – „Gewissen der Anderen“ gegenübergestellt wird (567, 32 f.). Durch die Stimme des eigensten Gewissens dürfte „meine Moral“ (568, 9) sprechen, deren Gebote dann am Ende des Abschnitts ‚zitiert‘ werden.

566, 16 *Die gesamte Oekonomie meiner Seele*] Die Genitivmetapher ließ sich vor N. nicht wörtlich belegen. Vgl. aber das Kapitel „Der ökonomische Beweis“ in der Abhandlung *Ueber die Unsterblichkeit der Seele* des N. wohlbekannten Basler Philosophieprofessors Gustav Teichmüller, der schon von einem „Princip[] der Entwicklung oder der Verwaltung oder Oekonomie“ der „Seele“ spricht (Teichmüller 1874, 165).

566, 19 *das Abstoßen ganzer Vergangenheiten*] Vgl. die in FW häufiger anzutreffende Metaphorik des schlangengleichen Sich-Häutens oder baumhaften Abstoßens alter Rinden, bes. NK FW Vorspiel 8. Siehe auch NK 400, 2 f., NK 542, 32–543, 2, NK FW 307 und NK 623, 3–14.

566, 25–27 *ja dass, um mich mystisch auszudrücken, der Pfad zum eigenen Himmel immer durch die Wollust der eigenen Hölle geht*] Die Wendung „Wollust der Hölle“ findet sich bei N. nur noch in zwei späteren Texten. Vgl. KGW IX 11, W II 10, 27, 6–10 (NL 1888, KSA 13, 20[103], 567, 5 f.): „Schwärzeres u. 'S'schlimmeres schautest du als irgend ein Seher: / durch die Wollust der Hölle ist noch kein Weiser / gegangen.“ Noch größere Übereinstimmungen mit dem vorliegenden Passus weist EH Warum ich so klug bin 6, KSA 6, 290, 7–10 auf: „Die Welt ist arm für den, der niemals krank genug für diese ‚Wollust der Hölle‘ gewesen ist: es ist erlaubt, es ist fast geboten, hier eine Mystiker-Formel anzuwenden.“ Wie schon in NK 6/2, S. 431 f. ausführlich gezeigt, kommt als N.s Quelle für den ‚mystischen‘ Ausdruck „Wollust der Hölle“ Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* in Betracht (zu N. und Mainländer vgl. NK FW 99 passim und NK 601, 33–602, 3). In Bezug auf die im 14. Jahrhundert anonym erschienene mystische Schrift *Theologia deutsch*, die später von Luther neu herausgegeben wurde, erwähnt Mailänder lobend die „Besonnenheit des Mystikers“ (Mainländer 1876, 609), dessen Gedanken er wie folgt resümiert: „Mit seiner Vernunft erkennt sich der Mensch zunächst selbst und kommt dadurch

in einen sehr eigenthümlichen Zustand, der treffend die ‚Wollust der Hölle‘ genannt wurde, aus welchem ihn jedoch Gott erlöst.“ (Ebd., 610) Vermittelt über N. bedient sich auch Thomas Mann im *Doktor Faustus* der Formel „Wollust der Hölle“ (Mann 2001 ff., 10/1, 359); vgl. hierzu NK 6/2, S. 432.

566, 27 f. „*Religion des Mitleidens*“] Die Formel „Religion des Mitleidens“ verwendet N. zum ersten Mal in einem nachgelassenen Notat gegen Ende 1880, und zwar mit Blick auf das Christentum: „Woher kommt es, daß das Christenthum die Grausamkeit gegen die Thiere in Europa verbreitet hat, trotz seiner Religion des Mitleidens? Weil es viel mehr als dies auch eine Religion der Grausamkeit gegen Menschen ist.“ (NL 1880, 7[26], KSA 9, 323, 5–8) In einer wenig später entstandenen Aufzeichnung ist von der „Religion des Mitleids“ die Rede (NL 1880, 7[216], KSA 9, 362, 10 f.). Auch in FW 377, 629, 34 kehrt die Wendung „Religion des Mitleidens“ wieder, dort ebenfalls in zitierende Anführungszeichen gesetzt. Auskunft über die ‚Quelle‘ gibt der Brief an Franz Overbeck vom 10. April 1886, wo anlässlich von Bemerkungen zu Paul Bourget's Roman *Crime d'amour* die „beiden geistigsten Strömungen des Pessimismus“ genannt werden: die Strömung „des Schopenhauerischen (mit der ‚Religion des Mitleidens‘) und des Stendhal'schen (mit messerscharfer und grausamer Psychologie).“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 684, S. 171, Z. 25–28). Ferner kommt die Formulierung in JGB 202, KSA 5, 125, 23 und in JGB 206, KSA 5, 134, 25 f. vor sowie – abermals in Bezug auf das Christentum – in AC 7, KSA 6, 172, 28 f.: „Man nennt das Christenthum die Religion des Mitleidens.“ Die Abwandlung „Religion des Mitleids“ findet sich erneut in GM III 25, KSA 5, 403, 21 und in KGW IX 6, W II 6, 44, 18 (NL 1887, 9[126], KSA 12, 410, 4).

Auch wenn im zitierten Brief an Overbeck Schopenhauer mit der „Religion des Mitleidens“ assoziiert wird, kommt die Formel bei ihm doch nicht wörtlich vor. Allerdings spricht Schopenhauer in § 18 seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* über diejenigen Religionen, für die (wie auch für ihn selbst) die höchste Tugend in der Menschenliebe besteht, als deren „alleinige Quelle“ er die „Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid“ bestimmt (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 227): „Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen: aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht, wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon tausend Jahre früher die unbegrenzte Liebe des Nächsten eben sowohl Gegenstand der Lehre und Vorschrift, wie der Ausübung gewesen war, indem Veda und Dharma-Sastra, Itihasa und Purana, wie auch die Lehre des Buddha's Schakia Muni, nicht müde werden, sie zu predigen.“ (Ebd., 226) Auch in Overbecks *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873),

seiner „Zwillingsschrift“ zu UB I DS, heißt es über das Christentum: „Lust‘ am Menschlichen hat die christliche Religion immer nur in der Form des Mitleidens gehabt“ (Overbeck 1873, 44).

Direkt belegen lässt sich der Ausdruck „Religion des Mitleidens“ bei dem Schopenhauerianer Richard Wagner, der in seinem *Offenen Schreiben an Herrn Ernst von Weber* von 1879 erklärt, dass „uns fortan einzig noch daran gelegen sein sollte, der Religion des Mitleidens, den Bekennern des Nützlichkeits-Dogma’s zum Trotz, einen kräftigen Boden zu neuer Pflege bei uns gewinnen zu lassen“ (Wagner 1879, 303). Der Wagnerianer Hans von Wolzogen wiederum veröffentlichte 1882, also im Jahr der Erstveröffentlichung von FW, in den *Bayreuther Blättern* seinen Text *Die Religion des Mitleidens. Auffassungen und Probleme als ein Vorwort*; im nächsten Jahrgang 1883 folgte der zweite Teil: *Die Religion des Mitleidens. Schlussbetrachtungen* (laut NPB 656 besaß N. einen mutmaßlichen Separatdruck unter dem Titel *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, der sich jedoch nicht unter seinen Büchern erhalten hat). Zu Ludwig Feuerbachs Auffassung des Christentums als „Religion des Leidens“ und weiteren Details vgl. NK KSA 6, 172, 28 f.

566, 34–567, 2 *wenn ihr Leid und Unlust überhaupt als böse, hassenswerth, vernichtungswürdig, als Makel am Dasein empfindet*] Gegen diese Empfindung, in der die frühneuzeitliche Theodizee-Problematik nachklingt, richtet sich auch die Forderung nach einer „Apologie“ (550, 24) des Schmerzes in FW 318.

567, 5–9 *Ach, wie wenig wisst ihr vom Glücke des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! – denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander – klein bleiben!*] Ähnlich formuliert schon FW 12 im Ersten Buch, dass „Lust und Unlust so mit einem Stricke zusammengeknüpft“ sind, „dass, wer möglichst viel von der einen haben will, auch möglichst viel von der andern haben muss“ (383, 20–23).

567, 17 *Moralprediger*] Vgl. NK FW 292.

567, 24 f. *jenes für seine Freiheit kämpfenden Bergvölkchens*] Es liegt nahe, hier eine Anspielung auf die Schweiz und insbesondere die Wilhelm-Tell-Legende zu vermuten (zu „Schiller’s [...] Tell“ siehe UB IV WB 2, KSA 1, 438, 10 f.). Zur topischen Darstellung der mittelalterlichen Schweizer in der Historiographie des 19. Jahrhunderts als „kräftige[s] Bergvolk“, das „mit kühner Stirn der Übermacht entgegen[trat]“, um „seine Freiheit zu vertheidigen“ (Ressel 1847, 403), vgl. etwa das Kapitel „Die Eidgenossen“ in Zacharias Ressels *Handbuch der Universalgeschichte*, wo der Widerstand der Schweizer gegen die habsburgische Herrschaft im frühen 14. Jahrhundert mit dem Kampf der antiken Grie-

chen gegen die Perser verglichen wird. Vor dem biographischen Hintergrund von N.s Aufenthalt in Ligurien während der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW, der auch thematisch Eingang in das Werk gefunden hat (vgl. FW 281 u. FW 291), wäre allerdings auch an zeitgenössische Beschreibungen der alten Ligurer zu denken. So beispielsweise in Wilhelm Wachsmuths *Europäischer Sittengeschichte*: „Die Ligurer, wohnhaft im heutigen Gebiete von Genua, und darüber hinaus am nordwestlichen Abhange des Apennin, waren ein armes, aber freiheitstolzes und mannhaftes Bergvolk. [...] Im Kampfe für Vaterland und Freiheit übten sie List mit Gewalt“ (Wachsmuth 1831, 93). So sehr sich das sprechende Ich im hier zu kommentierenden Passus auch mit „jene[m] für seine Freiheit kämpfenden Bergvölkchen[]“ identifiziert, so lehnt es doch im Fortgang von FW 338 die „Aufopferung für das Vaterland“ (568, 4) generell ab.

567, 26 f. – *um einmal aus guten Gründen schlechte Beispiele zu wählen*] Nachträglich im Korrekturbogen eingefügt (Cb, 252).

567, 27–34 *Ja, es giebt eine heimliche Verführung sogar in alle diesem Mitleid-Erweckenden und Hülfe-Rufenden: eben unser „eigener Weg“ ist eine zu harte und anspruchsvolle Sache und zu ferne von der Liebe und Dankbarkeit der Anderen, – wir entlaufen ihm gar nicht ungerne, ihm und unserm eigensten Gewissen, und flüchten uns unter das Gewissen der Anderen und hinein in den lieblichen Tempel der „Religion des Mitleidens“.*] Vgl. NK FW 271.

568, 7 f. *ein Umweg zum Selbstmord, aber ein Umweg mit gutem Gewissen*] Zum schlechten Gewissen, mit dem das Christentum den Selbstmord – abgesehen von Martyrium und Askese – belegt hat, vgl. NK FW 131.

568, 9 f. *Lebe im Verborgenen*] Laut Plutarch (*Moralia*, 1128d, *De latenter vivendo*, II; Plutarch 1888–1896, 6, 480; Plutarch 1827–1861, 50, 3263) lautete so die Losung des in N.s Texten immer wieder recht positiv beurteilten ‚Gartenphilosophen‘ Epikur: „λάθε βιώσας“. Vgl. hierzu NK 411, 5–12. Die nachgeschobene Begründung, „damit du dir leben kannst!“ (568, 10), ist N.s eigene Zutat – ebenso wie der folgende Satz, der den imperativischen Anfang („Lebe [...]“) wiederholt und die Anweisung mit Blick auf das Verhältnis des Individuums zur ‚Gegenwart‘ ergänzt bzw. präzisiert. Zu Epikur/Epikureismus vgl. auch FW 306 und FW 375. Den Epikur-Bezug an der vorliegenden Stelle thematisieren bereits Ansell-Pearson 2013, 110 und Freregger 2015, 81. Einen anderen Prätext hält hingegen Zittel 2000, 159, Anm. 307 für wahrscheinlich, „nämlich Ovids *Tristia* III 4, 25: „Crede mihi, bene qui latuit, bene vixit“ (Ovid 1889, 44) – „Glaubt mir, der lebt wohl, der verborgen lebt“ (Ovid 1882, 57).

568, 11 *Zeitalter*] In Cb, 252 korrigiert aus: „Nachbar“.

568, 13f. *Und das Geschrei von heute, der Lärm der Kriege und Revolutionen, soll dir ein Gemurmel sein!*] Vgl. das thematisch verwandte, mitleidskritische Schlussgedicht von FW Vorspiel 63, wo dem lyrischen Du ähnlich geboten wird: „Roll’ selig hin durch diese Zeit! / Ihr Elend sei dir fremd und weit!“ (367, 25 f.)

568, 19–21 *Ich will sie Das lehren, was jetzt so Wenige verstehen und jene Prediger des Mitleidens am wenigsten: – die Mitfreude!*] Zur Gegenüberstellung von Mitleid und Mitfreude vgl. bereits N.s Brief an Carl von Gersdorff vom 13.12.1875: „Du hast die herrliche Fähigkeit zur Mitfreude; ich meine, sie ist selbst seltener und edler als die des Mitleidens.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 495, S. 129, Z. 71–73) Allgemein in Bezug auf die Freundschaft (die Freunde verbergen sich auch hinter dem „sie“ im vorliegenden Schlusssatz von FW 338) schreibt N. dann in MA I 499, KSA 2, 320, 13: „Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund.“ Ausführlicher notierte er noch in einer Vorarbeit hierzu: „Die welche sich mit uns freuen können, stehen höher und uns näher als die welche mit uns leiden. Mitfreude macht den ‚Freund‘ (den Mitfreuenden), Mitleid den Leidensgefährten. – Eine Ethik des Mitleidens braucht eine Ergänzung durch die noch höhere Ethik der Freundschaft.“ (NL 1876, 19[9], KSA 8, 333, 21–25) Dass die Mitleidigen meist nicht zur Mitfreude fähig seien, betont ähnlich wie der Schluss von FW 338 bereits MA I 321, KSA 2, 244, 20–24: „Die mitleidigen, im Unglück jederzeit hilfreichen Naturen sind selten zugleich die sich mitfreuenden: beim Glück der Anderen haben sie Nichts zu thun, sind überflüssig, fühlen sich nicht im Besitz ihrer Ueberlegenheit und zeigen desshalb leicht Missvergnügen.“ Zum „Unterschied zwischen Mitleid und Mitfreude“ beim ‚mittleren‘ N. als „Reaktion gegen Schopenhauer“ siehe Brusotti 1997b, 151, Anm. 269. Vgl. dagegen die Nachlass-Aufzeichnung NL 1880, 3[86], KSA 9, 69, 21–24, wo die Fähigkeit zu Mitleid und Mitfreude gerade aneinander gekoppelt erscheinen: „Bei dem beständigen Anblick von Leidenden sinkt das Mitleid beständig, aber man wird um so empfindlicher gegen fremdes Leid je mehr man Mitfreude hat.“

339.

Vita femina.] Deutsche Übersetzung: „weibliches Leben“ bzw. „das weibliche Leben“. Vgl. die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 198 f.: „Die höchste Schönheit eines Werkes sehen – dazu reicht kein ‚alles‘ Verdienst, und ‚aller‘ guter Wille nicht aus, aber es bedarf dazu der so seltenen glücklichen Zufälle dazu, daß damit einmal der Wolkenschleier von diesen Gipfeln weicht und die Sonne auf ihnen glüht. und daß wir gerade Nicht nur müssen wir gerade an

der rechten Stelle stehen, dies zu sehen u. selber 'gerade' von unserer Seele die Schleier ihrer Höhen weggezogen haben und eines äußeren Gleichnisses 'und Ausdruckes' bedürftig sind, um unserer selber mächtig zu bleiben: dies alles aber kommt so selten zusammen und läßt sich nicht leicht aus dem 'wie aus einem' Würfelspiele herausschütteln, daß ich glauben möchte: die höchste Höhe alles Guten, sei es Werk That Mensch Natur bleiben uns meistens zeitlebens 'den Meisten 'und selbst den Besten' immer' verhüllt – und was sich ihnen' enthüllt, thut dies einmal, es ist Täuschung, auf eine Wiederkehr zu warten. – Ich will sagen, daß die Welt übervoll ist von schönen Dingen, aber 'trotzdem' arm an schönen Augenblicken scheint 'ist', wo diese sichtbar werden. Aber viell[eicht] ist das der stärkste Zauber des Lebens: es liegt der Glorienschein einer goldenen 'ein golden-seidner Schleier der' Möglichkeit über ihm, verheißend, verhüllend, verlockend, und hier und da, selten, und für die Seltensten sich lüftend. Vita femina.“ Auch in der ‚Reinschrift‘ in M III 6, 76, die einige Korrekturen und Varianten aufweist, findet sich die Titelformel der Druckfassung noch (als Bleistiftzusatz, mit Ausrufezeichen) am Schluss des Textes, aber ebenfalls schon als Überschrift auf der rechten Manuskriptseite von M III 6, 78 f.

Ottmann 2008, 261 bezieht die Titelformulierung von FW 339 auf Za III Das andere Tanzlied 1, wo „Zarathustra das Leben (*vita femina*) nach dem Takt seiner Peitsche tanzen“ lassen will. Tatsächlich enthält denn auch Z II 4, 115 statt „Das andere Tanzlied“ die Titel-Alternative „Vita femina.“ (vgl. KGW VI 4, 535) Vgl. hierzu NK KSA 4, 282, 1. Jedenfalls identifiziert tatsächlich ebenfalls, ganz ohne Peitschendrohung, FW 339 am Ende „das Leben“ als „ein Weib“ (569, 13). Zu dieser Gleichsetzung wird die Sprechinstanz durch das den Text durchziehende Schleiermotiv geführt: Während sie zunächst von der Notwendigkeit einer sehr seltenen – gegenständlichen und seelischen – ‚Doppelentschleierung‘ ausgeht, um das Schöne zu erfahren, wird schließlich in Erwägung gezogen, dass „der stärkste Zauber des Lebens“ (569, 10) gerade in der Verschleierung liegt. Mit dieser Ineinanderblendung von Schönheit, Schleier, Weiblichkeit und Leben (vgl. hierzu Hudgens 2016, 189 f.) erweist sich FW 339 thematisch besonders eng mit dem vierten Abschnitt der Vorrede zur Neuausgabe von FW verknüpft. Zum Schleiermotiv in FW 339 vgl. auch Bolland 1996, 134 u. Vivarelli 2015, 72 f.; weitere Deutungsansätze (v. a. zur ‚Weiblichkeit‘ des Lebens in FW 339) bei Behler 1985, 101, May 1999, 152, Anm. 1, Seung 2006, 295, Babich 2011, 349 f., Franco 2011, 153 f., Siemens 2018, 322. Verschiedene Kotextualisierungen bzw. Textverknüpfungen nehmen Strobel 1998, 169 und Loeb 2010, 43, Anm. 31 vor: Während für Strobel mit FW 339 schon die „drei Schlußaphorismen“ des Vierten Buchs und damit der Erstausgabe von FW beginnen, zu denen sie also nur noch FW 340 und FW 341 zählt, sieht Loeb

hingegen einen engen Zusammenhang mit FW 341 und dem ‚eigentlichen‘ Schlussabschnitt FW 342. Eine ausführliche Einzelinterpretation zu FW 339 hat Ansell-Pearson 2005b vorgelegt.

568, 24 zu] Fehlt noch in M III 6, 78.

568, 25 *bedarf der*] M III 6, 78: „bedarf dazu der“.

568, 32 *gleichzeitig*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

569, 1 *bisher*] Fehlt noch in M III 6, 78.

569, 2 f. *gewesen*] Fehlt noch in M III 6, 78.

569, 3 f. *das enthüllt sich uns*] In M III 6, 78 (ohne Hervorhebung) korrigiert aus: „das ~~enthüllt~~ thut dies“.

569, 4 f. *Die Griechen beteten wohl: „Zwei und drei Mal alles Schöne!“*] Vgl. auch N.s Brief an Malwida von Meysenbug vom 12. 05. 1887, in dem er angesichts der Vorstellung, mit seiner Briefpartnerin erneut einen Winter in Sorrent zu verbringen, schreibt: „δὶς καὶ τρις τὸ καλὸν sagen die Griechen: ‚alles Gute zwei Mal, drei Mal!‘“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 845, S. 69, Z. 15 f.) KSA 14, 271 verweist auf verschiedene Belege dieses altgriechischen ‚Sprichworts‘: Ursprünglich zurückgehend auf Empedokles (Diels/Kranz 1956, 31 B 25: „καὶ δις γάρ, ὃ δεῖ, καλὸν ἔστιν ἐνισπεῖν“ – „Denn auch zweimal ist, was nottut, schön zu verkünden“), findet sich die Formel „δὶς καὶ τρις“ ihrerseits zweimal bei Platon (vgl. *Gorgias* 498e u. Scholion hierzu sowie *Philebos* 59e–60a; Platon 1852–1864, 2, 126; Platon 1853–1874, II/7, 820 f.). Zu den Griechen als ‚Anbetern‘ des Schönen siehe auch FW Vorrede 4, 352, 20–24.

569, 4 *Zwei und*] M III 6, 78: „zwei – und“.

569, 5 f. *hatten da einen guten Grund, Götter anzurufen, denn die ungöttliche Wirklichkeit*] In M III 6, 76 korrigiert aus: „hatten einen Grund, darum zu beten, denn die Wirklichkeit“.

569, 11 f. *von schönen Möglichkeiten über ihm, verheissend, widerstrebend*] In M III 6, 76 korrigiert aus: „von Möglichkeiten über ihm, verheißend, anlockend“.

569, 12 f. *verheissend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch. Ja, das Leben ist ein Weib!*] Vgl. auch das folgende Notat aus dem Herbst 1881, das noch ohne metaphorischen Brückenschlag zum „Leben“ über „die Frauen“ befindet: „Mit Einem Klange mitleidig spöttisch und verführerisch zu sein – verstehen nur die Frauen.“ (NL 1881, 15[62], KSA 9, 656, 5 f.; Handschrift in M III 4, 134; ‚Vorstufe‘ hierzu in N V 7, 127.) Als Repräsentantin der verführe-

risch-unbeständigen „Vita femina“ hat N. offenbar die Titelheldin von George Bizets Oper *Carmen* empfunden; eine seiner Randglossen zum Klavierauszug, den er besaß, lautet: „Eros, wie die Alten ihn empfanden – verführerisch spielend boshaft dämonisch unbezwinglich.“ (Bizet o. J., 45; vgl. NPB 701) Vgl. ferner FW Vorrede 4, 352, 18 f., wo die „Wahrheit“ ähnlich vorgestellt wurde wie im vorliegenden Text das „Leben“: „Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?“

340.

Der sterbende Sokrates.] Eine kurze Aufzeichnung vom Herbst 1881 kommt als ‚Vorstufe‘ des zu kommentierenden Textes in Betracht: „Socrates verrieth sich“ (N V 7, 97). Dasselbe Notizbuch enthält außerdem noch eine ausführlichere ‚Vorstufe‘ (vgl. N V 7, 90; zitiert in NK 569, 24 f. u. NK 569, 26–570, 3). Die titellose ‚Reinschrift‘ des Abschnitts weist einige Korrekturen auf (vgl. M III 6, 244). KSA 14, 271 verzeichnet diese zwar nicht detailliert, erwähnt aber, dass N. am Ende der ‚Reinschrift‘ von FW 340 mit Bleistift „Fortsetzung auf S. 91“ notierte. Dem entspricht die Seite im selben Manuskriptheft, auf der die ‚Reinschrift‘ zu FW 36 steht (vgl. M III 6, 94). N. plante also zunächst offenbar, einen zusammenhängenden Text aus den Aufzeichnungen zu FW 36 und FW 340 zu erstellen (vgl. hierzu auch NK FW 36). Die verbindende Klammer zwischen den beiden Abschnitten aus dem Ersten und dem Vierten Buch sind die ‚letzten Worte‘.

Dieser genetische und thematische Zusammenhang hielt die N.-Forschung natürlich nicht davon ab, auch Verkettungen mit anderen Texten im näheren Umfeld vorzunehmen. Für Brusotti 1997b, 452, Anm. 134 bildet FW 340 etwa „die Kontrastfolie[] zur ewigen Besiegelung des eigenen Handelns durch die ewige Wiederkunft“ im nachfolgenden Abschnitt FW 341; kontrastive Beziehungen zwischen dem Tod des Sokrates und der (Bejahung der) ewigen Wiederkunft des Gleichen betonen auch Strobel 1998, 169, Stern 2011, Brock 2015, 373, Anm. 586 und Wotling 2015, 126 f. Unter Einschluss von FW 342 haben mehrere Interpreten eine finale Dreierkette gebildet. So charakterisiert etwa Wuthenow 1982, 300 alle drei Schlusstexte des Vierten Buchs zusammen in autorpsychologischer Hinsicht als herausstechenden „Reflex“ des „ungeheuren“ Zustandes“, in dem sich N. während der Ausarbeitung der Erstausgabe von FW befunden habe. Zum Verhältnis von FW 340–342 vgl. aus textzentrierter Perspektive ausführlich Loeb 2010, 32–44 u. Loeb 2013, 646–650. Ähnlich wie Loeb liest Marsden 2020, 49 die Schlussabschnitte FW 340–342 als eine Art dialektische Trias, wobei zwischen „the dying Sokrates [in FW 340] and the

advent of Zarathustra [in FW 342]“ die Daseinsaffirmation als „the ‚greatest weight‘“ in FW 341 liege (Loeb spricht von einer ‚Brücke‘); zum Sokrates-Zarathustra-Zusammenhang vgl. auch Woodruff 2007. Deutungsansätze zu FW 340 liefern überdies Kaufmann 1982, 467, Soll 1988, 126, Figal 1999, 168 f., Hitz 1999, 135–137, Higgins 2000, 129 u. 131, Feldbusch 2003, 214 f., Markotic 2013, 87, Meyer 2014, 71 f. und Jenkins 2018, 51 f. Eine interessante Rezeptionsspur verfolgt Müller-Buck 2012, 260, die Otto Dix’ späte „Lithographie ‚Hahn‘ [...] mit der Inschrift ‚Ich bin dem Asklepius noch einen Hahn schuldig‘“ auf die Lektüre von FW 340 zurückführt.

569, 15–17 *Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in Allem, was er that, sagte – und nicht sagte.*] Dass die – gegen die einst in GT 12–15 (KSA 1, 83–102) vorgetragene Fundamentalkritik an Sokrates abstechende – Bewunderung des sprechenden Ich für den griechischen Philosophen keineswegs „Alle[s]“ von ihm Getane und (Un-)Gesagte einschließt, wird im Fortgang von FW 340 deutlich, wenn Sokrates’ ‚letzte Worte‘ als pessimistische Verneinung des Lebens kritisiert werden und Anlass für die Forderung nach einer Überwindung der Griechen insgesamt bieten. Allgemein zu N. und Sokrates siehe u. a. Mende 1997, Schirnding 1999, Haar 2000, Gerhardt 2001, Wolle 2004, Souladié 2006, Düsing 2010, Geisenhanslüke 2012, Faustino 2014.

569, 23–29 *War es nun der Tod oder das Gift oder die Frömmigkeit oder die Bosheit – irgend Etwas löste ihm in jenem Augenblick die Zunge und er sagte: „Oh Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig“. Dieses lächerliche und furchtbare „letzte Wort“ heisst für Den, der Ohren hat: „Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!“*] Diese letzten Worte des Sokrates finden sich in Platons Dialog *Phaidon*, 118a: „ἤδη οὖν σχεδόν τι αὐτοῦ ἦν τὰ περὶ τὸ ἥτρον ψυχόμενα, καὶ ἐκκαλυψάμενος, ἐνεκεκάλυπτο γάρ, εἶπεν, ὃ δὴ τελευταῖον ἐφθέγγατο, ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλ’ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.“ (Platon 1852–1864, 1, 155) – „Nun war ihm [dem sterbenden Sokrates] schon fast alles um den Unterleib her kalt, da enthüllte er sich, denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren seine letzten Worte, O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht.“ (Platon 1809, 123) Zum Rekurs auf diese Stelle aus dem *Phaidon* vgl. Loeb 1998, 134 f. Dass man allerdings zu N.s Zeit nicht unbedingt besonders feine „Ohren“ brauchte, um zu der in FW 340 gelieferten Deutung zu gelangen, sondern dafür vielleicht schon Konversationslexikonwissen genügte, zeigt ein Blick in das Lemma „**Asklepios**“ in Meyer 1874–1878, 2, 43: „Gott der Heilkunde, Sohn des Apollon und einer thessal. Fürstentochter Koronis [...]. Die Geheilten verließen aber den Tempel nicht, ohne dem Gott ein Opfer (namentlich einen Hahn) dargebracht [...] zu haben mit Angabe des Uebels und des Heilmitt-

tels.“ Vor diesem Hintergrund liegt die Deutung von Sokrates' letzten Worten durchaus nahe, der zufolge er sich angesichts des Todes als ein von der ‚Krankheit des Lebens‘ Geheilter fühlte, der dem Asklepios dafür Dank schuldet.

Diese Deutung findet sich denn auch keineswegs erst bei N., sondern er kannte sie bereits aus den Anmerkungen zu Hieronymus Müllers Platon-Übersetzung aus der Feder seines Griechischlehrers in Schulpforta, Karl Steinhart (1801–1872), in dessen Unterricht er als Primaner Platons *Phaidon* las (vgl. Janz 1978, 1, 80 u. Bohley 2007, 226). Steinharts Kommentar zu *Phaidon* 118a lautet: „Dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig“; das gewöhnliche Opfer, welches von einer Krankheit Genesene dem Gott der Heilkunde darbrachten. Auch Sokrates fühlt sich im Augenblicke des Sterbens von der Krankheit des Erdenlebens genesen und von den hemmenden Banden des Körpers befreit.“ (Steinhart 1854, 577) Müllers Platon-Übersetzung mit Steinharts Anmerkungen hatte N. mehrfach in der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen (Crescenzi 1994, 412, 415, 424 u. 558) und für seine Vorlesung *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* benutzt (z. B. KGW II 4, 19, 10–21). In den entsprechenden Vorlesungsaufzeichnungen erwähnt N. auch schon „die letzten Worte über den Hahn“ (ebd., 91, 27), ohne dies allerdings genauer auszuführen.

Im Spätwerk kommt GD Das Problem des Sokrates 1, KSA 6, 67, 3–9 verallgemeinernd auf die Deutung aus FW 340 zurück: „Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurtheilt: es taugt nichts ... Immer und überall hat man aus ihrem Munde denselben Klang gehört, – einen Klang voll Zweifel, voll Schwermuth, voll Müdigkeit am Leben, voll Widerstand gegen das Leben. Selbst Sokrates sagte, als er starb: ‚leben – das heisst lange krank sein: ich bin dem Heilande Asklepios einen Hahn schuldig.‘ Selbst Sokrates hatte es satt.“ Siehe hierzu NK 6/1, S. 261–263. Indes blieb diese Deutung nicht ohne Widerspruch; bekannt ist der Einwand, den N.s einstiger Kontrahent Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in seiner späteren Platon-Studie dagegen erhebt, dass in Sokrates' ‚letzte Worte‘ „alles Mögliche hineingeheimnißt“ werde (Wilamowitz-Moellendorff 1919, 178), mit denen er einfach nur gemeint habe, dass er noch ältere Schulden zu begleichen hatte. Darauf nimmt wohl Seitschek 2017, 162 Bezug, wenn er von der „nicht unumstrittene[n] These“ spricht, „dass Sokrates den Tod als Heilung und Erlösung von der ‚Krankheit‘ des Lebens ansah“. Seitschek begnügt sich stattdessen mit einer vagen Andeutung über „die mögliche ‚Sokratische Ironie‘“ (ebd.), die in jenen ‚letzten Worten‘ stecke, von N. jedoch außer Acht gelassen werde. Vor dem Hintergrund der bereits in FW 36 thematisierten Schweigsamkeit des Sokrates (vgl. 405, 7 f.) liest Anderson 2014, 138 den vorliegenden Passus: „Socrates [...] is the silent one who speaks in the end; and even though his meaning is obscure, he reveals too much. What does he reveal? That he regarded life as a disease from which he suffered“.

569, 24 f. *irgend Etwas löste ihm in jenem Augenblick die Zunge*] Die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 90 formuliert noch eindeutiger: „aber der Schierling löste ihm nochmal die Zunge“.

569, 26–570, 3 *Dieses lächerliche und furchtbare „letzte Wort“ heisst für Den, der Ohren hat: „Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!“ Ist es möglich! Ein Mann, wie er, der heiter und vor Aller Augen wie ein Soldat gelebt hat, – war Pessimist! Er hatte eben nur eine gute Miene zum Leben gemacht und zeitlebens sein letztes Urtheil, sein innerstes Gefühl versteckt! Sokrates, Sokrates hat am Leben gelitten! Und er hat noch seine Rache dafür genommen – mit jenem verhüllten, schauerlichen, frommen und blasphemischen Worte!*] Die ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus in N V 7, 90 lautet deutlich knapper: „Dieses furchtbare Wort heisst für den, der Ohren hat zu hören: Dieser selbstherrlichste aller Gr[iechen] war Pessimist: mit seinem letzten Worte nahm er Rache am Leben.“ Die Charakterisierung des Sokrates als „Pessimist“ widerspricht der These aus GT 15, KSA 1, 100, 25 f., wonach „Sokrates das Urbild des theoretischen Optimisten“ abgibt. Die ihm nun unterstellte Lebensverneinung erscheint damit als Gegenmodell zu dem programmatischen Entschluss, den das sprechende Ich in FW 278 zu Beginn des Vierten Buchs fasste: „den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkenswerther zu machen“ (523, 24 f.) als den an den Tod. Vgl. auch das „dem Leben gut werden“ (570, 28 f.) als Voraussetzung einer Bejahung der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ *avant la lettre* im folgenden Abschnitt FW 341.

569, 27 f. *für Den, der Ohren hat*] Vgl. NK 512, 20 f.

570, 5 f. *Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!*] Der schnelle Schluss von Sokrates auf „die Griechen“ insgesamt mag überraschen. Am Ende der 1886 verfassten „Vorrede zur neuen Ausgabe“ von FW ist von einer Überwindung ‚der‘ Griechen überdies keine Rede mehr. An den Satzfuss von FW 340 erinnert zwar die dortige interjektive Exclamatio „Oh diese Griechen!“ (352, 20 f.) Indes wird ihnen dort gerade ein ästhetisches Vermögen „zu leben“ (ebd.) attestiert, das sich das sprechende Wir zum Vorbild nimmt.

341.

Das grösste Schwergewicht.] Der vorletzte Abschnitt des Vierten Buchs und damit der Erstausgabe von FW gehört – neben FW 125 – zu deren wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Texten (vgl. ÜK 6). Bereits seit der frühen Rezeption um 1900 wurde immer wieder auf diesen Abschnitt als die erste öffentliche Mitteilung des ‚Ewige-Wiederkunfts-Gedankens‘ hingewiesen, auch

wenn die entsprechende Formel darin nicht vorkommt (vgl. aber in anderer Bedeutung 528, 1f.). So heißt es etwa bei Andreas-Salomé 1894, 220 f.: „Den Gedanken einer möglichen Wiederkehr aller Dinge im ewigen Kreislauf des Seins hat Nietzsche schon in der ‚fröhlichen Wissenschaft‘, im vorletzten Aphorismus des Buches [...] ausgesprochen.“ Auch für Möbius 1904, 101 steht fest: „in Nr. 341 trägt er die Lehre von der ewigen Wiederkehr vor“. Während die frühe Sekundärliteratur dabei allerdings eher von einem Fremdkörper im Gesamtgefüge von FW ausging, sah die spätere Forschung hier einen inneren Zusammenhang. So bestimmt beispielsweise Brusotti 1991, 426 das „denkerische Erlebnis“, das „für die Entstehung der Schrift“ – gemeint ist die FW-Erstaussgabe von 1882 – entscheidend gewesen sei, als jenen Augenblick, wo N. auf einem Spaziergang im Engadin im August 1881 „zum erstenmal der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen kam“. N. selbst schreibt in EH Za 1, allerdings nicht mit Blick auf FW, sondern auf Za: „Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkehr-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ‚6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit‘. Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.“ (KSA 6, 335, 4–12)

Diesem Narrativ gemäß, das aber von Za auf die wirkungsgeschichtlich schon von Anfang an als dessen ‚Vorbereitung‘ gedeutete FW übertragen wird, hält Brusotti 1991, 426 mit Blick auf FW 341 fest: „Obwohl die Schrift vom Gedanken der ewigen Wiederkehr wesentlich geprägt ist, taucht er einzig in dem in Fabelform gehaltenen vorletzten Aphorismus der ersten Ausgabe auf und dazu nur als Frage.“ Dabei erblickt Brusotti eine gedankliche Kontinuität, die den Gedanken des ‚amor fati‘ zu Beginn des Vierten Buchs (FW 276) mit dem der ‚ewigen Wiederkehr‘ in FW 341 verknüpft: „Der *amor fati* ist die Voraussetzung jenes im vorletzten Aphorismus beschriebenen ‚ungeheuren Augenblicks‘, in dem die Möglichkeit, das eigene Leben ewig zu wiederholen – genau so wie es gewesen ist, mit jedem einzelnen Schmerz und jeder einzelnen Freude –, mit Begeisterung aufgenommen wird.“ (Ebd., 427; vgl. auch NK 521, 22 f.) Freilich besteht bei solchen, auch in der neueren Forschung noch beliebten systematisierenden bzw. synthetisierenden Deutungen der disparaten Abschnitte (z. B. bei Wotling 2015, 127 f. oder Heinrich 2018, 233) die hermeneutische Gefahr, vorschnell über Textdetails hinwegzugehen, durch die sich scheinbar klar konturierte Konzepte wie ‚amor fati‘ und ‚ewige Wiederkehr‘ bei näherem Hinsehen oft sehr viel unschärfer, sperriger, problematischer ausnehmen. Die konzeptuelle Komplexität steigert sich noch, wenn man die weiteren, eigenwilligen ‚Vorklänge‘ des Ewige-Wiederkehr-Gedankens in FW 109 und

FW 285 einbezieht (hierzu Loeb 2021, bes. 72–84), die Brusottis These, der Gedanke tauche „einzig“ in FW 341 auf, anfechtbar erscheinen lassen; vgl. NK 468, 12–14 u. NK 528, 1f.

Das von N. in der Za-Retraktation von EH erwähnte Notat, das den Wiederkunftsgedanken zum ersten Mal ausdrücklich als solchen nennt, steht unter dem Titel „Die Wiederkunft des Gleichen. / Entwurf“ und ist mit Zeit- und Ortsangabe versehen: „Anfang August 1881 in Sils-Maria, / 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen / menschlichen Dingen! –“ Der Wiederkunftsgedanke im engeren Sinn taucht darin erst als letzter von fünf Punkten auf, ist aber am ausführlichsten formuliert und verweist schon über das Titelwort „Schwergewicht“ tatsächlich auf FW 341: „Das neue Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem Reste unseres Lebens – wir, die wir den grössten Theil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir lehren die Lehre – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber einzuverleiben. Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre.“ (NL 1881, 11[141], KSA 9, 494, 1f. u. 10–21; Handschrift neben ‚Vorstufen‘ zu FW in M III 1, 53.) Vgl. hierzu Groddeck 1989, 494, der mit Blick auf die Schwergewichtsmetapher von einem „sprachlichen Doppelsinn“ spricht, „denn ‚Schwergewicht‘ ist zugleich Gravitation und Gravidität, Schwerkraft als kosmisches und Schwangerschaft als schöpferisches Prinzip.“

Indes ist mit Blick auf die Überschrift von FW 341 zu bemerken, dass im Text zwar der als gedankenexperimentelle Rede eines fingierten ‚Dämons‘ vorgetragene hypothetische „Gedanke“ (570, 24), dass „Alles“ „wiederkommen“ muss (570, 15), anschließend von der ‚erzählenden‘ Sprechinstanz „als das grösste Schwergewicht“ (570, 27) bezeichnet wird, dies jedoch in der Adressierung eines ‚Du‘, welches sich von jenem Gedanken „vielleicht zermalmen“ (570, 25) ließe. Indem der Sprecher aber dagegen die fragende Alternative formuliert: „Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen [...]?“ (570, 28 f.), eröffnet er die Aussicht auf einen Zustand, in dem der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke gerade nicht als „Schwergewicht“ bedrückend und herabziehend wirkt, sondern umgekehrt als „letzte[] und ewige[] Bestätigung und Besiegelung“ (570, 30 f.) einer ‚Leichtigkeit des Seins‘ (vgl. NK 570, 24–31) erfahren und begrüßt wird. Der Wiederkunfts-Gedanke als „das grösste Schwergewicht“ wäre demnach nur eine negative Erfahrungs- oder Reaktionsmöglichkeit, der eine positive gegenübersteht, auf welcher der eigentliche Akzent des Textes liegt, der denn auch mit dieser affirmativen Alternative endet. Die Lesart, der zufolge die Schwergewichtsmetapher negativ konnotiert ist (vgl. auch die Rede von der „Last“ in der in

NK 570, 28–31 zitierten Textversion), würde jedenfalls gut zur prominenten Gestaltung der ewigen Wiederkunft in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2 passen. Dort formuliert Zarathustra – in ähnlichen Worten wie FW 341 (vgl. NK 570, 16–18) – seinen „Gedanken“ (KSA 4, 199, 20) der Wiederkunft ‚erleichternd‘ gegen den „Geist der Schwere“, der doch seinerseits behauptet, dass „die Zeit [...] ein Kreis“ (ebd., 200, 8 f.) sei.

Die Forschung hat bereits in den 1990er Jahren detailliert herausgearbeitet, dass der Gedanke der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen‘ bei N. nicht zuletzt auf kosmologisch-thermodynamische Lektüreausregungen durch Otto Casparis Aufsatzsammlung *Der Zusammenhang der Dinge* (1881) zurückgeht und entstehungsgeschichtlich insbesondere mit FW 109 und den damit verwandten Aufzeichnungen aus dem Großoktavheft M III 1 (Frühjahr bis Herbst 1881) verbunden ist. So steht z. B. in M III 1, 18 direkt unter einer Vorarbeit zu FW 109 folgende Vorarbeit zu FW 341: „Es ist Alles wiedergekommen: der Sirius und die Spinne und deine Gedanken in dieser Stunde und dieser dein Gedanke, daß Alles wiederkommt.“ (NL 1881, 11[206], KSA 9, 524, 11–13) Noch in KGW IX 3, N VII 3, 122, 16–18 (NL 1886/87, 5[54], KSA 12, 205, 12 f.) heißt es unter ausdrücklicher Berufung auf den physikalischen Energieerhaltungssatz: „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkunft.“ Zu den kosmologischen Kontexten des Wiederkunfts-Gedankens vgl. besonders D’Iorio 1995; siehe auch NK FW 109. Zum Heraklit- und Stoizismus-Bezug der ewigen Wiederkunft, über den N. in EH GT 3, KSA 6, 313, 7–12 schreibt, siehe überdies Schmidt 2008a, 215 f.

Aus der mittlerweile kaum mehr zu überschauenden Sekundärliteratur zur ewigen Wiederkunft des Gleichen, die seit Karl Löwths Monographie *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* von 1935 und Martin Heideggers Vorlesung *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* von 1937 (zu FW 341 siehe HGA 6/1, 241–246) als eine der philosophischen ‚Hauptlehren‘ N.s galt und zum großen Teil noch heute gilt, vgl. exemplarisch die neueren Beiträge von Skirl in NH 222–230, D’Iorio 2011b, Loeb 2013, Marton 2016; speziell zu FW 341 siehe auch Salaquarda 1989, Montinari 1991, 82–87, Loeb 1998, Figal 1999, 260–264, Higgins 2000, 127–132 u. 142–146, Ponton 2010, 241–243, Schwab 2011, 617, Brock 2015, 370–376, Lupo 2016, bes. 257–264, Jenkins 2018, 52, Loeb 2018, Ponton 2018, 287–293, Ure 2019, 199 f., Testa 2020, 105 und Ure/Ryan 2020, 90–93. Zu den gängigen Kotextualisierungen, die FW 341 in ein antithetisches Verhältnis zu FW 340 setzen und/oder als Bindeglied zwischen FW 340 und FW 342 begreifen vgl. NK FW 340. Für Strobel 1998, 166 ist FW 341 der „eigentliche Schlußaphorismus“ des Vierten Buchs. Einen anderen besonderen Stellenwert weist Risse 2009, 226–228, hier 226 dem Abschnitt zu, wenn er die These vertritt: „Book IV is built around GS 341“.

570, 8–10 *Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte*] Der hypothetische „Dämon“, dessen fiktive wörtliche Rede im Folgenden (570, 10–19) die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ in Bezug auf das Leben des angesprochenen Du behauptet, hat Anlass zu kontroversen Interpretationen gegeben. Während Salaquarda 1989, 326–329 den Dämon in eine Traditionslinie stellt, die vom δαίμων Heraklits über das δαιμόνιον des Sokrates (vgl. hierzu auch Higgins 2000, 129 u. Loeb 2010, 20) bis hin zum „Dämonischen“ bei Goethe reicht, hält Zittel 2000, 201 dagegen, dass die „Referenzen des Dämons auf das Daimonion nicht [überzeugen]. Der Dämon ist ein böser Geist, ein Zwischenwesen zwischen Himmel und Erde, das Daimonion aber eine innere Stimme.“ Dass der „Dämon“ freilich nicht zwangsläufig, wie nach christlicher Vorstellung, „ein böser Geist“ sein muss, macht das auch schon von Salaquarda 1989, 328 zitierte Heraklit-Fragment deutlich: „ἥθος ἀνθρώπων δαίμων“ – „Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 119). Die Assoziation mit der ‚inneren Stimme‘ bzw. dem ‚inneren Wesen‘ eines Menschen erlaubt das Setting des Gedankenexperiments – „deine einsamste Einsamkeit“, die an die „siebente[] Einsamkeit“ (545, 25) aus FW 309 zurückdenken lässt – durchaus. Auch und gerade angesichts der am Schluss von FW 341 eröffneten Aussicht auf die mögliche Auffassung des von dem Dämon Gesagten im Sinne einer „letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung“ (570, 30 f.) erweist sich Zittels ‚böse‘ Lesart keineswegs als zwingend. Aus der Perspektive dessen, der mit Zähneknirschen auf die Wiederkunftslehre des Dämons reagiert, sich von ihr zermalmt fühlt (vgl. 570, 20 u. 25), mag er aber tatsächlich als „böser Geist“ erscheinen. Übergreifend zu „Dämon/dämonisch“ – bei N. seit 1869 über 130-mal belegt – vgl. das entsprechende Lemma in NWB 1, 521–540.

570, 13 *jeder Schmerz und jede Lust*] Dass man in „der ewigen Wiederkunft alle Dinge“ auch „jeden Schmerz und jede Lust“ wiederfinde, ist bereits in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1881, 11[148], KSA 9, 498, 24 u. 30 f. zu lesen, die D’Iorio 2011b, 36, Anm. 41 als „a preparation to the famous aphorism 341 of the Gay Science“ bezeichnet.

570, 14 f. *alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen*] Superlativisch spricht nach der FW-Erstaussgabe auch NL 1884, 25[7], KSA 11, 10, 21 f. von der ewigen Wiederkehr „im Kleinsten und im Größten“; im darauf basierenden Kapitel Za III Der Genesende 2, KSA 4, 276, 10 f. u. 30 heißt es dann: „im Grössten und auch im Kleinsten“. Vgl. die weiteren Zitate aus diesen Texten in NK 570, 18 f.

570, 16–18 *und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber*] Die Bilder „Spinne“ und

„Mond[]“ verwendet N. auffallend ähnlich für die Darstellung des Wiederkunfts-Gedankens in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2, wo Zarathustra zum „Geist der Schwere“ (KSA 4, 200, 9) diese Worte spricht: „Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?“ (Ebd., 200, 27–30) Zum ambivalenten Stellenwert von Spinnen in N.s Bestiarium vgl. Schrift 2004, zu den Wiederkunfts-Spinnen in FW und Za ebd., 64–66.

570, 18 f. *Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube* Die Metapher der immer wieder umgedrehten Sanduhr findet sich bereits in dem frühen Wiederkunfts-Notat NL 1881, 11[148], KSA 9, 498, 19–23, das ebenfalls eine Verbindung zwischen Dasein/Welt und Einzelmensch zieht: „Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen – eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen.“ Im selben Notat findet sich auch die Metapher „Uhr des Daseins“ (ebd., 498, 10 f.). In der bereits in NK 570, 14 f. zitierten nachgelassenen Aufzeichnung NL 1884, 25[7], die nach Veröffentlichung der Erstausgabe von FW entstanden ist, verwendet N. nicht nur das Sanduhren-Bild, sondern erneut das Polyphton „Stäubchen vom Staube“, wenn er hier ein Ich als „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ sprechen lässt: „ich lehre, daß es ein großes langes ungeheures Jahr des Werdens giebt, das, wenn es abgelaufen, ausgelaufen ist, gleich einer Sanduhr immer wieder umgedreht wird: so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Kleinsten und im Größten. / Und zu einem Sterbenden würde ich sprechen: ‚Siehe, du stirbst und vergehst jetzt und verschwindest: und da ist Nichts, das von dir als ein ‚Du‘ übrig bliebe, denn die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber dieselbe Gewalt von Ursachen, welche dich dies Mal schuf, wird wiederkehren und wird dich wiederschaffen müssen: du selber, Stäubchen vom Staube, gehörst zu Ursachen, an denen die Wiederkehr aller Dinge hängt. [...]“ (KSA 11, 10, 15 u. 10, 18–11, 7) Diese Stelle aus dem Nachlass fließt modifiziert in Za III Der Genesende 2 ein, wo Zarathustras Tiere zu ihm sprechen: „Du lehrst, dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe“ (KSA 4, 276, 6–9).

Das in dieser Za-Stelle weggefallene „Stäubchen vom Staube“ nimmt einerseits auf die Sanduhren-Metapher Bezug (Staub statt Sand), so dass der angesprochene Einzelne gleichsam zum kleinen Sandkörnchen im ewigen Stunden-glas wird, was zugleich mit Bedeutungslosigkeit konnotiert ist. Vgl. Adelung 1811, 3, 308: „Man hat von diesem Worte [sc. Staub] auch das Diminut. Stäub-

chen und im Oberdeutschen und der edlern Schreibart der Hochdeutschen Stäublein, welches aber nicht collective, sondern individualiter gebraucht wird, einen einzigen solchen unfühlbaren Theil zu bezeichnen. [...] Welches Wort denn auch für ein unmerklich Weniges gebraucht wird.“ Überdies lässt die Rede vom „Staub“ in christlicher Bildtradition an die „Vergänglichkeit“ (ebd.) des Irdischen denken („Staub zu Staub“). Im zu kommentierenden Text wird der Vergänglichkeitsgedanke allerdings gerade durch die Vorstellung der ewigen Wiederkehr als „Sanduhr des Daseins“ unterlaufen. Von hier aus ergeben sich bemerkenswerte Parallelen zu dem Schiller zugeschriebenen Gedicht *Trost am Grabe*, in dem es zunächst zwar bibelkonform heißt: „Staub wird Staub!“, woraufhin dann jedoch der entscheidende kosmologische Einwand formuliert wird: „Kein Atomenstäubchen geht verloren, / Wird im Kreislauf immer neu geboren“ (Schiller 1871, 423; zur Authentizitätsfrage vgl. ebd., 421).

570, 24–31 *Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermahlen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?*] Auf diese Partie bezieht sich offensichtlich folgende Überlegung zu Beginn des Romans *L'insoutenable légèreté de l'être* (*Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*) von Milan Kundera, der FW 341 damit recht frei ausdeutet: „Wenn sich jede Sekunde unseres Lebens unendliche Male wiederholt, sind wir an die Ewigkeit genagelt wie Jesus Christus ans Kreuz. Eine schreckliche Vorstellung. In der Welt der Ewigen Wiederkehr lastet auf jeder Geste die Schwere einer unerträglichen Verantwortung. Aus diesem Grund hat Nietzsche den Gedanken der Ewigen Wiederkehr ‚das schwerste Gewicht‘ genannt. / Wenn die Ewige Wiederkehr das schwerste Gewicht ist, kann unser Leben vor diesem Hintergrund in seiner ganzen herrlichen Leichtheit erscheinen. / Ist aber das Schwere wirklich schrecklich und das Leichte herrlich? / Das schwerste Gewicht beugt uns nieder, erdrückt uns, preßt uns zu Boden. In der Liebeslyrik aller Zeiten aber sehnt sich die Frau nach der Schwere des männlichen Körpers. Das schwerste Gewicht ist also gleichzeitig ein Bild intensivster Lebenserfüllung. Je schwerer das Gewicht, desto näher ist unser Leben der Erde, desto wirklicher und wahrer ist es. / Im Gegensatz dazu bewirkt die völlige Abwesenheit von Gewicht, daß der Mensch leichter wird als Luft, daß er emporschwebt und sich von der Erde, vom irdischen Sein entfernt, daß er nur noch zur Hälfte wirklich ist und seine Bewegungen ebenso frei wie bedeutungslos sind. / Was also soll man wählen? Das Schwere oder das Leichte? [...] Das ist die Frage. Sicher ist nur eines: der Ge-

gensatz von leicht und schwer ist der geheimnisvollste und vieldeutigste aller Gegensätze.“ (Kundera 1984, 9)

Offensichtlich ist also schon der Titel von Kunderas Roman von FW 341 inspiriert; obwohl sich die zitierte Passage in einigen Punkten nicht unerheblich von ihrer Vorlage entfernt, ist Kunderas Reflexion auf die Verschränkung des Schweren und Leichten in Bezug auf N.s Text doch durchaus bedenkenswert: Dieser stellt ja tatsächlich in Aussicht, dass sich das niederdrückende Schwergewicht aus anderer Perspektive als eine ‚Leichtigkeit‘ darstellen kann (auch wenn das Wort in FW 341 nicht vorkommt).

570, 25–27 *die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“* Die Frage nach der Wünschbarkeit einer Lebenswiederholung kommt in verschiedenen Formen schon vor N. in der deutschen Philosophie vor, wird jedoch gemeinhin verneint. So setzt etwa Kant in seiner späten Schrift *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791) voraus, dass die Antwort „eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat“, eindeutig abschlägig ausfallen muss, „wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.“ (AA VIII, 259) Näher kommt demgegenüber Schopenhauer schon an die Vorstellung einer Wiederkehr des gleichen Lebens, die freilich auch er nicht für wünschenswert hält; im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* imaginiert er die Todesstunde als die an das Individuum gerichtete Frage, ob es sein zurückliegendes Leben „nochmals“ durchmachen wolle: „aber vielleicht wird nie ein Mensch, am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtseyn erwählen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 382) Im zweiten Band ist entsprechend zu lesen: „Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: ‚Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?‘“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 699) Auf die zitierten Kant- und Schopenhauer-Stellen rekurriert wiederum Eduard von Hartmann, der in seiner *Philosophie des Unbewussten* über eine fingierte Person schreibt: „Nun denke man sich den Tod zu diesem Manne treten und sprechen: ‚Deine Lebenszeit ist abgelaufen und in dieser Stunde fällst Du der Vernichtung anheim; doch hängt es von Deiner jetzigen Willensentscheidung ab, nach vollständigem Vergessen alles Bisherigen Dein jetzt beschlossenes Leben noch einmal genau in derselben Weise durchzumachen. Nun wähle!‘ / Ich bezweifle, dass der Mann die Wiederholung des vorigen Spieles dem Nichtsein vorziehen wird, wenn er bei uneingeschüchterter ruhiger Ueberlegung und

nicht überhaupt einfältig ist.“ (Hartmann 1869, 534; vgl. auch Hartmann 1880, 45, wo die Kant-Stelle diskutiert wird.) Hartmanns Formulierung „noch einmal genau in derselben Weise“ reicht noch näher als die Schopenhauer-Zitate an FW 341 heran, wo ebenfalls die exakte Wiederholung betont wird: „Alles in der selben Reihe und Folge“ (570, 15 f.).

Während Kant, Schopenhauer und Hartmann pessimistisch meinen, die so oder so gestellte Frage nach der Wiederholung des Lebens sei bei entsprechender Einsicht eindeutig zu verneinen, was dem ‚Zähneknirschen‘ (vgl. 570, 20) in FW 341 korrespondiert, zieht N.s Text aber noch eine andere, positive Reaktionsmöglichkeit in Erwägung: Mit seiner Vorstellung eines „ungeheuren Augenblick[s]“ (570, 22) bzw. einer dauerhaften Zufriedenheit des Menschen mit sich und dem Leben (vgl. 570, 28 f.) zielt er letztlich auf eine Haltung der Bejahung der unendlichen Wiederholung – wenn auch nur unter den hypothetisch-konditionalen Vorzeichen eines Gedankenexperiments: Dass tatsächlich alles immer wiederkehrt, behauptet der Text ja gar nicht, sondern er spielt nur durch, wie das angesprochene „du“ auf diesen ‚dämonischen‘ Gedanken reagieren würde. Auch geht es hier nicht um eine Wiederholungsfrage in der Todesstunde, sondern in jedem einzelnen Moment des Lebens: „bei Allem und Jedem“. Vgl. aber die Formulierung in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2, KSA 4, 199, 12–14, die, wie die zitierten Prätexte, ebenfalls die Todesvorstellung aufruft, der mit dem „Muth“ des Wiederkunfts-Gedankens zu begegnen sei: „Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: ‚War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!‘“

570, 28–31 *Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?* –] Im Korrekturbogen lautete der Schluss zunächst noch in sportlich-heroischer Metaphorik: „Oder würdest du jener Athlet und Held werden, der diess Gewicht tragen und doch 'noch' mit ihm nicht emporsteigen könnte? Stelle dir den mächtigsten Gedanken vor Augen – und du wirst zugleich das Ideal erblicken, das vor den mächtigsten Menschen der Zukunft hergeht!“ (Cb, 255) Eine Zwischenfassung hat N. darunter notiert „Oder wie müsstest du dem Leben und dir selber gut sein 'werden', um – zu können / dies Gewicht nicht als höchste Last, sondern als höchste Lust zu empfinden?“ Einen ähnlichen Wortlaut, der sogar noch näher an die Druckfassung von FW 341 herankommt, hatte N. zwischenzeitlich offenbar auch (für den Schluss von) FW 334 erwogen; vgl. Cb, 241 f., zitiert in NK FW 334.

Im Unterschied zu dem „Oder“, mit dem das angesprochene Du gefragt wird, ob es „einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt“ hat (570, 21 f.), in dem ihm die Wiederkunftslehre des Dämons ‚göttlich‘ vorgekommen wäre, zielt das zweite „Oder“ am Ende des Textes nicht auf einen vergangenen Mo-

ment, sondern auf einen erst noch zu erreichenden, zukünftigen Zustand der Selbst- und Lebensbejahung, der sich nichts sehnlicher wünscht als die ewige Wiederkehr. Die Frage nach dem „wie“ suggeriert dabei offenkundig eine höchste Affirmationsintensität, wobei deren Erreichbarkeit allerdings nicht wirklich behauptet wird. Aus dem Wiederkunftsgedanken einen ethischen Imperativ zur Lebensbejahung abzuleiten, wie es manche Interpreten tun (vgl. Wotling 2015, 127: „den Menschen in eine bejahende Richtung zu verändern“), mutet schließlich insofern problematisch an, als es unter den Bedingungen dieses Gedankens ja gar keine freien Entschlüsse zu bestimmten Haltungen oder Handlungen, sondern eben nur ewig-notwendige Wiederholungen geben kann. Vgl. auch die in Bezug auf den Wiederkunftsgedanken jede Verantwortlichkeit zurückweisende Überlegung aus NL 1881, 11[144], KSA 9, 496, 19–22: „was wir auch thun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist unschuldig. Wenn der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge dich nicht überwältigt, so ist es keine Schuld: und es ist kein Verdienst, wenn er es thut.“

342.

Incipit tragoedia.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Textvariante (vgl. NK 571, 16–19) in M III 6, 268 f. und M III 6, 266. Der Text, mit dem die 1882 erschienene Erstausgabe von FW endete, entspricht bis auf den Titel, den „See Urmi“ (571, 3) und einige typographische sowie interpunktorische Veränderungen wörtlich Za I Vorrede 1, KSA 4, 11 f. Nähere Informationen – auch zu den Überarbeitungstendenzen – bietet der Stellenkommentar von Katharina Grätz in NK 4/1, während sich der vorliegende Kommentar primär auf die FW-spezifischen Aspekte konzentriert. Zarathustra tauchte zwar bereits in einigen Vorarbeiten zu FW auf, wurde dann jedoch von N. konsequent durch andere Figuren wie etwa den ‚tollen Menschen‘ aus FW 125 ersetzt (vgl. Montinari 1982, 90), um ihn erst hier, in FW 342, namentlich auftreten zu lassen. In der Neuausgabe von 1887 hat Zarathustra dann aber doch noch zwei weitere Auftritte: in FW 381 (635, 4 f.) und in FW Anhang Sils Maria (649, 16). Indem die Erstausgabe nahezu wortidentisch mit dem Anfang des ersten Teils von Za endet, werden beide Werke nahtlos miteinander verbunden. Der Schluss-Abschnitt von FW 1882 bildet damit eine Art Teaser bzw. Cliffhanger für das neue Werk. Darauf weist die spätere Retraktation EH Za 1 explizit hin, indem FW dort zugleich insgesamt als Ankündigung von Za gedeutet wird: „In die Zwischenzeit gehört die ‚gaya scienza‘, die hundert Anzeichen der Nähe von etwas Unvergleichlichem hat; zuletzt giebt sie den Anfang des Zarathustra selbst noch“ (KSA 6, 336, 6–8; welches diese „hundert Anzeichen“ sind, erfährt der Leser allerdings nicht –

und er wird an dieser Stelle auch darüber im Unklaren gelassen, dass „la gaya scienza“ erst der Untertitel der Neuausgabe von 1887 ist, die ja keineswegs mit FW 342 endet).

Die lateinische Titelformel „Incipit tragoedia“ wird in deutscher Übersetzung am Ende von FW 382, dem vorletzten Abschnitt des Fünften Buchs, ‚wiederholt‘: „die Tragödie beginnt ...“ (637, 15) Im Druckmanuskript stand „Incipit tragoedia“ (D 16a, 57) ursprünglich auch unter dem Text von FW 382, wurde dann allerdings gestrichen. Als „Incipit“ werden in der Philologie die ersten Worte eines Textes bezeichnet, die anstelle des Titels dienen, z. B. bei (titellosen) Gedichten; im Mittelalter und der Frühen Neuzeit stand der Begriff überdies oft formelhaft am Anfang von Texten – ebenso wie der Gegenbegriff „Explicit“ am Ende, wie in Petris *Handbuch der Fremdwörter* ausgeführt wird: „explicit (abgekürzt aus *volumen explicitum est*, d. h. die Bücherrolle ist abgewickelt), das Buch ist zu Ende, gewöhnlich am Ende alter Drucke und Handschriften stehend, wie zu Anfange derselben *incipit*, d. h. es fängt an“ (Petri 1861, 308). FW 342 endet zwar nicht mit einer entsprechenden „Explicit“-Floskel, aber dafür mit einem Satz, der den Bogen zurück zum „Incipit tragoedia“-Titel schlägt: „Also begann Zarathustra’s Untergang.“ (571, 28 f.) Dass es sich bei dem Text um keinen Tragödienbeginn im strengen Gattungssinn handelt, erhellt allein schon aus der narrativen Prosaform (die in Za I Vorrede 1 durch eine andere Zeilengliederung der Figurenrede quasi lyrisiert wird), was verschiedene philosophische Interpreten freilich nicht davon abhielt, Za im Ganzen als „Drama“ oder „Tragödie“ zu klassifizieren (vgl. hierzu NK 346, 26–32). Der Schlusspassus von FW Vorrede 1 zitiert zwar das „Incipit tragoedia“ (346, 28), warnt aber den Leser zugleich, „auf seiner Hut“ (346, 30) zu sein, und gibt zu verstehen, dass es zumindest auch als „incipit parodia“ (346, 31) zu lesen sei, als Beginn einer Parodie also. Vgl. dagegen die pathetisch-ontopoetologische Deutung Heideggers: „Die Tragödie beginnt. Welche Tragödie? Antwort: die Tragödie des Seienden als solchen.“ (HGA 6/1, 246 f.) Zum Tragödien- als Parodie-Beginn in und ausgehend von FW 342 siehe Gooding-Williams 1995 und Benne 2015b; zum Zusammenhang von FW 342, FW 382 und FW Vorrede 1 vgl. auch Conway 1997, 126 f., Viesenteiner 2010, 340–342, Stegmaier 2012b, 621 f. und Meyer 2019a, 257 f.

In der Sekundärliteratur ist der Status von FW 342 nicht unumstritten. Schon Möbius 1904, 101 moniert: „Nr. 342 enthält ganz und gar unmotiviert die Anfangsworte des Zarathustra-Buches.“ Noch Strobel 1998, 166, Anm. 15 zählt den Text deshalb gar nicht im eigentlichen Sinn zum Vierten Buch bzw. zu FW als Gesamtwerk, da er „weder Form noch Inhalt eines Aphorismus“ aufweise (zur Problematik des Aphorismus-Begriffs vgl. ÜK 3). Zu anderen Lesarten, die von einer durchkomponierten finalen Dreierkette FW 340–342 ausgehen, vgl.

NK FW 340. Zu FW 342 siehe u. a. auch Chapelle 1993, 69 f., Brusotti 1997b, 550–552, Higgins 2000, 152–155 u. 161–163, Loeb 2010, 240–242, Wotling 2010, 99 f., Loeb 2013, 646–650 und Saarinen 2019, 195 f.

571, 2–6 *Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz*] Als Quelle für diese einleitende Erzählerrede konnte D'Iorio 1993a, 395 eine Passage aus Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* nachweisen. N. hatte Franz Overbeck am 8. Juli 1881 gebeten, das Buch für ihn auszuleihen (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 123, S. 100 f., Z. 6–10). Bei Hellwald konnte N. im Kapitel „Zarathustra's Lehre“ lesen: „*Zarathustra*, der grosse Prophet der Eränier, gewöhnlich nach der von den Griechen überlieferten Form Zoroaster (*Ζωροάστρης*) genannt, dessen Name im Zend übrigens eine schmucklose Bedeutung besitzt, stammte aus Azerbeidschan und war geboren in der Stadt Urmi am gleichnamigen See zwischen Kaspi- und Van-See. Im dreissigsten Lebensjahre verliess er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt. Nach Verfluss dieser Zeit wandte er sich nach Balkh, verkündete seine neue Lehre und behauptete göttliche Sendung.“ (Hellwald 1875, 128) Das folgende Nachlass-Notat von 1881 entspricht in der Nennung der lebensgeschichtlichen Details noch stärker Hellwalds Vorlage: „**Mittag und Ewigkeit.** // Fingerzeige zu einem neuen Leben. // Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta.“ (NL 1881, 11[195], KSA 9, 519, 12–17; Handschrift neben anderen ‚Vorstufen‘ zu FW in M III 1, 3.) Umgekehrt entfernt sich die Version in Za I Vorrede 1 noch weiter von der Quelle und ihrer topographischen Konkretheit, indem aus dem in FW 342 noch genannten „See Urmi“ der namenlose „See seiner Heimat“ wird (KSA 4, 11, 4). Vgl. NK KSA 4, 11, 3–8.

571, 11 f. *meinen Adler und meine Schlange*] Vgl. FW 314 („Neue Hausthiere“), wo das sprechende Ich „meinen Löwen und meinen Adler um mich haben“ will (548, 13 f.). Zum stolzen Adler und zur klugen Schlange vgl. das um die Veröffentlichungszeit der Erstausgabe von FW entstandene Nachlass-Notat NL 1882, 2[7], KSA 10, 45, 15–20: „Schlange, sprach Zarathustra, du bist das klügste Thier unter der Sonne – du wirst wissen was ein Herz stärkt – mein kluges Herz – ich weiß es nicht. Und du Adler, du bist das stolzeste Thier unter der Sonne, nimm das Herz und trage es dorthin, wohin es verlangen wird – das stolze Herz – ich weiß es nicht.“ Neben Adler und Schlange kommt später

aber auch der in FW 314 genannte Löwe, der bereits in dem prominenten Text Za I Von den drei Verwandlungen einen Auftritt als zweite Verwandlungsstufe hat, als ‚Haustier‘ Zarathustras hinzu; vgl. Za IV Das Zeichen. In zwei nachgelassenen Notaten werden ausdrücklich alle drei Tiere genannt: „Als alle fort sind, streckt Zarathustra nach der Schlange die Hand aus: ‚was räth mir meine Klugheit?‘ – sie sticht ihn. Der Adler zerreißt sie, der Löwe stürzt sich über den Adler. Als Zarathustra den Kampf seiner Thiere sah, starb er.“ (NL 1883, 16[45], KSA 10, 513, 16–19) In einem wohl Ende 1884 niedergeschriebenen Schema heißt es: „Als der Adler und die Schlange reden, kommt der Löwe hinzu – er weint!“ (NL 1884/85, 29[26], KSA 11, 343, 22f.)

571, 16–19 *ich möchte verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind.*] Im Korrekturbogen geändert aus: „ich möchte verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Weisheit und die Armen wieder einmal ihrer Armut froh geworden sind.“ (Cb, 256) So lautet der Satz auch in M III 6, 268. Dem korrespondiert eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 125: „und will machen, daß die Weisen sich ‚wieder‘ ihrer Weisheit und die Armen sich wieder ihrer Armut freuen“. Die antithetische Umgestaltung, die an die Stelle der „Armut“ der „Armen“ ihren „Reichthum[]“ und an die Stelle der „Weisheit“ der „Weisen“ ihre „Thorheit“ setzt, entspricht ähnlichen bzw. umgekehrten Verschränkungen in und im Umfeld von FW. Vgl. die „Armuth des Reichen“ in FW 202 (506, 8f.) sowie die auf den Gedichtzyklus IM, der später teilweise in FW Anhang eingeflossen ist, gemünzte Äußerung im Brief an Köselitz vom 13. Juli 1882: „Man soll sich seiner Thorheiten nicht schämen, sonst hat unsre Weisheit wenig Werth.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 263, S. 222, Z. 11f.) Dass „wir [...] unsrer Thorheit ab und zu froh werden [müssen], um unsrer Weisheit froh bleiben zu können“ (464, 32–465, 1), heißt es bereits in FW 107, dem Schlussabschnitt des Zweiten Buchs. Vgl. auch noch nach Erscheinen der Erstausgabe von FW den Beginn der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1883, 13[24], KSA 10, 469, 10f.: „Als Schaffender es loben, daß unsre Weisheit als Thorheit, unser Reichthum als Armut entdeckt ist.“ Vgl. ferner die in NK KSA 4, 11, 19–21 angeführten Parallelstellen.

571, 28f. *Also begann Zarathustra’s Untergang.*] Der – in Za I Vorrede 1 beibehaltene – Schlusssatz, mit dem sich nach Zarathustras direkter Rede wieder der Erzähler zu Wort meldet, ähnelt inhaltlich dem – nur über FW 342 stehenden – Titel („Incipit tragoedia“) des Abschnitts, der dadurch insgesamt eine Rahmenstruktur erhält. Die beginnende Tragödie erscheint als der beginnende Untergang Zarathustras, der sich so als ‚tragischer Held‘ verstehen lässt, auf der Folie der nachgereichten Vorrede aber gleichfalls als „Unthier von pa-

rodischem Stoff“ (346, 27 f.). Als (das Tragische) parodierendes Element lässt sich freilich schon die Rede vom „Untergang“ Zarathustras selbst lesen, denn vor dem Hintergrund von dessen Figurenrede erscheint der „Untergang“ zunächst gar nicht als tragisches Zugrundegehen, sondern lediglich als Hinabsteigen aus dem Gebirge, wo Zarathustra „zehn Jahre“ lang „seines Geistes und seiner Einsamkeit“ genoss (571, 4 f.), in die Ebene, wo sich „die Menschen“ (571, 22) aufhalten. Hinzu kommt, dass Zarathustra seinen Untergang nach dem nicht sonderlich tragischen Vorbild der von ihm apostrophierten Sonne modelliert: „ich muss, gleich dir, u n t e r g e h e n , wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will.“ (342, 21–23) Der Sonnenuntergang begegnet in der neuen Ausgabe von FW (1887) gleich wieder in FW 343, dem ersten Abschnitt des Fünften Buchs, und zwar als Bild für den ‚Tod Gottes‘ (vgl. NK 573, 12–14), den das dort sprechende Wir gerade nicht als tragisches, sondern als heiter stimmendes Ereignis wahrnehmen will.

Mit Blick auf die skeptische Reaktion von N.s damaligem Verleger Ernst Schmeitzner auf die Ankündigung von Za (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 25–30) bemerkt Heinrich Köselitz in seinem Brief an N. vom 22. August 1882 bezüglich der zu kommentierenden Stelle: „Wenn der gute Schmeitzner nicht capirt, was das heissen soll: ‚Also begann Zarathustra’s Untergang‘, so will diess Nichts besagen: – am Ende liest er Ihre Sachen etwa, wie ein Gelehrter auf ein zu behandelndes Thema hin, so er auf seinen Buchhändler-Absatz hin.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 82–87) Die intendierte Teaser- oder Cliffhanger-Funktion von FW 342 für das neue Werk Za wurde von verlegerischer Seite offenbar als nicht besonders stark empfunden.

Fünftes Buch.

Wir Furchtlosen

Untertitel *Wir Furchtlosen.*] Neben dem bereits in der Erstausgabe von 1882 enthaltenen Vierten Buch „Sanctus Januarius“ ist das erst mit der Neuauflage 1887 hinzugekommene Fünfte Buch (vgl. ÜK 1) der einzige große Prosateil von FW, der einen Untertitel trägt. Zunächst hatte N. noch einen anderen Untertitel erwogen. Ende 1885 überschrieb er einen Entwurf mit den Worten: „Fünftes Buch: / Wir Umgekehrten“ (KGW IX 5, W I 8, 33, 6 u. 12 = NL 1885/86, 2[204], KSA 12, 166, 30). Ohne ersichtlichen Bezug zur neuen Ausgabe von FW tauchen die „Umgekehrten“ noch in einem anderen, zeitnah niedergeschriebenen Schema auf; vgl. KGW IX 5, W I 8, 109, 3 (NL 1885/86, 2[118], KSA 12, 120, 22). Es liegt nahe, diese „Umgekehrten“ mit den „Antipoden“ „aller modernen Ideologie und Heerden-Wünschbarkeit“ zu assoziieren, von denen in JGB 44 zu lesen

ist: „Wir Umgekehrten, die wir uns ein Auge und ein Gewissen für die Frage aufgemacht haben, wo und wie bisher die Pflanze ‚Mensch‘ am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist“ (KSA 5, 61, 22–25; hierzu NK 5/1, S. 308–310). Der neue Untertitel von FW V: „Wir Furchtlosen“, der gut zum folgenden Turenne-Motto passt, korrespondiert überdies mit einer Äußerung aus FW 379, wo sich das sprechende (narrische Autor-)Wir vom „Menschenhass“ (631, 30) distanziert: „im Hass ist Furcht, ein grosser guter Theil Furcht. Wir Furchtlosen aber, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters, wir kennen unsern Vorthail gut genug, um gerade als die Geistigeren in Hinsicht auf diese Zeit ohne Furcht zu leben.“ (632, 10–14)

Gemäß der zwischenzeitlich erwogenen Zuordnung des Fünften Buchs zu einer Neuausgabe von JGB (vgl. ÜK 1) lässt sich auch ein Werkplan zu „Jenseits von Gut u. Böse. / Zweiter und letzter Theil“ (KGW IX 5, W I 8, 133, 12–14 = NL 1885/86, 2[82], KSA 12, 100, 12f.) als Vorentwurf zu FW V lesen (vgl. Stegmaier 2012b, 83f.). Darin ist neben Gliederungspunkten wie „Wir Gottlosen“, „Was sind Künstler?“ oder „Die Schauspielerei“, die auf zentrale Themenbereiche von FW V vorausweisen, auch „An den Mistral. Ein Tanzlied“ vorgesehen (KGW IX 5, W I 8, 133, 22–36; vgl. stark verändert NL 1885/86, 2[82], KSA 12, 100, 23–101, 15), das N. in der Druckfassung an den Schluss der „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ gesetzt hat. Im Druckmanuskript ist auf der Titelseite des Fünften Buchs folgende Satzanweisung zu lesen: „NB! Fünftes Buch der fröhlichen Wissenschaft, beginnend mit p. 257. Nach diesem Buche folgen dann die Lieder des Prinzen Vogelfrei.“ (D 16a, 6)

Motto *Carcasse, tu trembles? Tu / tremblerais bien davantage, si / tu savais, où je te mène. / Turenne.* Deutsche Übersetzung: „Gerippe, du zitterst? Du würdest noch mehr zittern, wenn du wüsstest, wohin ich dich führe.“ Henri de La Tour d’Auvergne, Vicomte de Turenne (1611–1675), dem dieser Ausspruch zugeschrieben wird, der aber nicht bei ihm selbst belegt ist, war Generalmarschall unter Ludwig XIV. und gilt als bedeutendster Feldherr seiner Zeit. Er wurde, dem Zitat durchaus angemessen, bei einem Erkundungsritt in der Nähe von Sasbach von einer Kanonenkugel getötet. Bereits im Herbst 1884 notierte N.: „Nur der echte Philosoph ist ein verwegenes Thier und spricht zu sich wie Turenne: ‚Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène.‘“ (NL 1884, 26[440], KSA 11, 267, 23–25) Im Werkplan KGW IX 5, W I 8, 159, 2–28 (NL 1885/86, 2[50], KSA 12, 85, 24–86, 9), der als „Anhang: Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ vorsieht, bringt N. das (vermeintliche) Turenne-Zitat ebenfalls, hier als Motto zu einem „6.“ Teil mit dem Untertitel „Wir Gelehrten“. Ohne dass der Ausspruch erneut angeführt würde, kommt N. im Herbst 1887 noch einmal auf „Turenne“ zurück; vgl. KGW IX 6, W II 1, 91, 20 (NL 1887, 9[68], KSA 12, 371, 24).

Stegmaier 2012b, 93 vermutet, N. habe das Zitat bei Ximénès Doudan (1800–1872) gefunden, dessen *Mélanges et lettres* (1878) er besaß und studierte, allerdings nur die ersten beiden Bände, nicht den dritten Band, in dem das Zitat exakt im selben Wortlaut wie bei N. enthalten ist. Doudan führt die angeblichen Worte Turennes im Brief an Paul de Broglie vom 7. Juli 1855 als Beleg für „le sentiment de l'exercice énergique et profond de la volonté“ – „den Sinn für die energische und gründliche Willens-Ausübung“ – an (Doudan 1878, 3, 347), ohne mitzuteilen, woher er sie kennt. Zwar hätte N., wie Stegmaier 2012b, 95 des Weiteren in Erwägung zieht, das Zitat auch in Charles Richets Artikel *La Peur* („Die Furcht“) in der *Revue des deux mondes* vom 1. Juli 1886 lesen können, aber da er es sich ja bereits 1884 notierte, kommt Richet nicht als primäre Quelle in Frage. Außerdem weicht der Wortlaut des „mot fameux de Turenne“ bei Richet 1886, 90 von Doudans und N.s Version ab: „Tu trembles, carcasse, se dit-il à lui-même; tu tremblerais plus encore si tu savais où je vais te mener!“ Nicht als Ausspruch Turennes, sondern Heinrichs IV. (1553–1610) findet sich eine Variante des Zitats übrigens in Alexandre Dumas' *Les Quarante-Cinq*: „Ah! murmura Henri, ah! tu as peur, carcasse maudite, tu grelottes, tu trembles; attends, attends, je vais te faire trembler pour quelque chose.“ (Dumas 1860, 205) – „„Ah!“ murmelte Heinrich, „ah! du hast Furcht, /99/ verfluchtes Gerippe, du zitterst und bebst; warte, ich will dich für etwas zittern lassen.“ (Dumas 1847, 98 f.)

343.

Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat.] Das Notizheft N VII 1, das N. zwischen April und Juni 1885 benutzte, enthält folgende kurze ‚Vorstufe‘ zu FW 343: „NB.‘ Das größte Problem ‚Ereignisse‘ gelangt‘en‘ am schwersten / den M[enschen] zum Gefühl: ‚zb. die Thatsache‘ daß Gott ‚daß der christliche Gott‘ ‚todt ist.‘ / Daß in unseren Erlebnissen nicht mehr eine ‚himmliche‘ Güte ‚u Erziehung‘, nicht / ‚mehr‘ eine göttl. Gerechtigkeit ‚nicht überhaupt eine immanente Moral ~~nach menschlichem Maaße~~ sich zeigt ‚sich ausdrückt‘, das ist ‚eine‘ furcht=/bar‘e Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europ. zum Gefühl zu kommen:‘ Das Schwergewicht ist plötzlich aus allen / Dingen weg. ‚:und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei‘. –“ (KGW IX 1, N VII 1, 191, 24–39 = NL 1885, 34[5], KSA 11, 424, 29–425, 8)

In Mp XV findet sich eine weitere ‚Vorstufe‘, die dem Wortlaut der Druckfassung schon deutlich näher kommt: „Das größte neuere Ereigniß – daß der Glaube an Gott unglaublich geworden ist, daß ‚Gott todt ist‘ – ‚beginnt‘ legt

bereits / seine düsteren Schatten über Europa 'zu legen. Aber wer wüßte es ganz, was eigentlich damit sich begeben hat? Nachdem dieser Glaube abgebrochen ist, muß so / Vieles noch abgebrochen werden, was auf ihm, ruhte 'an ihm gebaut war', was in ihn hineingewachsen war: diese ganze Fülle u. Folge von Abbruch u. Zerstörung, [die noch bevorsteht] erräth heute wohl noch Niemand in alle: 'Was aber eigentlich damit gesch'a'ehen ist, was Alles mit diesem Abbruch des Glau=/bens abgebrochen ist u noch abgebrochen werden muß, das erräth heute wohl noch Niemand in seiner ganzen Fülle u. Folge; – wie das auch billig ist: denn die größten Ereignisse werden am letzten 'u spätesten' begriffen. Umgekehrt ist heute noch genug / 'viel von den nächsten Folgen jenes Ereignisses im Vordergrund, viel' Dankbarkeit, Erstaunen, Frohgefühl / – über das, was damit erreicht ist, namentlich für 'unter' uns Philosophen: denn der Horizont ist / wieder frei, gesetzt selbst daß er nicht hell ist, u das Meer lag nie offener als es jetzt offen liegt.“ (KGW IX 12, Mp XV, 82v, 17–30; Notat gekreuzt durchgestrichen.)

Eine dritte ‚Vorstufe‘, die der Druckfassung noch näher kommt, ist KGW IX 12, Mp XV, 82r, 3f. u. 5–14 u. 84r, 30–63: „Das größte neuere Ereigniß – daß ‚Gott todt ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich / geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über uns 'Europa' Europäer zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, / deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark u fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend / eine Sonne unterzugehen 'untergegangen', irgend ein altes tiefes Vertrauen sich in Zweifel zu kehren 'umgedreht': ihnen wird 'muß' unsere alte Welt / täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, u ‚älter‘ 'scheinen'. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereigniß 'selbst' ist / viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als daß auch nur seine Kunde schon ange-/langt heißen dürfte; geschweige denn, daß Jemand bereits wüßte, was eigentlich sich damit begeben hat, – / zum Beispiel wie Vieles, nachdem dieser Glaube abgebrochen ist, noch abgebrochen werden muß, weil es auf ihm / gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war. Diese ganze Fülle u Folge von Abbruch, Zerstörung, / Untergang, Umsturz, die nunmehr bevorsteht: nae wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer u / Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Folgen abgeben zu müssen? ... 'den Propheten der größten 'einer' Verdüsterung u. Sonnenfinsterniß, die es bisher deren' /82r/ Gleichen es 'wahrscheinlich' noch nicht auf Erden gegeben hat? ... /84r/ Selbst wir geborenen Räthselrather, / die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute u. Morgen, 'hingestellt, und in die' den Problemen von Heute u Morgen 'hineingespannt' hinge=stellt, wir Erstlinge u. Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts, denen eigentlich die Schatten, welche Europa als-/bald entwickeln müssen, jetzt schon zu Gesicht gekommen sein müßten: woran liegt es

doch, daß selbst wir / ohne rechte Theilnahme u. ~~Mit~~ 'für diese Verdüsterung, vor allem ohne Sorge u. Furcht für uns', ~~ohne Trauer u. Furcht~~ namentlich, ~~dem zusehen, was wir kommen sehen?~~ 'ihrem Heraufkommen zusehen?' Stehen wir vielleicht / zu sehr 'noch' unter den nächsten Folgen jenes Ereignisses? – und diese nächsten Folgen '– seine Folgen für uns – sind' ~~sind~~, umgekehrt, als man 'vielleicht' erwarten könnte, / 'durchaus nicht ~~nicht~~ traurig u verdüsternd, vielmehr wie' eine neue u schwer zu beschreibende Art von Glück, Licht, Erleuchtung [Erheiterung], Ermuthigung, 'Morgenröthe' ... 'Wenigstens für uns! In der That, ' Wir Philosophen [u. 'freien Geister'] fühlen uns, ~~vorläufig~~ /82r/ wenigstens 'bei der Nachricht, daß der alte Gott todt ist', in der That wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt: unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, / Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, / endlich dürfen unsere Schiffe wieder 'auf jede Gefahr hin' auslaufen 'auf jede Gefahr hin auslaufen', jedes Wagniß des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer unser / Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so 'offenes Meer' Gestehen wir es / 'ein' wir Philosophen: dieser alte Gott, 'von dem man sagt daß er' der gestorben ist, '– war er nicht' war unser größter Feind?' ...“ (Notat z. T. diagonal durchgestrichen.)

Die beträchtlich umfangreichere Druckfassung FW 343 baut den Zwiespalt zwischen den zu erwartenden destruktiven Langzeitfolgen und den positiven „nächsten Folgen“ (574, 11) des Gottestodes weiter aus, die einander nun als „Verdüsterung“ (573, 29) und „Erheiterung“ (574, 15) gegenübergestellt werden. Der Text unterhält enge thematische bzw. motivische Beziehungen zu mehreren Abschnitten aus dem Dritten Buch, insbesondere zu FW 108, FW 124 und FW 125, blickt auf den Tod Gottes zugleich aber mit signifikanten Abweichungen aus einer eigenen Perspektive (vgl. hierzu schon Lampert 1993, 317–319). Es ist nicht die Perspektive des ‚tollen Menschen‘, obwohl die „Wenigen“ (573, 12), die die ersten Anzeichen der „Verdüsterung“ des Gottestodes erkennen und zu denen sich das sprechende Wir zunächst zu zählen scheint, diese Aussicht mit dem ‚tollen Menschen‘ aus FW 125 durchaus teilen (vgl. Wienand 2010, 301). Doch in der zweiten Hälfte des Abschnitts (574, 1–24) distanziert sich das Wir, das sich nun unter anderem als „wir Philosophen und ‚freien Geister““ (574, 16) vorstellt, ausdrücklich von jenen düsteren Aussichten. Es bringt vielmehr seine Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass es, obwohl es eigentlich mit jenen „Wenigen“ um die kulturzerstörerischen Konsequenzen wissen müsste, die dem ‚gottlosen‘ „Europa alsbald“ (574, 5 f.) drohen, dabei jedoch vor allem einen starken Zukunftsoptimismus verspürt, weil es vielleicht noch nicht genügend historische Distanz zu dem Geschehen hat. Geradezu poetisch-euphorisiert artikuliert sich am Ende des Textes jedenfalls eine ins Offene, Un-

bekannte gerichtete Aufbruchsstimmung, bei der „unser Herz [...] über[strömt] von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung“ (574, 18 f.). Statt die „alte Welt“, wie es den „Wenigen“ eingangs zugeschrieben wurde, immer „abendlicher“ (573, 16), „untergehender“ zu sehen, fühlt sich das in FW 343 sprechende Wir angesichts des Gottestodes umgekehrt gerade „wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt“ (574, 17 f.). Die vom Titel des Abschnitts aufgeworfene Frage, „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“, die auf andere Titelfragen in FW V (vgl. FW 344, FW 367, FW 372 und FW 375) vorausweist, ließe sich also dahingehend beantworten, dass es sich um eine zukunftsfrohe, entdeckungsfreudige Heiterkeit angesichts des Glaubwürdigkeitsverlusts des christlichen Gottes handelt, die jedoch ihrerseits von dem Wissen um die destruktiven Langzeitfolgen dieses Ereignisses überschattet wird und somit den Verdacht provoziert, eben nur eine kurze Freude zu sein. Die darin enthaltene „Gefahr“ (574, 22) reflektiert der Text selbst.

Zur Infragestellung der „Heiterkeit“ in FW 343 vgl. schon Young 1992, 112, in dessen Augen den Abschnitt „a sense of Spenglerian doom envelops“, und Zittel 2000, 145, der hierin „lediglich subjektive Illusionen“ am Werke sieht, die darüber hinwegtäuschen, „daß dem [sic] eigenen Morgenröthen keine Zukunft beschieden sein wird“, sowie Ansell-Pearson 2005a, 30–40, hier 36, der die Lesart vorschlägt, der Ausdruck „Heiterkeit“ sei „used ironically in the sense of ‚that’s going to be fun‘, as for example, when out for a walk, you watch a huge black cloud approaching and foresee getting drenched.“ Siehe auch Stegmaier 2012b, 91–120, der treffend von der „Kurzzeitwirkung“ und „Zwischenzeit“ (Stegmaier 2012b, 112) der Heiterkeit spricht, die er als ‚reifgewordene Fröhlichkeit‘ versteht (vgl. ebd., 96), sowie Wenner 2017, 136–140, der den Abschnitt im Kontext der Seefahrts- und Entdeckermetaphorik in FW liest und dabei ähnlich „zwei Phasen“ der Zukunft nach dem Gottestod in FW 343 unterscheidet: „kurzfristig: Heiterkeit, langfristig: Schrecken“ (ebd., 137). In anderen Teilen der Forschung wird der Abschnitt dagegen als ungebrochener Ausdruck „eines Utopismus der Erneuerung“ gelesen, in dessen Perspektive „durch den Tod Gottes [...] der Mensch seine Freiheit, seine absolute Freiheit“ gewinne (Meyer 1994, 136). Auf die „liberating effects of the death of God on the free spirit“ hebt auch Franco 2011, 210 ab. In fundamentaltheologischer Sicht möchte Neuhaus 2017, 84 die Heiterkeit zur Langzeitfolge umwidmen, die „über die kommenden Katastrophen hinaus[reicht]“. Recht optimistisch gestimmt liest noch Ure 2019, 203–205, hier 203 den Eröffnungsabschnitt des Fünften Buchs, wenn er ihn unter dem Gesichtspunkt der „free spirits‘ as the earliest advocates of the rebirth of European culture“ betrachtet.

Bei der Vorbereitung der Neuausgabe von FW gab es offenbar zunächst einen Irrtum hinsichtlich der Zählung der Abschnitte, so dass FW 343 zusam-

men mit FW 344 in einer ersten Aufstellung fälschlicherweise wegfiel und das Fünfte Buch erst mit Nummer 345 begann. N. schrieb am 13. Februar 1887 deshalb an seinen Verleger Wilhelm Fritzsche: „Das Verzeichniß der Stücke, welches Ihr heutiger Brief enthält, ist schwer von mir bloß aus dem Gedächtnisse zu controliren. Zunächst fehlt jedenfalls gerade der Anfang des fünften Buchs (Ich glaube, die Überschrift war: was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat) Insgleichen fehlt das zweite Stück ‚Inwiefern auch wir noch fromm sind[‘], also 344. Die letzte Nummer des vierten Buchs ist übrigens 342: folglich muß die erste Nummer des fünften Buchs 343 sein (und nicht 345)“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 799, S. 22, Z. 26–33).

573, 9f. *Das grösste neuere Ereigniss, – dass „Gott todt ist“, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist*] Vgl. auch KGW IX 5, W I 8, 87, 9f. (NL 1885/86, 2[131], KSA 12, 129, 27): „Das größte Ereigniß – ‚Gott ist todt‘ –“. Die Wendung, „dass ‚Gott todt ist‘“, die in 574, 17 mit verändertem Wortlaut („dass der ‚alte Gott todt‘ ist“) wiederholt wird, zitiert variierend die Formel „Gott ist todt“ aus FW 108 (467, 5) und FW 125 (481, 15). Im Unterschied zu jenen Texten wird nunmehr aber die Bedeutung der Metapher gleich mitgeliefert, wonach es um das Unglaubwürdiggewordensein des christlichen Gottes in der europäischen Moderne gehe. Diesen Glaubwürdigkeitsverlust deutet das sprechende Wir als epochale Zäsur, auf die man in drei im Folgenden geschilderten Weisen reagieren könne: mit Verunsicherung und Untergangsstimmung wie die „Wenigen“ (573, 12), mit Unwissenheit wie die „Viele[n]“ (573, 19) oder mit (kurzfristiger) „Erheiterung“ wie „wir Philosophen und ‚freien Geister‘“ (574, 15 f.). Auf den „Ereignis-Charakter“ des Gottestodes zu Beginn des Fünften Buchs stellt Hübner 2000, 248 f. ab, indem er darauf aufmerksam macht, dass bereits der tolle Mensch in FW 125 von einem „ungeheure[n] Ereigniss“ (481, 30) sprach. Zum „Tod Gottes“ als „historisches Ereignis“ in FW 343 vgl. Wienand 2009, 383.

573, 11f. *beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen*] Zur Schattenmetaphorik vgl. in anderer Akzentuierung FW 108. Legte dort der voraussichtlich „noch“ lange sichtbare „Schatten“ des toten Gottes, den es zu „besiegen“ gelte (467, 6–9), eine Lesart der Schatten als religiöse bzw. metaphysische Überbleibsel in der Moderne nahe, so sind jetzt umgekehrt die „Schatten“ des Gottestodes gemeint, d. h. gerade die Auswirkungen der schwindenden religiösen und metaphysischen Gewissheiten. Im Gegensatz zu dem sehr langsam verblassenden Gottesschatten in FW 108 werden jene „Schatten über Europa“ erst allmählich sichtbar, was im Fortgang des Textes als entscheidender Wendepunkt der europäischen Geschichte, als Ankündigung einer grundstürzenden Transformation erscheint. Zu dieser Schatten-Differenz vgl. auch Stegmai-

er 2012b, 101 u. 105. Die gleich im Eröffnungsabschnitt anklingende Europa-Thematik wird in mehreren Abschnitten des Fünften Buchs aufgegriffen und weiter aufgefächert, v. a. in FW 352, FW 356, FW 357, FW 362, FW 377 und FW 380.

573, 12–14 *Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen*] Zum ‚Tod Gottes‘ als Sonnen-Untergang, der hier die vorangehende Metapher vom beginnenden Schattenwurf ablöst bzw. weiterführt, vgl. NK 481, 3–11 u. 481, 5–7. In der dort bereits zitierten *Rede des toten Christus* von Jean Paul heißt es: „Vielleicht gehet jetzt euere Sonne unter“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 160). Anders akzentuiert das Bild des Sonnenuntergangs der letzte Abschnitt des Vierten Buchs (und damit der Erstausgabe) FW 342, wo Zarathustra in seiner Apostrophe an die Sonne seinen eigenen „Untergang“ (571, 29) nach ihrem Vorbild ankündigt. Indem Zarathustra damit seine (Wieder-)Menschwerdung meint, liegt freilich – bei allen Unterschieden des Aussagegehalts – auch hier der Gedanke an das Göttliche nicht ganz fern (hierzu NK KSA 4, 12, 8 f.). Einen starken Bezug zwischen FW 343 und dem Werk *Za* konstruiert Zittel 2000, 143, für den der Abschnitt schon „durch seine Stellung [zu Beginn des Fünften Buchs] dramaturgisch mit dem *Zarathustra* eng verflochten ist, da er sich nun zwischen die ‚incipit tragoedia‘-Ankündigung (also dem [sic] vorherigen Abschluß von FW) und dem [sic] *Zarathustra*-Beginn schiebt“. Werkgenetisch steht allerdings nicht FW 343 zwischen FW 342 und *Za*, sondern *Za* zwischen FW 342 und FW 343.

Zu den „Wenigen“, die den göttlichen Sonnenuntergang überhaupt schon zu sehen vermögen, scheint zunächst auch die Sprechinstanz des vorliegenden Abschnitts zu gehören, die ansonsten wohl kaum dazu befähigt wäre, dieses „Schauspiel“ zu beschreiben und zu analysieren, das sich den kurz darauf genannten „Viele[n]“ (573, 19) ja noch völlig entziehen soll. Allerdings distanziert sich das sprechende Wir wenig später ausdrücklich von jenen „Wenigen“, die die zerstörerischen Konsequenzen des Gottestodes vorausahnen und verunsichert reagieren, indem es sich dadurch vielmehr geradezu erheitert und hoffnungsfroh zu fühlen vorgibt. Wenn Stegmaier 2012b, 111 schreibt, dass FW 343 den Untergang der „philosophisch-theologisch erdachte[n]“ Gottes-Sonne „zu einem ‚Schauspiel‘“ depotenziere, „dem man ohne rechten Glauben“ folgt, so (über)deutet er die Schauspiel-Metapher offensichtlich von der zweiten Texthälfte her, wo es heißt, „dass selbst wir ohne rechte Theilnahme für diese Verdüsterung“ (574, 7 f.) seien. Dagegen beschreibt der Textbeginn aber noch mit Blick auf die argwöhnischen „Wenigen“, denen sich das „Schauspiel“ des göttlichen Sonnenuntergangs bereits bietet, eine keineswegs ästhetisch-dis-

tanzierte, sondern durchaus verunsicherte, befremdete Reaktion, indem für sie „ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel“ (573, 15) umschlägt.

573, 17–21 *das Ereigniss selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat]* Vgl. FW 125, 481, 30–32: „Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedungen.“

573, 21 – *und]* Im Druckmanuskript korrigiert aus: „– zum Beispiel“ (D 16a, 7).

573, 22 *untergraben]* In D 16a, 7 korrigiert aus: „abgebrochen“. Die Metapher des Untergrabens nutzt N. zeitnah an exponierter Stelle, nämlich im ersten Satz der – wie FW Vorrede – auf Herbst 1886 datierten Vorrede zu M: „In diesem Buche findet man einen ‚Unterirdischen‘ an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden.“ (KSA 3, 11, 3 f.) Vgl. auch NK 602, 32.

573, 22 f. *nunmehr einfallen]* In D 16a, 7 korrigiert aus: „noch abgebrochen werden“.

573, 24 f. : *zum Beispiel unsre ganze europäische Moral]* Diese Exemplifikation der zerstörerischen Langzeitfolgen des Gottestodes für alles, was auf dem Glauben an Gott beruht, hat N. nachträglich in D 16a, 7 eingefügt. Auf den Zusammenhang von (europäischer) Moral und (christlicher) Religion kommen explizit oder implizit etwa schon FW 135, FW 153 und FW 328 zu sprechen. Den in FW 343 angekündigten Moralkollaps zieht Conway 2008, 26 als Interpretationsfolie für GM Vorrede 6 heran.

573, 25 f. *Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht]* In D 16a, 7 steht: „Diese ganze Fülle [...]“. Zu N.s denkerischem ‚Abbruchunternehmen‘ vgl. Sommer 2015b, 24–28.

573, 26–30 *wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?]* Eine mögliche Antwort auf die hier aufgeworfene Frage nach dem „wer“, das man freilich auch auf den Sprecher selbst beziehen kann, ließe sich überdies im Rückbezug auf das Dritte Buch formulieren: Der ‚tolle Mensch‘ aus FW 125, der sich angesichts des Gottestodes „von allen Sonnen“ (481, 6 f.) fortgetrieben, in immer „mehr Nacht“ (481, 11) gehüllt fühlt, verkündet eben dies mit (wenngleich parodistisch gebrochenem) prophetischem Pathos. Zur „Sonnenfinsterniss“ vgl. Jean Pauls *Rede des toten Christus* aus dem *Siebenkäs*, die schon als Prätext für jenen Abschnitt in Frage

kommt (vgl. NK 481, 3–11) und in der der Ich-Erzähler seine Schilderung eines ‚atheistischen‘ Albtraums mit den Worten beginnt: „Ich suchte im ausgeleerten Nachthimmel die Sonne, weil ich glaubte, eine Sonnenfinsterniß verhülle sie mit dem Mond.“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 156) Allgemein zum Leiden des Propheten siehe im Vierten Buch FW 316.

573, 28 *Schrecken*] In D 16a, 7 korrigiert aus: „[Folgen]“.

574, 1–5 *Selbst wir geborenen Räthselrather, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespant, wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts*] Das zwar nicht in Grimm 1854–1971 lemmatisierte, aber bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschiedentlich belegte Kompositum „Räthselrather“ begegnet in N.s Werken, Briefen und Nachlass von M bis EH insgesamt zehnmal. In einem ähnlichen Sinn wie in FW 343 verwendet er den Ausdruck im Briefentwurf an Hippolyte Taine wohl vom 20. September 1886 in Bezug auf das kurz zuvor erschienene Werk JGB, das so „schwer verständlich, voller Hintergedanken“ sei, dass es nur den „Allerwenigsten [...], den wirklichen Räthselrathern, den historischen ‚Zeichendeutern‘“ etwas sagen werde (KSB 7/KGB III 3, Nr. 753, S. 253, Z. 12–17). Der Ausdruck „Räthselrather“ kommt auch in JGB selbst zur Anwendung, um damit den „wirklichen Philosophen“ der Zukunft zu charakterisieren, mit dem auch der „freie[] Geist“ assoziiert wird (JGB 211, KSA 5, 144, 13 f. u. 20) – ähnlich wie in FW 343, wo sich „wir geborenen Räthselrather“ im weiteren Verlauf als „wir Philosophen und ‚freien Geister‘“ (574, 16) zu erkennen geben. „Frühgeburten“ kommen bei N. nur hier sowie in FW 382 (bzw. im Selbstzitat dieses Abschnitts in EH Za 2, KSA 6, 337, 23) vor, wo die ebenfalls zukunftsorientierte Selbstcharakterisierung der Sprechinstanz lautet: „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft“ (635, 30–32). Das gleichnis-hafte „auf den Bergen warten“ im hier zu kommentierenden Passus wiederum lässt an Zarathustra zurückdenken, der im Schlussabschnitt des Vierten Buchs FW 342 „zehn Jahre“ einsam im „Gebirge“ verbringt (571, 4 f.), bevor er sich entschließt, seinen Berg wieder zu verlassen und zu „den Menschen“ (571, 17) hinabzusteigen. Vgl. auch die motivischen Varianten der Frühgeburts- und Gebirgsmetaphorik in FW 377 (NK 628, 29 f. u. NK 630, 21).

574, 3 *Widerspruch zwischen*] In D 16a, 7 korrigiert aus: „Problemen von“.

574, 5–16 *denen eigentlich die Schatten, welche Europa alsbald einwickeln müssen, jetzt schon zu Gesicht gekommen sein sollten: woran liegt es doch, dass selbst wir ohne rechte Theilnahme für diese Verdüsterung, vor Allem ohne Sorge und Furcht für u n s ihrem Heraufkommen entgegensehen? Stehen wir vielleicht zu*

sehr noch unter den nächsten Folgen dieses Ereignisses – und diese nächsten Folgen, seine Folgen für uns sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe ...] An dieser Stelle kippt die Argumentation erst vom ‚Düsteren‘ in das vom Titel annoncierte ‚Heitere‘. Hieß es zu Beginn des Abschnitts noch, die „ersten“ (573, 11) europäischen Schatten des Gottestodes würden „Wenigen“ (573, 12) bereits sichtbar, so zeigt sich jetzt, dass das sprechende Wir selbst diese Schatten wohl noch gar nicht „zu Gesicht“ bekommen hat, obwohl es sich dazu prädestiniert oder verpflichtet fühlt – gehört es doch nicht zu den „Viele[n]“ (573, 19), die noch nichts davon ahnen. Die im Tonfall des Erstaukens über sich selbst aufgeworfene Frage nach dem Grund der eigenen Teilnahms-, Sorg- und Furchtlosigkeit angesichts der „Verdüsterung“, deren Heraufkunft die Sprechinstanz sehr wohl antizipiert, bleibt letztlich unbeantwortet; der fehlende zeitliche Abstand wird als möglicher Erklärungsgrund auch nur in Frageform angeführt. Klar ist nur die positive, optimistische Reaktion des „wir“, die jedoch ihrerseits durch die zuvor angekündigte „ungeheure[] Logik von Schrecken“ (573, 28), die dereinst aus dem Gottestod folgen soll, in Frage gestellt wird.

In dem im Stellenkommentar zum Titel von FW V bereits zitierten Entwurf einer Gliederung, in der auch die „Geschichte der modernen Verdüsterung“ eine Rolle spielt, heißt es noch über die erheiternde bzw. aufhellende Wirkung der Verdüsterung in differenzierendem Adressatenbezug: „Auf=hel-/lung für Einige / als tiefste Verdüsterung für / Viele“ (KGW IX 5, W I 8, 133, 28 u. 34–37 = NL 1885/86, 2 [82], KSA 12, 100, 26 u. 101, 4 f.).

574, 9 f. *entgegensehn]* In D 16a, 7 korrigiert aus: „zusehn“.

574, 15 *Morgenröthe]* Vgl. NK 528, 15.

574, 16 *wir Philosophen und „freien Geister“]* Zur Figur des freien Geistes, die im Fünften Buch auch am Ende von FW 347 (583, 18 f.) sowie in FW 358 (603, 6 u. 604, 33 f.) erneut auftaucht, vgl. ÜK 2 u. ÜK 5.

574, 19–24 *endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so „offnes Meer“.* –] Einen Überblick über den maritim-nautischen Metaphernkomplex in FW bietet NK FW 124. In diesem Abschnitt, der im Dritten Buch der Erzählung vom ‚tollen Menschen‘ vorangeht, liegt der Akzent noch mehr auf der Gefahr und Unsicherheit, auf die dort nicht besonders mutig reagiert wird (vgl.

NK 480, 9–16). Das Motiv des – bei aller Gefahr – frohgestimmten abenteuerlichen Aufbruchs aufs offene Meer findet sich aber schon, namentlich im Modus der Aufforderung, im Vierten Buch, in den Abschnitten FW 283 („Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere!“, 526, 32) und FW 289 („Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“, 530, 6), und besonders häufig mit dem Zukunftsmotiv verknüpft in den neuen Werkteilen von 1887: in FW Vorrede 1 („des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren“, 346, 4–6) und in FW Anhang Nach neuen Meeren. Anders wird die Metapher in FW 382 modelliert, wo sich den „Argonauten des Ideals“ (636, 15), die bereits „alle Küsten dieses idealischen ‚Mittelmeers‘ umschiff[t] [...] haben“ (636, 5 f.), schließlich die hoffnungsvolle Aussicht auf „ein noch unentdecktes Land“ eröffnet (636, 19 f.), mit dessen Erreichen zwar die See-, nicht aber die Entdeckungsreise enden würde.

Die Aufbruchsstimmung am Schluss von FW 343 (vgl. hierzu Ure 2019, 205) überlagert zwar die Rede von „Gefahr“ und „Wagniss“; vor dem Hintergrund der zuvor thematisierten „Verdüsterung“ (573, 29) ist hierin jedoch diese Langzeitperspektive mitzuhören. Emden 2008a, 286 bringt die Ambivalenz des Schlussbildes von FW 343 treffend zum Ausdruck, wenn er von „the unbearable freedom of the ‚open sea““ spricht. In eine ähnliche Richtung geht der Hinweis von Meyer 2019a, 248 auf die Parallelen zur gefährvollen, ungewissen Luftschiffahrt über den Ozean in M 575. Die drohende „Gefahr“ in FW 343 lässt sich auch so verstehen, dass am Ende der „Schrecken“ (573, 28) die aufs offene Meer hinausfahrenden Philosophen einholt. Im Druckmanuskript folgte auf die hier zu kommentierende Schlusspassage ursprünglich noch ein Satz, der dies vielleicht thematisierte, dann jedoch abgeschnitten wurde. Am Schnitttrand sind nur noch einige Buchstabenreste zu erkennen (vgl. D 16a, 7).

344.

Inwiefern auch wir noch fromm sind.] Nach der Lektüre des Abschnitts wird der Leser diesen interrogativen Titel wie folgt ergänzen können: ‚Insofern wir uns als Wissenschaftler verstehen, die an die Wahrheit glauben.‘ Denn die unter jener Überschrift stehenden Ausführungen wollen zeigen, dass auch und gerade noch der wissenschaftliche „Wille zur Wahrheit“ (575, 18) auf Moral und Gottesglaube, also ‚Frömmigkeit‘ beruht. Im Rückbezug auf den in FW wiederholt dem „Willen zur Wahrheit“ gegenübergestellten Willen zum ästhetischen Schein (vgl. etwa FW Vorrede 4 und bereits in der Erstausgabe FW 107) ließe sich aber auch folgende Einschränkung – zugegeben von außen – an FW 344 herantragen: ‚Nicht, insofern wir Künstler sind.‘ Zu dem Abschnitt lie-

gen einige ausführliche Interpretationen vor. In der älteren Forschung gab es eine erbittert geführte Kontroverse über den Wahrheitsbegriff dieses Textes zwischen Walter Kaufmann (dem zufolge N. darin am Anspruch auf Wahrheit festhält) und Arthur Danto (für den sich N. hier von jedem Wahrheitsanspruch verabschiedet); vgl. Danto 1980, 190–192 sowie Kaufmann 1982, 416–421, bes. 417–419, Anm. 13. Als „gegenstandslos“ beurteilt Stegmaier 2012b, 125–136, hier 136, Anm. 223 diesen „Streit“, da es in dem Abschnitt vielmehr um eine selbst-bezügliche, performative „Paradoxierung“ des wissenschaftlichen Wahrheitswillens gehe. Stegmaier stuft den Text als „eine[n] der komplexesten im V. Buch der FW“ ein (Stegmaier 2012b, 126) und betrachtet ihn kotextuell als Beginn einer von FW 348, FW 349 und FW 366 fortgesetzten „Aphorismenkette zur Wissenschaft und ihrer Gelehrsamkeit“ (Stegmaier 2012b, 125). Ähnlich wie Stegmaier spricht Dellinger 2012b, 153–159, hier 158 von einer „Selbstaufhebung des wissenschaftlichen Willens zur Wahrheit“, die er „als letzte Konsequenz der durch ihn [sc. diesen Wahrheitswillen] bestimmten Auflösungs-dynamik“ im Sinne einer ‚Lebensfeindlichkeit‘ versteht. Allerdings verfolgt Dellinger dabei Bezüge zu anderen Texten als Stegmaier, vor allem zu GM III 24, wo am Schluss sogar ausdrücklich aus FW 344 zitiert wird (vgl. NK 577, 1–18; hierzu auch schon Danto 1980, 190–192). Siehe ebenfalls Ure 2019, 210–212, hier 211, der im selben intertextuellen Bezugsrahmen „the complicity between the will to truth and an ascetic aversion to life“ als Hauptproblem von FW 344 bestimmt.

Auf den thematischen Zusammenhang des Wahrheitsbegriffs in FW 344 mit dem ‚Tod Gottes‘ konzentriert sich die Auslegung von Cherlonneix 2015, 9–53. Bereits Lampert 1993, 319–324, hier 319 hatte auf diese Verbindung abgestellt (und deshalb auch FW 343 und FW 344 zusammen behandelt): „Not all gods are dead for the godless ones, for the grounding conviction of science is a sacred relic“. In der zugrunde liegenden, zentralen Formulierung aus FW 344, „dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht“ (577, 8–10), sieht wiederum Heit 2005, 49 „Nietzsches Auffassung zur Zuverlässigkeit wissenschaftlichen Wissens“ kulminieren: als ein „in der kritisch-aufklärerischen Tradition Kants“ stehendes und sie noch radikalisiertes Hinterfragen der metaphysischen Voraussetzungen von Wissenschaft.

N. hat FW 344 durch fünf Gedankenstriche zwischen ganzen Sätzen (vgl. 575, 2; 575, 18; 575, 25; 576, 17 u. 576, 32) in sechs unterschiedlich lange Teile gegliedert. Dieser Funktion des Gedankenstrichs, die sich von derjenigen inmitten eines Satzes (z. B. als Doppelpunktäquivalent) oder am Ende eines Textes (statt Auslassungspunkten) unterscheidet, bedient sich N. in mehreren längeren Abschnitten des Fünften Buchs. Auch dem Modell der Titelbildung von

FW 344, die mittels des Interrogativadverbs „Inwiefern“ eine bestimmte Hinsicht oder Perspektive anzeigt, in der sich etwas betrachten lässt, folgen weitere Abschnitte: FW 352 („Inwiefern Moral kaum entbehrlich ist“) und FW 356 (Inwiefern es in Europa immer ‚künstlerischer‘ zugehn wird“).

574, 30 *herabzusteigen,*] Nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 8).

575, 1 *polizeiliche*] In D 16a, 8 steht: „polizeilicher“.

575, 2 *die Polizei*] D 16a, 8: „der Polizei“.

575, 8 *schon*] D 16a, 8: „eben“.

575, 10 *dass sie alle*] D 16a, 8: „daß sie eben alle“.

575, 11 *Man sieht, auch die*] D 16a, 8: „Man sieht, die“.

575, 13 *ob Wahrheit noth thue*] Vgl. NK 376, 2f.

575, 18–24 *Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, sich nicht täuschen zu lassen? Ist es der Wille, nicht zu täuschen? Nämlich auch auf diese letzte Weise könnte der Wille zur Wahrheit interpretirt werden: vorausgesetzt, dass man unter der Verallgemeinerung „ich will nicht täuschen“ auch den einzelnen Fall „ich will mich nicht täuschen“ einbegreift.*] Da das erste Auftauchen der Formel „Wille zur Wahrheit“ bei N. zeitlich mit der 1881 begonnenen Lektüre von Kuno Fischer zusammenfällt (vgl. NK 352, 5f.), liegt ein Bezug auf den Descartes-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* nahe. In einem Abschnitt mit der Überschrift „Der Wille zur Wahrheit“ weist Fischer den Willen in Descartes’ *Meditationes de prima philosophia* IV als Ursprung der „Selbstkritik“ aus, die der „Selbsttäuschung“ zweifelnd entgegentritt und damit von „Blendungen“ weg- und zur Wahrheit hinführt: „Gegen die eingewurzelte Selbsttäuschung war das einzige Mittel, um unsere Blendungen zu durchschauen, daß wir an uns selbst irre werden, daß wir an allen unseren Vorstellungen zweifeln, daß wir uns an diesen Zweifel gewöhnen und diese Selbstkritik ebenso in uns befestigen und zur Herrschaft bringen, als sich die Selbsttäuschung befestigt hatte. Wie kann dies anders geschehen, als durch den Willen?“ (Fischer 1865, 1, 361; vgl. NK KSA 6, 125, 6–14) Auch FW 344 assoziiert in ähnlicher Weise den „Wille[n] zur Wahrheit“ mit dem Abbau von Selbsttäuschung. Die spezifische Pointe besteht hier aber darin, den „Wille[n], sich nicht täuschen zu lassen“ auf den „Wille[n], nicht zu täuschen“ zu reduzieren, der als ein moralisches Phänomen erscheint, so dass insgesamt das Wahrheitsstreben, wie es gerade der ‚misstrauischen‘ modernen Wissenschaft zugrunde liege, auf Moral

sowie letztlich auf den alten metaphysischen Glauben an Gott und damit – ganz anders als bei Descartes bzw. Fischer – auf Irrtum und Lüge zurückgeführt wird. Vgl. auch JGB 2, KSA 5, 16, 3 f., wo ebenfalls der „Wille zur Wahrheit“ mit dem „Willen zur Täuschung“ eingeführt wird. Als „schlechte[n] Geschmack“ disqualifiziert wiederum FW Vorrede 4 den „Wille[n] zur Wahrheit“ (352, 5 f.), um stattdessen für die Anbetung des Scheins zu votieren (vgl. NK 352, 5 f. u. 352, 9–11). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist die diskurstheoretische Adaption der Formel durch Foucault, der in *Die Ordnung des Diskurses* von jenem „Willen zur Wahrheit“ spricht, „der seit Jahrhunderten unsere Diskurse durchdringt“ (Foucault 1997, 14). Vgl. auch Foucaults Vorlesung *Über den Willen zum Wissen* (Foucault 2012, 259–281).

575, 31 *wirklich*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „vielleicht“.

576, 4 *unbedingten*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

576, 8 f. *bezeigten*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „bezeigen würden“.

576, 15 *wir verstehen das gut*] In D 16a, 8 steht: „wir verstehen es gut“.

576, 16 f. *dargebracht und*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt

576, 17–21 *Folglich bedeutet „Wille zur Wahrheit“ nicht „ich will mich nicht täuschen lassen“, sondern – es bleibt keine Wahl – „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht“: – und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral.]* Zur moralischen Deutung des Willens zur Wahrheit vgl. auch KGW IX 5, W I 8, 87, 16–20 (NL 1885/86, 2[131], KSA 12, 130, 7–9): „Aber auf moral. Urtheilen beruhte der Werth bisher, vor Allem der Werth / der Philosophie! („des Willens / zur Wahrheit“ –)“.

576, 26 f. *die grosse Form des Lebens [...] immer auf der Seite der unbedenklichsten πολύτροποι*] Anspielung auf Homers *Odyssee*, zu deren Beginn Odysseus als ein πολύτροπος (ein ‚Vielgewandter‘ oder ‚Vielgewandter‘) bezeichnet wird; vgl. den ersten Satz der *Odyssee*: „Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν· / πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω· / 2/ πολλὰ δ’ ὃ γ’ ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, / ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.“ (V. 1–5 = Homer 1863, 1 f.) In der Übersetzung von Voß: „Sage mir, Muse, vom Manne, dem vielgewandten, der vielfach / Umgeirrt, nachdem er die heilige Troja zerstört; / Vieler Menschen Städte gesehn, und Sitte gelernt hat, / Auch im Meer so viel herzkränkende Leiden erduldet, / Strebend für seine Seele zugleich und der Freunde Zurückkunft.“ (Homer 1819, 1, 1) In Platons Dialog *Hippias minor*, der von der Homer-hermeneutischen Frage ausgeht, wer der bessere Held sei: der tapfere Achill oder der listenreiche Odysseus,

erscheint der Begriff πολύτροπος zunächst deutlich negativ konnotiert, und zwar auf eine Weise, die im Hinblick auf die Argumentation von FW 344 aufschlussreich ist. Sokrates' Gesprächspartner Hippias behauptet, „daß Achilleus wahrhaftig sein solle und gerade, /167/ Odysseus aber vielgewandt und lügenhaft.“ (365b, 3–5 = Platon 1853–1874, II/2, 166 f.) Sokrates allerdings stellt die vermeintliche Gewissheit des Hippias in Frage, „Homeros habe den Achilleus, verglichen mit Odysseus, als den Besseren gezeichnet, und als nicht lügenhaft, diesen aber als hinterlistig, als in vielen Stücken lügnerisch und als schlechter, verglichen mit Achilleus.“ (369c, 3–6 = Platon 1853–1874, II/2, 176) Während Sokrates' kritische Rückfragen an Hippias jedoch zu keinem eindeutigen Ergebnis führen, also auch nicht zu einer eindeutigen Gegenposition, ergreift das sprechende Wir in FW 344 durchaus Partei für die „unbedenklichsten πολύτροποι“, da diese als listige Lügner und Betrüger dem – anscheinenden(!) – Angelt sein des Lebens auf „Anschein [...], Irrthum, Betrug“ usw. (576, 24) entsprechen. Die πολύτροποι vom Schlage eines Odysseus stehen jenen (Sich-)Nicht-täuschen-Wollenden gegenüber, deren Verhalten unmittelbar darauf als „eine Don-Quixoterie“ (576, 28 f.) erwogen wird. Vgl. auch NK 615, 16. Zu den πολύτροποι in *Hippias minor* vgl. den Kommentar von Pinjuh 2014, 110–119; zu den Homer- und Platonbezügen in FW 344 siehe Lampert 1993, 321–323. Als „πολύτροπος auf dem Meere des Moralischen“ wurde N. selbst von Franz Overbeck in dessen Brief an ihn vom 23. Dezember 1882 bezeichnet (KGB III 2, Nr. 163, S. 318, Z. 20 f.).

576, 27 f. *Es könnte*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „Könnte“.

576, 27–29 *Es könnte ein solcher Vorsatz vielleicht, mild ausgelegt, eine Don-Quixoterie, ein kleiner schwärmerischer Aberwitz sein*] Der Ausdruck „Don Quixoterie“ – die Schreibweise mit Bindestrich in KSA 3 beruht auf einem Druckfehler (vgl. Nietzsche 1887, 263) – ist im Deutschen bereits seit dem 18. Jahrhundert zur Bezeichnung eines zwar wohlgemeinten, aber sinn- und aussichtslosen Unterfangens belegt. Es handelt sich um eine Allusion auf Miguel de Cervantes' zweiteiligen Roman *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* und *Segunda parte del ingenioso caballero Don Quixote de la Mancha* (1605/15), dessen im 19. Jahrhundert maßgebliche Übersetzung von Ludwig Tieck stammte, die sich N. zum 15. Geburtstag gewünscht hatte (vgl. Brief an Franziska Nietzsche, 15.08.1859, KSB 1/KGB I 1, Nr. 87, S. 72, Z. 12–14; kein Cervantes-Band in NPB). Auch wenn ungewiss bleibt, ob N. je den ganzen Roman gelesen hat, kommt er gelegentlich auf ihn zu sprechen, beispielsweise in NL 1880, 5[16], KSA 9, 184, 12–14: „Kampf nicht gegen die Dummheiten, sondern gegen die Einbildungen: Beseitigung der eingebildeten Dinge aus den Köpfen: Don Quixote Cervantes“. Vgl. auch JGB 25, KSA 5, 42, 18, wo der Beiname Don Quijotes in superlati-

visch gesteigerter Form als „Ritter von der traurigsten Gestalt“ vorkommt, sowie GM II 6, KSA 5, 301, 31–302, 3, wo zeitbedingte Lektüre-Voraussetzungen thematisiert werden. Zu N.s Beschäftigung mit Cervantes' *Don Quixote* siehe ausführlich Arenas-Dolz 2019. Wenig bekannt ist, dass Thomas Mann in seinem Essay *Meerfahrt mit Don Quijote* (1934) die Titelfigur von Cervantes' Roman mit N. selbst überblendet, wenn er am Ende folgendes Traumgesicht beschreibt: „Mir träumte von Don Quijote, er war es selbst, und ich sprach mit ihm. Wie wohl die Wirklichkeit, wenn sie einem entgegentritt, sich unterscheidet von der Vorstellung, die man sich von ihr gemacht, so sah er etwas anders aus als auf Abbildungen: er hatte einen dicken, buschigen Schnurrbart, eine hohe, fliehende Stirn und unter ebenfalls buschigen Brauen graue, fast blinde Augen. Er nannte sich nicht den Ritter von den Löwen, sondern Zarathustra.“ (Mann 1993–1997, 4, 138)

576, 31 f. „Wille zur Wahrheit“ – *das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein.*] Dass die Wahrheit bzw. der ‚Trieb‘ zu ihr dem Leben abträglich sei, ist eine These, die bereits in der Erstausgabe von FW verschiedentlich vertreten wurde, insbesondere im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 (vgl. 464, 10–16) oder zu Beginn des Dritten Buchs in FW 110 (vgl. 469, 16–20). Ihr korrespondiert die Vorstellung, der Irrtum bzw. der Schein habe eine lebenserhaltende Funktion; vgl. auch FW 121. Siehe überdies die Assoziation von Weisheit und Tod am Ende von FW 359 (NK 607, 1–7).

576, 33 f. *Dergestalt führt die Frage: warum Wissenschaft? zurück auf das moralische Problem: wozu überhaupt Moral*] Die sich im vorliegenden Textzusammenhang ergebende Suggestion, Moral könne – ebenso wie die Wahrheit – lebensfeindlich sein, erinnert an einen Gedanken, der ähnlich bereits in FW 1 artikuliert wurde; vgl. NK 371, 32–372, 2.

577, 1–18 *Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese „andre Welt“ bejaht, wie? muss er nicht ebendamt ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen? ... Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaublich wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist? –]*

Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 87r, 2–34: „1) Es ist kein Zweifel: der Wahr=haftige, in jenem verwegenen u. letzten Sinn, als ‚wie ihn‘ es / der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht eine / andere Welt, als die des Lebens, der Natur u der / Geschichte: und insofern er diese andere Welt bejaht / – wie? muß er nicht ‚ebendamt ihr Gegenstück,‘ diese / Welt, unsere Welt – verneinen? ... / Begreift ~~man, wie sehr~~ 2) Aber man wird begriffen haben, / worauf ich hinaus will: nämlich begreiflich / zu machen, daß / es immer noch der christliche ‚ein metaphysischer‘ / Glaube ist, auf dem unser Glaube / an die Wissenschaft ist gewachsen ist? ‚ruht.‘ / : daß auch wir ‚Erkennenden von heute, wir‘ Gottlosen ‚wir Wider-Met ‚Anti-Metaphysiker‘“ noch ‚unser Feuer noch‘ aus dem [jenem] Brand / her ‚nehmen‘, den der christl. ‚ein Jahrtausende alter‘ Glaube entzündet hat – jener Christen=/Glaube ‚nämlich‘, daß Gott die Wahrheit ist –, ‚daß ‚folglich‘ die Wahrheit / Gott ist – göttlich ist ... / der ‚christliche‘ Glaube ‚an Gott als die Wahrheit‘ an den Werth der Wahrheit, / ‚weil‘ an den Gott – ‚der ‚ie‘ Wahrheit ‚ist‘, als ein ‚weil die‘ / ‚Jenseits‘ u. ‚An sich‘ der Wahrheit / 3) Es ‚Mit anderen Worten, es‘ giebt ‚u. gab‘ in der Tiefe / gesehen, bis jetzt in Europa / eben nur ‚christliche Wissenschaft‘ ... / 4) Jede antichristliche Wissenschaft / hat über ihrem Eingange das furcht=/bare Fragezeichen: ‚wozu ‚gerade –‘ Wahrheit?‘“ (Schluss des Notats gekreuzt durchgestrichen.)

Zur Bejahung einer „andre[n] Welt“ vgl. bereits FW 1, bes. NK 371, 19–24. Die Schlusspartie von FW 344 taucht in GM III 24 wieder auf – allerdings mit einigen Abweichungen in Wortlaut und Sperrungen, die hier durch Unterstreichungen wiedergegeben werden: „der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese ‚andre Welt‘ bejaht, wie? muss er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen? ... Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – auch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“ (KSA 5, 400, 28–401, 9)

Eingebettet wird der Passus in GM III 24 in einen Gedankenzusammenhang, der mit dem ‚asketischen Ideal‘ von einem Begriff ausgeht, der in FW V nur an anderer Stelle kurz Erwähnung findet (vgl. FW 358, NK 602, 26–28): Zunächst wird der „unbedingte Wille zur Wahrheit“ als „der Glaube an das

asketische Ideal“ identifiziert, als „der Glaube an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal)“ (KSA 5, 400, 9–15). Direkt im Anschluss heißt es dort weiter, bevor dann das veränderte Selbstzitat aus FW 344 kommt: „Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ‚Glaube‘ muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt. (Wer es umgekehrt versteht, wer zum Beispiel sich anschickt, die Philosophie ‚auf streng wissenschaftliche Grundlage‘ zu stellen, der hat dazu erst nöthig, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wahrheit selber auf den Kopf zu stellen: die ärgste Anstands-Verletzung, die es in Hinsicht auf zwei so ehrwürdige Frauenzimmer geben kann!) Ja, es ist kein Zweifel – und hiermit lasse ich meine ‚fröhliche Wissenschaft‘ zu Worte kommen, vergl. deren fünftes Buch S. 263 –“ (KSA 5, 400, 15–28). Nach dem modifizierten Zitat folgt der Kommentar: „– An dieser Stelle thut es Noth, Halt zu machen und sich lange zu besinnen. Die Wissenschaft selber bedarf nunmehr einer Rechtfertigung (womit noch nicht einmal gesagt sein soll, dass es eine solche für sie giebt). Man sehe sich auf diese Frage die ältesten und die jüngsten Philosophien an: in ihnen allen fehlt ein Bewusstsein darüber, inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf, hier ist eine Lücke in jeder Philosophie – woher kommt das? Weil das asketische Ideal über alle Philosophie bisher Herr war, weil Wahrheit als Sein, als Gott, als oberste Instanz selbst gesetzt wurde, weil Wahrheit gar nicht Problem sein durfte. Versteht man dies ‚durfte‘? – Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, giebt es auch ein neues Problem: das vom Werthe der Wahrheit. – Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe –, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen ... (Wem dies zu kurz gesagt scheint, dem sei empfohlen, jenen Abschnitt der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ nachzulesen, welcher den Titel trägt: ‚Inwiefern auch wir noch fromm sind‘ S. 260 ff [Nietzsche 1887, 260–264], am besten das ganze fünfte Buch des genannten Werks, insgleichen die Vorrede zur ‚Morgenröthe‘.)“ (KSA 5, 401, 9–30; gemeint ist mit der „Vorrede“ wohl vor allem M Vorrede 3, wo erläutert wird, dass die „Absicht“ aller Philosophen nur „scheinbar auf Gewissheit, auf ‚Wahrheit‘, eigentlich aber auf ‚majestätische sittliche Gebäude‘ ausgieng“, KSA 3, 13, 33–14, 1.) Zur Rekontextualisierung von FW 344 in GM III 24 vgl. Owen 2006, 45 f. Auf die ausführlicher entfaltete „Rückbeugung der Kritik auf die *eigene* Kritik tradierter Denkformen in den abschließenden Abschnitten der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral*“ weist ausgehend von FW 344 Schwab 2014, 105 hin.

Einen anderen Textbezug will Meyer 2019a, 249 herstellen, der argumentiert, die im Schlussteil von FW 344 (rhetorisch) formulierten Fragen habe N. weitgehend bereits in JGB „answered affirmatively“. Konkret zitiert er aber zur Beglaubigung nur die Äußerung aus JGB Vorrede, „Plato’s Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ sei „der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer“ gewesen (KSA 5, 12, 16–18). Zu Platon in FW 344 vgl. 577, 13–15.

577, 4 *damit*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

577, 4 *des*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „die“.

577, 6 *ihr Gegenstück,*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

577, 7 *Doch*] D 16a, 8: „Aber“.

577, 11–13 *unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat*] Vgl. NK 627, 25.

577, 13–15 *jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ...*] Den Relativsatz „der auch der Glaube Plato’s war,“ hat N. erst nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

577, 15–18 *Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaublich wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist? –*] In FW 357 wird die im hier zu kommentierenden Schlusssatz von FW 344 formulierte Hypothese unterlaufen, wenn in jenem Text „der unbedingte redliche Atheismus [...] als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit [erscheint], welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“ (600, 6–10). Aus der Perspektive von FW 344 verkennt diese Auffassung die konstitutive Verknüpfung des Glaubens an Wahrheit und an Gott. Dass sich aber letztlich auch die hier in Erwägung gezogene alleinige Göttlichkeit der Lüge als lügnerisch erweist, gibt Dellinger 2012b, 159 zu bedenken.

577, 17 f. *die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?*] In D 16a, 8 heißt es stattdessen noch: „der Schein, die Lüge, die Thorheit, der Wahn der Thorheit?“

345.

Moral als Problem.] FW 345 bleibt auf dem in FW 344 betretenen „Boden der Moral“ (576, 21) und erfüllt mit dem Problemaufriss einer Moralkritik

und Moralgenealogie eine überleitende, ankündigende Funktion. Programmatisch eröffnet werden zentrale Themenfelder des nachfolgenden Werks GM; intendiert ist eine Kritik der moralischen Werturteile auf der Basis ihrer Entstehungsgeschichte, wofür das sprechende Ich eingangs als unerlässliche Bedingung eine starke Persönlichkeit herausstellt, die vom Moral-Problem auch persönlich betroffen ist. Diese Bedingung sei bislang noch nicht erfüllt worden, wie mit Blick auf Positionen von (englischen) Moralhistorikern gezeigt werden soll, die entweder die Verbindlichkeit oder die Unverbindlichkeit von Moralvorstellungen darlegen wollten. Abschließend differenziert der Sprecher zwischen einer Kritik an Meinungen über Moral und am Wert der Moral selbst und übernimmt die Infragestellung der Moral als Wert ausdrücklich als seine eigene zukünftige Aufgabe, als sein zu vollbringendes „Werk“ (579, 26). Das Thema der Moral steht auch im Zentrum der späteren Abschnitte FW 352 und FW 359; vgl. zu dieser „Aphorismenkette“ Stegmaier 2012b, 161, wohingegen Lampert 1993, 324–330 eine Paarbildung mit FW 346 vornimmt, die sich auch tatsächlich über den unmittelbaren Rückbezug zu Beginn dieses Abschnitts auf den Schluss von FW 345 ergibt. Interpretationsansätze zu FW 345 (vor allem zum Selbstlosigkeitsbegriff sowie zu Querverbindungen zu JGB und GM) bieten auch Janaway 2007, 40–42, Franco 2011, 211 f., Angier 2014, 411 f., Brock 2015, 30 f. und Meyer 2019a, 249 f.

Vgl. folgende Vorarbeit zu FW 345 (KSA 14, 272 f. präsentiert den Anfang des Notats als ‚Reinschrift‘): „Moral als Problem. – Es macht bei einem Denker einen erheblichen Unterschied ‚aus‘ (– ‚und‘ es gehört unter die ‚stärksten‘ Abzeichen ‚seines Ranges‘) ~~der ihm einge=bornen Rangordnung im Reich der Geister~~, ob ‚ein Denker zu seinen Problemen mit Leib u. Seele persönlich steht (so daß er in ihnen sein Schicksal, seine Noth, seine Leidenschaft‘ [hat]) er irgend ein Problem als sein Problem und Schicksal hat, lebt, leidet, liebt, aus / einem Nothstand, einer Entbehrung und Leidenschaft heraus oder ~~ob er es~~ ‚ob er sie‘ nur mit der ‚n‘ Spitze ‚Fühlhörnern‘ des kalten neugierigen Ge=~~dankens~~ eben noch erreicht und als etwas Fremdes, Neues, Wunderliches gleichsam ~~betastet~~ ‚faßt und ~~antastet~~ feststellt“hält“. / Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte dünne ausgelöschte sich selbst ver~~leugnende~~ ~~ach-~~tende Perse~~ö~~nlichkeit taugt zu / keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie. Die ‚Selbstlosigkeit‘ hat keinen Werth im Himmel u / auf Erden; die großen Probleme verlangen alle die große Liebe, und diese findet sich nur bei den starken ‚runden sicheren‘ Geistern, die / fest auf sich selber sitzen. Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so / daß er in ihnen sein Schicksal seine Noth und ‚auch‘ sein ‚bestes‘ Glück hat, oder ob er ‚sie nur unpersönlich, nämlich ‚das heißt“ nur sie mit den ‚kalten‘ nur mit den Fühlhörnern des kalten neugier-

gen⁷ Gedankens zu fassen⁷ 'tasten' / 'u zu fassen versteht.' bekommt: 'Im letzteren Falle kommt Nichts dabei heraus 'ist Alles umsonst', darauf läßt sich wetten: denn die großen Probleme, gesetzt selbst, / daß sie sich fassen lassen, lassen sich 'von Schwächlingen u. Fröschen' nicht halten, – sie verhalten sich abgeneigt gegen Frösche. das ist ihr Geschmack [seit Ewigkeit], – ein Geschmack übrigens, den sie mit allen wackeren Weibern⁷ 'lein' / theilen. – Wie kommt es nun, daß ich – – – / Eine M[oral] könnte selbst aus einem Irrthum gewachsen sein: damit 'mit dieser Einsicht' wäre 'das Problem' ihrd'es⁷ Werth / noch nicht [einmal] angerührt 'berührt'“ (KGW IX 12, Mp XV, 97r, 1–29).

Die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 67, 1–22 u. 68, 1–4 (stark abweichend: NL 1885/86, 2[163], KSA 12, 145, 1–146, 2) stellt ebenfalls eine ‚Vorstufe‘ zu FW 345 dar: „Gewöhnliche Fehler der Moral-Historiker: / 1. sie zeigen, daß es bei verschiedenen Völkern verschiedene moral. Schä=/tzungen giebt u. schließen daraus deren Unverbindlichkeit überhaupt. 'Mit den bisherigen Moral-Historikern hat es wenig auf sich: sie stehen gewöhnlich selbst unter dem / Commando einer Moral u. thun im Grunde nichts anderes als deren Propaganda zu machen. Ihr gewöhl. Fehler / ist, daß' 2. sie kritisiren 'sie' die 'thörichte' Meinungen eines Volkes '(oder eines Philosophen)' über seine Moral 'kritisiren also' (über / deren Herkunft, Sanktion, Vernünftigkeit usw) u. glauben 'eben damit' eine 'diese' Moral / selbst kritisirt zu haben 'glauben', welche mit diesem Unkraut von Unvernunft / überwachsen ist. 'Aber der Werth einer Vorschrift ‚du sollst‘ ist ganz unabhängig von der Meinung 'über' dieselbe / so gewiß der Werth eines Heilmittels 'Medikaments' unabhängig davon ist, ob ich wissenschaftlich oder 'ich mir über' wie ein altes Weib über Medizin denke' / 3. sie stehen selbst unter dem Regiment einer Moral, ohne es / zu wissen u. thun im Grunde nichts anderes als dem 'ihrem' Glauben an sie / zum Siege zu verhelfen: – ihre Gründe beweisen nur ihren 'eigenen' Willen, / daß das u das geglaubt werde, daß das u das 'durchaus' ‚wahr sein müsse 'solle'.‘ /68/ Oder sie 'wiederum' behaupten irgend einen consensus 'der Völker, mindestens der civilisirten 'zahmen Völker'“ in 'über' gewissen Dingen der Moral u. schlie=/ßen daraus auf dessen'eren' 'unbedingte' Verbindlichkeit, für uns! 'auch für dich u. mich' – Beides ist gleich naiv ': was Beides gleich große Naivetäten sind'.“ (Notat gekreuzt durchgestrichen.)

577, 20–23 *Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie.*] Einen ‚notwendigen‘ Zusammenhang zwischen Person und Philosophie stellt zeitgleich auch das in FW Vorrede 2 sprechende Wir mit Blick auf „Herrn Nietzsche“ (347, 2) selbst fest: „Man hat nämlich, vorausgesetzt, dass man eine Person ist, noth-

wendig auch die Philosophie seiner Person“ (347, 7–9). Während dieser Satz das Person-Sein schon zur hinreichenden Bedingung eines (persönlichen) Philosophie-Habens zu erklären scheint, nimmt der Eingangspassus von FW 345 eine dazu komplementäre Perspektive ein, die die Sache von der negativen Seite betrachtet: Wer keine oder nur wenig Persönlichkeit besitzt, sollte besser die Finger von der (Moral-)Philosophie lassen. Allerdings ergibt sich aus dem Fortgang des Textes, dass in den Augen des sprechenden Ich bislang – vor ihm selbst – nur Philosophen mit einem „Mangel an Person“ sich des Moral-Problems angenommen haben, natürlich ohne Erfolg.

577, 24 f. *Die „Selbstlosigkeit“ hat keinen Werth im Himmel und auf Erden]* Gespielt wird hier mit einer durch die Anführungszeichen angezeigten Doppeldeutigkeit der „Selbstlosigkeit“, die zum einen vor dem Hintergrund des Voranstehenden wörtlich den Mangel an Persönlichkeit, an Selbstsein umschreibt. Zum anderen evoziert der Ausdruck die – bereits im Ersten Buch in FW 21 kritisch adressierte – Ethik der Selbstlosigkeit, des Altruismus, die im Folgenden weiter ausbuchstabiert wird (vgl. NK 578, 27–34). Die Wendung „im Himmel und auf Erden“ verweist auf den Wortlaut des Vaterunser nach Matthäus 6, 10: „Dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 8) – und damit auf die christliche Färbung der Selbstlosigkeit als Moralprinzip. In N.s später Schaffensphase wird die „Selbstlosigkeit“ verschiedentlich als Moralprinzip identifiziert und attackiert. Leiter 2015, 108 f. verweist für den hier zu kommentierenden Passus auf Parallelstellen aus GM Vorrede 5, KSA 5, 251, 30 f. u. 252, 4 f. („Es handelte sich für mich um den Werth der Moral, [...] in Sonderheit um den Werth des ‚Unegoistischen‘“) und EH M 2, KSA 6, 331, 34–332, 2 („Der Verlust an Schwergewicht, der Widerstand gegen die natürlichen Instinkte, die ‚Selbstlosigkeit‘ mit Einem Worte – das hieß bisher Moral“). Vgl. auch NK KSA 5, 326, 30 f. u. NK KSA 6, 133, 23–25.

577, 25 f. *die grossen Probleme verlangen alle die grosse Liebe]* Diese Begriffspaarung ‚große Probleme – große Liebe‘ rückt Stegmaier 2012b, 171–175 ins Zentrum seiner Interpretation von FW 345. Er weist darauf hin, dass „Liebe“ an dieser Stelle zum ersten Mal in FW V erwähnt wird und stellt eine Beziehung zur „Liebe zum Leben“ (350, 29 f.) in FW Vorrede 3 her. Die großen Probleme tauchen in FW 373 erneut auf; siehe NK 624, 30–625, 2. Vgl. auch schon den in FW 351 genannten leidenschaftlich „Erkennenden, der beständig in der Gewitterwolke der höchsten Probleme und der schwersten Verantwortlichkeiten lebt“ (587, 4–6).

577, 26 f. *und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen]* Diese problemaffinen starken Geister fungieren offensichtlich als Gegentypus zu den eingangs genannten und im Folgenden noch

weiter traktierten schwächlichen Denkern ohne Vermögen zur (Moral-)Philosophie. Die Vermutung, dass sich der Sprecher, der wenig später (ab 578, 6) als „ich“ hervortritt, selbst zur ersten Gruppe zählt, liegt überaus nahe, zumal der gesamte Abschnitt auf die Ankündigung eines den Wert der Moral überhaupt in Frage stellenden Werks hinausläuft, wie es bisher noch keines gegeben habe (vgl. NK 579, 23–26). Zur Wendung „fest auf sich selber sitzen“ vgl. Grimm 1854–1971, 16, 1294: „auf etwas sitzen, sich auf etwas verlassen“. Die starken Geister können sich auf sich selber verlassen.

577, 32 *letzteren Falle*] Im Druckmanuskript steht: „letzterem Falle“ (D 16a, 9).

578, 2 f. *die grossen Probleme, gesetzt selbst, dass sie sich fassen lassen, lassen sich von Fröschen und Schwächlingen nicht halten*] Die Rede von den „Fröschen“ mag vielleicht auch als eine entfernte Anspielung auf den Chor der Frösche verstanden werden, mit dessen unerträglicher Kakophonie sich Dionysos im ersten Akt von Aristophanes' *Fröschen* konfrontiert sieht. Im vorliegenden Textzusammenhang, der eine leidenschaftliche „Persönlichkeit“ (577, 22) zur Bedingung philosophischen Denkens erklärt, verweisen die Frösche – kurz vorher lassen die „Fühlhörner[] des kalten neugierigen Gedankens“ (577, 31 f.) noch Schnecken assoziieren – auf die „denkenden Frösche [...] und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden“ (349, 29 f.), von denen sich das sprechende Wir in FW Vorrede 3 distanziert: Es dürfte sich um ein und dieselbe Froschfamilie handeln.

578, 5–9 *Wie kommt es nun, dass ich noch Niemandem begegnet bin, auch in Büchern nicht, der zur Moral in dieser Stellung als Person stünde, der die Moral als Problem und dies Problem als seine persönliche Noth, Qual, Wollust, Leidenschaft kennt?*] Leicht zu erkennen ist, dass es sich um eine rhetorische Frage handelt, die vor dem Hintergrund des bereits Gesagten schnell zu beantworten ist: Weil alle Autoren, die sich bisher mit Moral beschäftigt haben (darunter, neben den in 578, 27 genannten „Engländern“, auch Paul Rée, vgl. NK 578, 24–26), keine starken Persönlichkeiten, sondern weibische Schwächlinge, wenn nicht gar kalt-neugierige Denk-Schnecken und -Frösche gewesen seien – für Janaway 2006, 343 ist namentlich Rée „the paradigm, or at least the most intimately known example“ für solche „cold, froglike“ Moralphilosophen –, die eben unfähig waren, dieses große Problem zu fassen. Die „persönliche Noth, Qual, Wollust, Leidenschaft“, die ihnen fehlt, erinnert wiederum an FW Vorrede 3, wo das höchst persönliche Philosophen-Wir umgekehrt über sich selbst verkündet und dabei die asyndetische Reihung der Persönlichkeits-Attribute noch weiter treibt: „wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz,

Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben.“ (349, 30–34)

578, 13–23 *Ich sehe Niemanden, der eine Kritik der moralischen Werthurtheile gewagt hätte; ich vermisse hierfür selbst die Versuche der wissenschaftlichen Neugierde, der verwöhnten versucherischen Psychologen- und Historiker-Einbildungskraft, welche leicht ein Problem vorwegnimmt und im Fluge erhascht, ohne recht zu wissen, was da erhascht ist. Kaum dass ich einige spärliche Ansätze ausfindig gemacht habe, es zu einer Entstehungsgeschichte dieser Gefühle und Werthschätzungen zu bringen (was etwas Anderes ist als eine Kritik derselben und noch einmal etwas Anderes als die Geschichte der ethischen Systeme)]* Moralkritik bzw. Kritik der moralischen Werturteile/Wertschätzungen ist ein häufig wiederkehrendes Thema in N.s Texten. Auch die hier geäußerte Klage über das bisherige Fehlen einer solchen Kritik gehört dazu, obwohl sich mehrere (und mehr als nur) Ansätze dazu schon in N.s eigenen Texten seit Ende der 1870er Jahre finden: Von einer „Kritik der Moralität“ ist zum ersten Mal in NL 1878, 30[125], KSA 8, 544, 21 die Rede; die „Kritik der moralischen Werthschätzungen“ (NL 1884/85, 30[6], KSA 11, 354, 15f.; vgl. auch NL 1884, 25[455], KSA 11, 134, 13) oder der moralischen „Werth-Urtheile“ (NL 1884, 27[72], KSA 11, 292, 23) begegnet mehrfach im Nachlass der Jahre 1884 und 1885. In der auf Herbst 1886 datierten – also parallel zu FW V entstandenen – Vorrede zu M, jener Schrift, die zuerst 1881, im Jahr vor der Erstausgabe von FW, erschienen war und bezeichnenderweise den Untertitel *Gedanken über die moralischen Vorurtheile* trägt, wird zu Beginn von Abschnitt 3 erläutert, welche moralischen Bedenken bisher eine Kritik der Moral unterbunden haben: „Es ist bisher am schlechtesten über Gut und Böse nachgedacht worden: es war dies immer eine zu gefährliche Sache. Das Gewissen, der gute Ruf, die Hölle, unter Umständen selbst die Polizei erlaubten und erlauben keine Unbefangenheit; in Gegenwart der Moral soll eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird – gehorcht! So lang die Welt steht, war noch keine Autorität Willens, sich zum Gegenstand der Kritik nehmen zu lassen; und gar die Moral kritisiren, die Moral als Problem, als problematisch nehmen: wie? war das nicht – ist das nicht – unmoralisch?“ (KSA 3, 12, 22–32)

Die von einer solchen „Kritik der moralischen Werthurtheile“, die noch „Niemand[]“ unternommen habe, zu unterscheidende „Entstehungsgeschichte dieser Gefühle und Werthschätzungen“, zu der das sprechende Ich zumindest „einige spärliche Ansätze“ gefunden habe, ist das titelgebende Thema der laut Titelfrückseite „zur Ergänzung und Verdeutlichung“ (vgl. NK 5/2, S. 32f.) von JGB erschienenen *Streitschrift* GM. In GM Vorrede 6 erläutert das sprechende Wir die vorbereitende, grundlegende Funktion der Moralgenealo-

gie für die auf sie folgen sollende Moralkritik: „wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist.“ (KSA 5, 253, 7–17) Zur Antizipation der Problemstellung von GM durch FW 345 sowie durch die ‚Fortsetzung‘ dieses Abschnitts in FW 352 und FW 359 vgl. auch Stegmaier 2012b, 162 f.

578, 24–26 in einem einzelnen Falle habe ich Alles gethan, um eine Neigung und Begabung für diese Art Historie zu ermuthigen – umsonst, wie mir heute scheinen will.] Es handelt sich um eine Anspielung auf N.s ehemaligen Freund Paul Rée, der – parallel zu N.s Arbeit an MA I – in Sorrent sein Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) abschloss – und zwar in intensivem mündlichen Austausch mit N. (vgl. KSA 15, 71). Auf dem Schmutztitel in dem N. gewidmeten Exemplar dieses Werks hat Rée deshalb handschriftlich vermerkt: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter“ (NPB 491). Die Freundschaft zerbrach infolge der problematischen Dreiecksbeziehung zwischen N., Rée und Lou von Salomé Ende 1882, kurz nach Erscheinen der Erstausgabe von FW. Rées 1885 erschienene Schrift *Die Entstehung des Gewissens*, die zwar nicht in N.s Privatbibliothek überliefert ist, ihm aber schon 1879/80 in der Grundkonzeption bekannt war, trägt den moralhistorischen bzw. moralgenealogischen Ansatz ebenfalls bereits im Titel. (Rée wollte N. dieses Werk sogar widmen, was dieser aber schroff zurückwies; vgl. NK 5/2, S. 69). In GM, auf dessen Themenstellung FW 345 ja vorausweist, wird die Auseinandersetzung mit Rée 1877 eindringlich und bis in die Werkstruktur hineinreichend fortgesetzt (vgl. NK 5/2, S. 21); in GM Vorrede 4, KSA 250, 20 f. erfährt der Inhalt von Rées Buch schließlich eine äußerst kritische Kurzcharakterisierung als „eine umgekehrte und perverse Art von genealogischen Hypothesen“. Die Zusammenstellung von Rée und englischer Moralthistoriographie, wie sie in FW 345 direkt durch den nächsten Satz vorgenommen wird (vgl. NK 578, 26 f.), kehrt in GM Vorrede 4 ebenfalls wieder, wenn sich Rées „perverse Art von genealogischen Hypothesen“ hier als die „eigentlich englische Art“ (KSA 5, 250, 21) erweist. Vgl. hierzu auch Saar 2007, 43–45.

Anspielungen auf Rée prägen dann ebenfalls die Argumentation ab 579, 5. Weiter unten im Text wartet FW 345 dann sogar noch mit einem versteckten (und verdrehten) Rée-Zitat auf; vgl. NK 579, 21–23.

578, 26 f. *Mit diesen Moral-Historikern (namentlich Engländern) hat es wenig auf sich]* Die Klammerbemerkung „(namentlich Engländern)“ hat N. nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (D 16a, 10). Dieser kritische Hieb zielt vor allem auf die englischen Utilitaristen; namentlich ist an die beiden zu denken, die N. selbst gründlicher gelesen hat: John Stuart Mill, der (ähnlich wie Jeremy Bentham, den N. nur vermittelt durch seine Mill-Lektüre kannte) Moralität als Ausrichtung des individuellen Glücksstrebens am Gemeinwohl versteht, und Herbert Spencer, der einen stark historisch-evolutionären Blick auf die Moral richtet. Auf Mill spielt wohl der im Weiteren genannte erste „gewöhnliche[] Fehler in der Voraussetzung“ an, nämlich die zivilisationsoptimistische Annahme eines „consensus [...] der zahmen Völker über gewisse Sätze der Moral“, woraus „deren unbedingte Verbindlichkeit“ gefolgert werde (578, 34–579, 4). Auf Spencer (wie auf Rée) zielt dagegen die zwar ‚richtige‘ Annahme einer Verschiedenheit der „moralischen Schätzungen“ „bei verschiedenen Völkern“, die allerdings zu einem zweiten, entgegengesetzten „Fehler“ führe: zu einem „Schluss auf Unverbindlichkeit aller Moral“ (579, 7 f.) – was übrigens so manche Leser überraschen mag, die N. just eine solche Position zuzuschreiben gewohnt sind. Allgemeiner über die „utilitarischen Schriftsteller“ (Lecky 1879, 1, 35) konnte sich N. in der intensiv von ihm rezipierten *Sittengeschichte Europas* William Edward Hartpole Leckys informieren, der ebenfalls zu den englischen „Moral-Historikern“ gehört und der, bevor er seine eigene Version der europäischen Moralsgeschichte erzählt, einen Überblick über seine Vorgänger gibt. Zu N.s Rezeption speziell von Mill und v. a. Spencer vgl. Ottmann 1999, 130–137, Moore 2002b, Fornari 2005 u. Fornari 2009. Zu den „englischen Psychologen“ (KSA 5, 257, 4), die sich N. bei Höffding 1887 ausborgt, siehe NK 5/2, S. 88–90.

578, 27–34 *sie stehen gewöhnlich selbst noch arglos unter dem Kommando einer bestimmten Moral und geben, ohne es zu wissen, deren Schildträger und Gefolge ab; etwa mit jenem noch immer so treuherzig nachgeredeteten Volks-Aberglauben des christlichen Europa, dass das Characteristicum der moralischen Handlung im Selbstlosen, Selbstverleugnenden, Sich-Selbst-Opfernden, oder im Mitgefühle, im Mitleiden belegen sei.]* In Leckys *Sittengeschichte Europas* konnte N. etwa John Stuart Mill als utilitaristischen Vertreter der christlichen Mitgefühlsmoral charakterisiert finden; vgl. Lecky 1879, 1, 37, Anm. 2: „Mill bemerkt: ‚In der goldenen Vorschrift Jesus’ von Nazareth lesen wir den vollständigen Geist der Ethik des Nutzens.‘ (*Utilitarianism*, p. 24.)“ Vgl. die Fassung der ‚goldenen Regel‘ in Matthäus 7, 12: „Alles nun, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut Ihr ihnen: das ist das Gesetz und di[e] Propheten.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 10)

Janaway 2006, 343 bezieht die zu kommentierende Stelle auf den ‚englischen‘ Moralthistoriker Paul Rée: „The allegation is that adherence to the con-

ception of morality as selflessness left Rée, unwittingly, trapped in a sterile mode of investigation that could bring only philosophical failure.“ Tatsächlich geht Rée 1877, 24 von „dem angeborenen Gefühl des Mitleidens“ aus, dem zufolge „uns der egoistische Mensch, z.B. der Grausame, von Natur antipathisch, der Selbstlose von Natur sympathisch“ ist (ebd., 23). Vgl. ferner Rées Ausgangsbefund über die Bedeutung der moralischen Begriffe „gut“ und „schlecht“, dem er mittels jener Sympathie/Antipathie-These – sowie des damit verbundenen Nützlichkeitsbegriffs – genealogisch-kritisch auf den Grund gehen will: „Jene Handlungen (die auch selbstisch, hartherzig, mitleidlos oder, wenn ihnen Neid und Schadenfreude zu Grunde liegt, teuflisch genannt werden) empfindet jeder von uns als moralisch schlecht und tadelnswerth, diese [sc. die unegoistischen, mitleidigen Handlungen] hingegen als moralisch gut und lobenswerth“ (ebd., 9). Aus der Perspektive des in FW 345 sprechenden Ich ließe sich sagen, dass Rée damit, trotz seines im Unterschied zum englischen Utilitarismus moralrelativistischen und moralkritischen Beweiszieles (vgl. NK 579, 4–8 u. 9–14), unbewusst noch immer im „Gefolge“ der traditionellen Selbstlosigkeitsethik steht. Dass sich jedoch die N. wohlvertrauten Utilitaristen Mill und Spencer selbst dieser Ethik nicht bruchlos fügen und keineswegs einfach die Selbstverleugnung oder Selbstaufopferung des Einzelnen propagieren, steht auf einem anderen Blatt (vgl. NK 393, 22–33, NK 393, 29 f. u. NK 625, 5–12).

578, 30 Schildträger] Vgl. Adelung 1793–1801, 3, 1464: „bey der ehemahligen Art zu kriegern [sc. Krieg zu führen], derjenige, welcher einem Ritter oder vornehmen Krieger den Schild nachtragen mußte, und welcher ehemals auch Schildknappe, und wenn er von dem geringsten Stande war, Schildknecht genannt wurde.“

578, 31 nachgeredeten Volks-Aberglauben] In D 16a, 10 korrigiert aus: „geglaubten Vorurtheile“.

578, 32 Handlung] In D 16a, 10 korrigiert aus: „Handlung überhaupt“.

578, 34 oder im Mitgeföhle, im Mitleiden] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt.

578, 34–579, 4 Ihr gewöhnlicher Fehler in der Voraussetzung ist, dass sie irgend einen consensus der Völker, mindestens der zahmen Völker über gewisse Sätze der Moral behaupten und daraus deren unbedingte Verbindlichkeit, auch für dich und mich, schliessen] Es handelt sich aus Sprecherperspektive um einen (normativistischen) Fehlschluss, der offenbar schon auf einer falschen Prämisse beruht: auf der Behauptung eines *consensus gentium* hinsichtlich bestimmter moralischer Urteile, aus der sodann deren Allgemeinverbindlichkeit gefolgert wird. Diese Position war N. unter anderem von John Stuart Mill bekannt, auf

dessen Abhandlung *Civilisation* die Äußerung über „mindestens [die] zahmen Völker“ anspielen mag, hinter denen sich die ‚zivilisierten‘ im Gegensatz zu den ‚wilden‘ oder ‚barbarischen‘ Völkern verbergen. (In der oben bereits zitierten ‚Vorstufe‘ KGW IX 5, W I 8, 68, 1f. ist an dieser Stelle noch von einem „consensus [der Völker, mindestens der *civilisirten* [‘zahmen Völker’]“ die Rede.) Bei Mill 1869–1886, 10, 2 konnte N. folgende Definition der Zivilisation durch den Gemeinssinn finden: „Wo also menschliche Wesen in großen Massen vereinigt für gemeinsame Zwecke thätig sind und die Freuden des geselligen Lebens genießen, nennen wir sie *civilisirt*.“ Zivilisatorischen Fortschritt in diesem Sinne lokalisiert Mill „besonders in Großbritannien“ und anderen Ländern „in dem Europa unserer Tage“ (ebd., 3) und setzt ihn mit einer moralischen Vervollkommenheit der Menschen gleich, mit einer „Zunahme der Gesittung“ (ebd., 19), die er als eine Berichtigung der Urtheile über gute und schlechte Handlungen beschreibt, für welche er folglich ‚international‘ verbindliche Standards, ja eine beweisbare Wahrheit voraussetzt: „Auch ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Verbreitung selbst solcher Kenntniß, wie sie die *Civilisation* nothwendig mit sich bringt, ihrem ganzen Wesen nach in nicht unerheblichem Grade darauf hinarbeitet [...], zahlreiche Vorurtheile und abergläubische Vorstellungen zu untergraben, welche bewirkten, daß die Menschen sich um solcher Dinge willen haßten, die keinen Haß verdienten, ihnen ein richtigeres Urtheil über das Wesen und den Zweck menschlicher Handlungen zu geben und ihnen ein genaueres Ab-/19/wägen der Beweise möglich zu machen, auf Grund deren sie ihre Mitmenschen verurtheilen oder preisen, mit einem Wort ihre Billigung mit einer größeren Sicherheit guten, ihre Mißbilligung schlechten Handlungen zuzuwenden.“ (Ebd., 18 f.; die zweite Satzhälfte auf S. 18 von N. mit doppeltem Randstrich markiert, der Schluss auf S. 19 mit einfachem Randstrich und einem Fragezeichen.)

Allerdings ist Mill keineswegs der einzige englische ‚Moralhistoriker‘, der von einem ethischen Konsens der Völker ausgeht, sondern er steht damit auf spezifische Weise in einer breiteren Strömung. Ohne die bei Mill geltende Einschränkung auf die zivilisierten Nationen – die „zahmen Völker“ – der europäischen Moderne konnte N. diesen *consensus*-Gedanken beispielsweise auch bei Henry Thomas Buckle (1821–1862) finden, dessen englische Zivilisationsgeschichte er zwar erst am 20. Mai 1887 aus der Churer Bibliothek entliehen hat, dessen Essays er aber bereits 1881 zur Kenntnis nahm (vgl. NK KSA 5, 262, 10–17). Buckle hebt, anders als Mill, gerade nicht auf einen Fortschritt der moralischen Prinzipien mit zunehmender Zivilisation ab, sondern betont vielmehr einen grundlegenden ethischen Konsens aller Völker seit der Antike: „Alle Moralsysteme, welche grossen Einfluss geübt, sind wesentlich dieselben gewesen. Ueber unser sittliches Betragen ist jetzt dem gebildetsten Europäer nicht ein einziges Princip bekannt, welches nicht auch den Alten bekannt gewesen

wäre.“ (Buckle 1860, 154) Als derartige, nicht vom „Fortschritt der Civilisation“ betroffene „Hauptsätze der Moral“ listet er – passend zu 578, 32–34 – auf: „Anderen Gutes zu thun, unsere eigenen Wünsche zu ihren Gunsten zu opfern, unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst, unseren Feinden zu verzeihen, unsere Leidenschaften im Zaum zu halten, unsere Aeltern zu ehren, die Obrigkeit zu achten“ (ebd., 153).

579, 4–8 *oder dass sie umgekehrt, nachdem ihnen die Wahrheit aufgegangen ist, dass bei verschiedenen Völkern die moralischen Schätzungen notwendig verschieden sind, einen Schluss auf Unverbindlichkeit aller Moral machen*] Wie das „oder“ signalisiert, handelt es sich trotz der Rede von „Wahrheit“ für das sprechende Ich ebenfalls um einen „Fehler“ der (,englischen‘) Moralthistoriker – aber ungeachtet der grammatischen Struktur eben nicht, wie im vorigen Fall, um einen „Fehler in der Voraussetzung“ (579, 1). Der Fehler liege nämlich nicht in der im völkerkundlichen Vergleich konstatierten Verschiedenheit der moralischen Werturteile – wie sie übrigens bereits in FW 7 vom Sprecher selbst hervorgehoben wurde; vgl. NK 379, 17–27 (dort auch Hinweise auf ältere Spielarten dieses moralphilosophischen Kulturvergleichs, z. B. bei Wieland und Kleist) –, sondern lediglich im daraus gezogenen „Schluss auf Unverbindlichkeit aller Moral“, den der anschließende Satz als „gleich grosse Kinderei [“ (579, 8f.) bezeichnet wie den erstgenannten Fehler der konsensbasierten Annahme einer Allgemeinverbindlichkeit bestimmter moralischer Urteile. Die erwähnte „Wahrheit“ lässt zunächst an Herbert Spencer denken. In dessen *That-sachen der Ethik* konnte N. z. B. über die zwischen verschiedenen Völkern differierenden Moralvorstellungen lesen: „Wo der Krieg zum Hauptgeschäft des Lebens gemacht wird, weil die nachbarlichen Völker kriegerisch gesinnt sind, da gelten die zum Kriege nöthigen Eigenschaften als die höchsten Tugenden, während umgekehrt, wo gewerbliche Thätigkeit das Übergewicht erlangt hat, die Gewaltthätigkeit und Betrugerei, deren sich die Krieger rühmen, zu den Verbrechen gezählt werden.“ (Spencer 1879, 107, N.s Unterstreichung.) Als eine „vortrefflich ausgeführt[e]“ „Wahrheit“(!) lobt wiederum Lecky 1879, 1, 35 Spencers These, wonach „[n]icht zwei Völker [...] gleichmässig bestimmen“ würden, was eine „tugendhafte Handlung“ sei.

Den bei N. beschriebenen Denkfehler, ausgehend von dieser „Wahrheit“ auf die generelle Unverbindlichkeit der Moral zu schließen – laut Saar 2007, 44, Anm. 26 „der deutlichste Beleg für Nietzsches Ablehnung eines kruden moralischen Relativismus“ –, begeht Spencer so jedoch nicht. Vielmehr hält er, ähnlich wie Mill, gerade am Ideal einer allgemeinverbindlichen bzw. objektiv wahren Moral fest, die sich allerdings im Zivilisationsprozess erst herausbilden müsse; die primitiveren, abweichenden Ethiken (wie auch Religionen und Regierungsformen) seien, wie es noch auf derselben zitierten Seite heißt, „blos

als Übergangsformen“ zu betrachten: „Wir müssen daran festhalten, dass zu einem weiter vorgeschrittenen gesellschaftlichen Zustand nicht nur ein gereinigtes Glaubensbekenntniss und eine bessere Regierungsform, sondern auch eine wahrere Ethik gehört.“ (Spencer 1879, 107) Spencer argumentiert also mitnichten für einen radikalen Werterelativismus *in ethicis*, sondern wartet im Ergebnis seinerseits mit einem normativen, teleologischen Moralkonzept auf, nämlich mit einem zivilisatorisch zu schließenden „Compromiss zwischen Egoismus und Altruismus“ (ebd., 258), der den größtmöglichen Nutzen für alle verspreche. Dass N. die Theorie Spencers wohlvertraut war, beweist der spätere Abschnitt FW 373, in dem das sprechende Wir diese „Horizont-Linie der Wünschbarkeit“ mit namentlicher Nennung Spencers nachdrücklich ablehnt (625, 7 f.; vgl. hierzu NK 625, 5–12).

Ähnlich wie Spencer, wenngleich mit etwas drastischeren Beispielen beschreibt auch Paul Rée die zwischen verschiedenen bzw. unterschiedlich (weit) entwickelten Völkern herrschenden Differenzen der Moralvorstellungen: „Die Verschiedenheit der bei verschiedenen Nationen herrschenden Gebräuche bestätigt dies: Wer z. B. bei einem Volke aufwächst, bei welchem der Kindermord Sitte ist, wird denselben für ebenso tadellos halten, wie wir ihn für tadelnswerth halten. Oder: wem, wie den Indianern die Ermordung der Fremden gepredigt worden ist, der wird jede solche Mordthat als ebenso lobenswerth empfinden, wie wir, denen das Gegentheil gepredigt worden ist, dieselbe als tadelnswerth empfinden.“ (Rée 1877, 22) Zwar hält Rée prinzipiell an einer naturgegebenen, ausdrücklich sogar dem „Naturmenschen“ (ebd., 24) zugeschriebenen Sympathie für das altruistische Handeln und Antipathie gegen das egoistische fest, was mit einer größeren Nützlichkeit des altruistischen und größeren Schädlichkeit des egoistischen Handelns anderer für einen selbst zusammenhänge (vgl. ebd., 18). Dennoch erachtet Rée die ihm zufolge nachträglich darauf gepropften moralischen Bezeichnungen „gut“ und „schlecht“ doch bloß für kulturell konstruiert und schließt so tatsächlich auf die Relativität dieser moralischen Begriffe, die nur in Beziehung auf andere Menschen oder den Handelnden selbst, nicht aber an und für sich, d. h. absolut gültig sind: „Wenn nun der Selbstlose ursprünglich darum gut genannt ist, weil er gut für andere ist; der Selbstische, z. B. Grausame, darum schlecht genannt ist, weil er schlecht für andere ist; der Unvernünftige z. B. Ausschweifende, darum getadelt ist (sittenlos, unmoralisch genannt wird), weil sein Verhalten ihm selbst schadet, so folgt hieraus, dass es sinnlos ist, den Selbstlosen, den Grausamen, den Ausschweifenden auch in sich betrachtet gut, bezüglich schlecht zu nennen, – gleich wie es sinnlos ist, die gemässigte Temperatur oder irgend sonst Etwas, das gerade den Menschen gut (oder schlecht) ist, deshalb auch in sich betrachtet gut (oder schlecht) zu nennen. In sich betrachtet ist die gemässigte Temperatur weder gut noch schlecht, sondern eine Temperatur von bestimmter

Beschaffenheit, und ebenso sind der Selbstlose, der Grausame, der Ausschweifende in sich betrachtet weder gut noch schlecht, sondern Menschen von bestimmter Beschaffenheit.“ (Ebd., 137) Mit dieser nüchtern-distanzierten Auffassung von der Relativität oder, wie es in FW 345 heißt, „Unverbindlichkeit aller Moral“ verbindet sich bei Rée auch ein dezidiert moralkritischer Gestus, wie er im Folgenden als weiterer „Fehler“ thematisiert wird.

579, 9–14 *Der Fehler der Feineren unter ihnen ist, dass sie die vielleicht thörichten Meinungen eines Volkes über seine Moral oder der Menschen über alle menschliche Moral aufdecken und kritisieren, also über deren Herkunft, religiöse Sanktion, den Aberglauben des freien Willens und dergleichen, und ebendamtur verneinen, diese Moral selbst kritisiert zu haben.*] Die Kritik dieser „Feineren“ unter den (englischen) Moral-Historikern an den ihres Erachtens „thörichten Meinungen“ über die Moral geht augenscheinlich über die zuvor angesprochene kulturanthropologische Relativierung der Moral noch hinaus. Als dritter „Fehler“, der offenbar auf dem in 579, 4–8 monierten zweiten Fehler beruht, wird nun nicht etwa die Kritik an den „thörichten Meinungen“ über Moral gewertet – „vielleicht“ seien sie ja wirklich töricht und damit kritikanfällig –, sondern die Verwechslung dieser Kritik mit derjenigen an der Moral selbst, über die der Sprecher ja zuvor schon gesagt hatte: „Ich sehe Niemanden, der eine Kritik der moralischen Werthurtheile gewagt hätte“ (578, 13–15) – ergänzen ließe sich jetzt: auch die genannten „Feineren“ nicht. Ihnen ließe sich wiederum Paul Rée zuordnen, was auch und gerade mit Blick auf die erwähnte Kritik am törichten „Aberglauben des freien Willens“ deutlich wird; Rée hatte nicht nur schon im *Ursprung der moralischen Empfindungen* dafür plädiert, „Wendungen (eigentlich Windungen) wie sittliche Freiheit und ähnliche als verdächtig aus dem Gebiet der philosophischen Terminologie zu verbannen“, da „jeder Willensact nothwendig ist“ (Rée 1877, 34), sondern 1885 sogar ein eigenes Büchlein zum Thema unter dem Titel *Die Illusion der Willensfreiheit* veröffentlicht.

Dass Rée damit zu jenen Historikern der Moral gehört, die „verneinen, diese Moral selbst kritisiert zu haben“, ist angesichts der Aussagen im Kapitel „Rückblick und Schluss“ seines Buchs von 1877 zu plausibilisieren. Im Gegensatz zu den englischen Utilitaristen Mill und Spencer prognostiziert oder postuliert Rée schließlich keine ethische Verbesserung der Menschen durch zivilisatorischen Fortschritt; der Mensch sei von Natur aus egoistisch, und daran werde sich wohl auch nichts ändern: „Dass die Menschen im Laufe der Zeit besser, d. h. unegoistischer werden, ist nicht anzunehmen“, konstatiert Rée 1877, 140, um stattdessen die intellektualistische Maxime auszugeben, der erkennende Mensch stehe evolutionär über dem moralischen Menschen und „das Erkennen des Wahren und Schönen höher [...] als das gute Handeln“

(ebd., 141), das man schon bei sozialen Insekten wie Ameisen oder Bienen antreffen könne.

579, 11 *oder der Menschen über alle menschliche Moral*] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt; zuerst als Klammerbemerkung.

579, 12 *religiöse*] In D 16a, 10 korrigiert aus: „abergläubische“.

579, 13 *den Aberglauben des freien Willens*] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt. Zum Philosophem des freien Willens vgl. auch NK 475, 14–18.

579, 15–21 *Aber der Werth einer Vorschrift „du sollst“ ist noch gründlich verschieden und unabhängig von solcherlei Meinungen über dieselbe und von dem Unkraut des Irrthums, mit dem sie vielleicht überwachsen ist: so gewiss der Werth eines Medikaments für den Kranken noch vollkommen unabhängig davon ist, ob der Kranke wissenschaftlich oder wie ein altes Weib über Medizin denkt.*] Mit dieser Wendung des Gedankens erhält der Begriff „Werth“, der ja schon an früheren Textstellen mit der Nennung der „moralischen Werthurtheile“ (578, 14 f.) und „Werthschätzungen“ (578, 21) beiläufig begegnete, eine tragende Rolle im Argumentationsgefüge. Angemahnt wird, dass ein moralisches Gebot – die mit zitierenden Anführungszeichen versehene Imperativ-Formel „du sollst“ erinnert an die Zehn Gebote – zwar auf irrigen Meinungen beruhen und trotzdem einen „Werth“ besitzen könne, über den durch die bloße Fehlerfeststellung noch gar nichts gesagt ist.

Wenig stichhaltig wirkt allerdings der anstelle einer Begründung angeführte Vergleich des Werts moralischer Normen mit dem therapeutischen Wert von Medikamenten, der unabhängig davon sei, was man über dasselbe wisse oder fälschlich glaube. Gegen diesen Vergleich ließe sich schon nach zeitgenössischem medizinisch-pharmakologischem Wissensstand einwenden, dass „der Werth eines Medikaments für den Kranken“ durchaus auch von psychomentalen Dispositionen, Erwartungshaltungen usw. abhängen kann, etwa wenn es sich um ein Placebo bzw. um ein homöopathisches Medikament handelt. Entsprechende Experimente zur (Un-)Wirksamkeit der Homöopathie wurden bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchgeführt, vgl. z. B. den Versuchsbericht von Löhner 1835. Bei N. wird die Homöopathie immerhin ein paar Mal erwähnt, im späten Nachlass und Werk bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Christentum (vgl. KGW IX 6, W II 2, 101, 14 = NL 1887, 10[54], KSA 12, 484, 15; KGW IX 8, W II 5, 167, 12 = NL 1888, 14[45], KSA 13, 240, 9 u. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 9, KSA 6, 117, 16), außerdem war seine „Privatapotheke“ selbst mit homöopathischen Präparaten wie „ferrum phosphoricum“, „natrum sulfuricum“ usw. bestückt (Brief an Overbeck vom 20./21. 8. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 139, S. 118,

Z. 78–84). Über N.s „Versuche mit Homöopathika“ informiert ausführlicher Volz 1990, 174–185.

Dass für das in FW 345 erwähnte „alte[] Weib“ mit abergläubischen Irrmeinungen (das sich zu den „wackern Weiblein“ in 578, 5 gesellt) der Wert eines Medikaments identisch ist mit demjenigen, den es für einen Patienten mit medizinischem Fachwissen hat, ist jedenfalls keineswegs so „gewiss“, wie der Sprecher präsupponiert. Und wenn er im ‚eigentlichen‘ Argument behauptet, man müsse den Wert einer Moral „gründlich“ vom möglichen Irrtum über sie trennen, dann wird dies durch den schiefen pharmakologischen Vergleich zumindest nicht begründet. Das hält das sprechende Wir im vorletzten Satz des Textes jedoch nicht davon ab, den Vergleich zwischen Moral und Medizin noch in eine metaphorische Gleichsetzung zu überführen (vgl. NK 579, 23–26).

Medikamente und Moral hatte übrigens bereits das nachgelassene Notat NL 1881, 11[3], KSA 9, 441, 19 f. in Verbindung gebracht, hier aber noch mit Blick auf allfällige moralische Folgen von Pharmaka, die man sich nutzbar machen solle: „Ein einzelnes Medikament (z. B. Chinin) und seine ‚moralischen‘ Wirkungen zum Beispiel gebrauchen!“

579, 16 *solcherlei Meinungen*] In D 16a, 10 korrigiert aus: „der Meinung“.

579, 17 *des Irrthums*] In D 16a, 10 korrigiert aus: „der Unvernunft“.

579, 21–23 *Eine Moral könnte selbst aus einem Irrthum gewachsen sein: auch mit dieser Einsicht wäre das Problem ihres Werthes noch nicht einmal berührt.*] Mit der Anweisung „Einzuschieben!“ nachträglich in D 16a, 10 am rechten unteren Seitenrand eingefügt. Nach den Anspielungen auf Paul Rée in 578, 24–26 und passim folgt hier ein verstecktes Zitat aus dessen Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, wo N. im Exemplar seiner Schwester Elisabeth (vgl. NPB 729 f.) 1883 folgenden Satz mit Unterstreichungen versehen hat: „Jetzt aber, nachdem wir eingesehen haben, dass dieses Gefühl [der Gerechtigkeit] in Folge zweier Irrthümer, also aus Versehen entstanden ist, ergiebt sich unmittelbar, dass dasselbe, indem es aussagt, den Verbrecher müsse Vergeltung treffen, nicht respectabel ist, sondern lügt“ (Rée 1877, 51). Am Seitenrand merkte N. dazu an: „etwas, das aus Irrthum entstanden ist, könnte sehr respectabel sein. Es ist doch nicht aus der Lüge entstanden?“ Vgl. hierzu Fornari 2009, 62. In der Argumentationslogik von FW 345 ließe sich sagen: Die aus einem Irrtum erwachsene Moral kann trotzdem ‚wertvoll‘ sein, einen spezifischen Wert haben, der mit dem Hinweis auf die Irrtümlichkeit dieser Moral noch gar nicht in Blick genommen ist. Dass sie freilich trotzdem auch ‚wertlos‘ sein kann, impliziert der folgende Satz, der eine strenge Wertprüfung der Moral ankündigt.

579, 23–26 *Niemand also hat bisher den Werth jener berühmtesten aller Medicinen, genannt Moral, geprüft: wozu zuallererst gehört, dass man ihn einmal – in Frage stellt. Wohlan! Dies eben ist unser Werk.* –] Hatte die Sprechinstanz des Textes sich zunächst persönlich in der „ich“-Form artikuliert, wird hier in einen Pluralis auctoris gewechselt, der das eigene, grundstürzend neue Arbeitsprogramm des Sprechers formuliert: eine Prüfung und Infragestellung des Werts der – im Vorangehenden als christlich charakterisierten, auf Altruismus abstellenden europäischen – Moral. Der pharmakologische Vergleich zwischen Moral und Medikament in 579, 15–21 erfährt hier eine Wiederaufnahme und Steigerung, die zu einer metaphorischen Gleichsetzung von „Moral“ und „Medizin“ führt. Diese Paarung tritt bei N. schon früher auf, so in NL 1880, 4[101], KSA 9, 125, 5–8: „Es giebt genug Menschen, welche ohne Moral leben, weil sie dieselbe nicht mehr nöthig haben (wie solche die ohne Arzt Medizin peinliche Prozeduren leben, weil sie gesund sind und entsprechende Gewohnheiten haben)“. Wird in dieser Skizze einer immoralistischen Gesundheit die Moral als notorisches Heilmittel für Kranke begriffen, so soll die am Schluss von FW 345 avisierte Wertprüfung dagegen ermitteln, was bislang noch keiner ermittelt habe, nämlich welchen Wert die Moral als Medizin überhaupt besitzt. Die Infragestellung als erste Prüfungsmaßnahme wird wohl sogar anzweifeln, dass sie überhaupt einen solchen Wert hat. Wie die Krankheit beschaffen ist, die bislang noch mit dieser moralischen Medizin behandelt wird, geht – auch wenn man sich an den eingangs genannten „Mangel an Person“ (577, 20) erinnert fühlen mag – nicht eindeutig aus dem Text hervor. Auch nicht, ob das Wir eine alternative Therapie für jene Kranken entwickeln oder aber umgekehrt vielleicht zu einem jener „Krankmacher“ werden will, die „uns“ laut GM III 9, KSA 5, 358, 2–4 „heute nöthiger selbst als irgend welche Medizinmänner und Heilande“ scheinen. Ebenfalls offen bleibt, mit welcher Methode „unser Werk“ der Moralwertprüfung ausgeführt werden soll. Dass die Sprechinstanz sich dieses Werk zutraut, zeigt zumindest, dass sie sich als starke, problemaffine „Persönlichkeit“ (577, 22) im Sinne der Textexposition versteht.

579, 25 *einmal*] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt.

579, 26 *Wohlan! Dies eben ist unser Werk*] Offenbar nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (zur Selbstermunterungs-Exclamatio „Wohlan!“ vgl. NK 555, 11). Am linken unteren Seitenrand steht die Satzanweisung: „Hierauf folgt der Abschnitt mit der Überschrift Unser Fragezeichen. als 346“ (D 16a, 10).

346.

Unser Fragezeichen.] Im Druckmanuskript stand der Text ursprünglich unter einem anderen Titel, den N. gestrichen hat: „{Ein Schritt weiter}“; den

endgültigen Titel hat N. nachträglich am linken oberen Seitenrand eingefügt (vgl. D 16a, 11). Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 346 bildet KGW IX 12, Mp XV, 98v, 2–32 (am rechten Rand der Manuskriptseite scheint Text zu fehlen): „wir sind Ungläubige und Gottlose, aber beides in einem späten Stadium, nicht mehr mit der Bitterkeit und / des Losgerissnen, der sich aus seinem Unglauben noch einen Glauben, einen Zweck, oft ein Martyrium / n muß. Wir sind kalt geworden ~~und~~ abgesotten in der Einsicht 'und in ihr kalt u alt geworden', daß es in der Welt durchaus nicht göttlich / noch nicht einmal nach menschlichem Maaße vernünftig, barmherzig oder gerecht: wir wissen es, die Welt, / leben, ist ungöttlich, unmoralisch, ‚unmenschlich‘, – wir haben sie ‚uns‘ allzulange ‚falsch und lügnerisch, aber nach dem‘ ~~im~~ Sinne unsrer Verehrung [das heißt unseres Bedürfnisses] / ‚in verehrendes Thier – aber auch ein mißtrauisches!‘ / ie Welt ist nicht das werth, was wir geglaubt haben: ~~und der letzte Spinnfaden von Trost, welchen Schopenhauer gesponnen~~ ‚das ist das Sicherste, dessen wir heute ‚unser Mißtrauen‘ habhaft werden können.‘ / ~~r Lügnerie und Selbst-Verblendung sei es der Furcht sei es der Liebe inter~~ / ~~lauben von Ehedem anzuknüpfen~~ uns zerrissen worden: eben das, ‚gab er zu verstehen‘ sei der Sinn der ganzen Geschichte, daß sie endlich selbst hinter ihre / t kommt und ihrer satt wird. Da‘ie’s Am-Dasein-Müdewerden, dieser Wille zum Nichtmehr-wollen, das / des Eigenwillens, Eigenwohles, kurz ‚Selbstlosigkeit‘ als Ausdruck dieses umgekehrten Willens: dies und / wollte Schopenhauer mit den höchsten Ehren geehrt wissen, – hierin sah er die Moral, er glaubte / Kunst nur insofern einen Werth zu sichern, als sie Zustände schafft‘e‘, die als Vorbereitungen und Lock=~~/g~~‘j’ene gänzliche Umdrehung des Blicks, für jenes endgültige Wegwendung, Loslösung dienen könnten. / agen nicht zu sagen, daß sie weniger werth ist; es erscheint uns beinahe komisch, wenn der M[ensch] in Anspruch nehmen wollte, Werthe zu / e den Werth des Vorhandenen überragen sollten, – gerade davon sind wir zurückgekommen, als von der ausschweifendsten Unbescheidenheit der M[enschheit] / xx: die Welt ist über alle Begriffe mehr werth als wir zu denken vermögen – aber dies ‚mehr‘ ist ‚eben‘ etwas so Unfaßbares, ‚so‘ Negatives, daß es ‚auch etwas völlig‘ leicht / etwas Gleichgültig wird.“ (Notat z. T. diagonal durchgestrichen.)

Vgl. außerdem KGW IX 5, W I 8, 44, 1–26 (= NL 1885/1886, 2[197], KSA 12, 163, 17–164,19; hierzu auch Stegmaier 2012b, 202, Anm. 311): „Ungläubige u. Gottlose, ja! – aber ohne die ‚jene‘ Bitterkeit ‚u die Leidenschaft‘ des Losgerissenen, die / dem Heimweh ‚nach dem alten‘ nicht gar zu fern verwandt ist, – der oft ‚sich‘ aus dem Unglauben ‚noch‘ einen / Glauben, einen Zweck, ‚ein oft‘ ein Martyrium ‚zurecht‘ macht. – ~~So wenig als wir den Glauben an / das Genie, an den Helden haben~~ –‘ wir sind abgesotten u. kalt geworden in dem‘r‘ Glauben ‚Einsicht‘, daß es ‚in der Welt durchaus‘ nicht allzu / ‚nicht‘ göttlich

in der Welt zugeht, "ja noch nicht einmal nach also weder [menschlichem Maaße] vernünftig, noch richtig 'gerecht', noch barmherzig" also nicht mit Barmherzigkeit, Mitleid, Recht, / wir wissen es, die Welt in der wir leben, ist unmoralisch. [ungöttlich, unmenschlich – wir haben sie allzulange im Sinne unserer Verehrung interpretirt.] Die Welt ist nicht das werth, was wir geglaubt haben: u der letzte / Spinnfaden von Trost, den Sch[openhauer] gesponnen hat, gilt uns für nichts: "ist von uns zerrissen worden." eben das sei der Sinn der ganzen / Geschichte, daß sie hinter ihre Sinnlosigkeit kommt u. ihrer selber satt wird. Dies a`A`m-Dasein Müde / werden, dieser Wille zum Neinsagen "Nicht-mehr-wollen, das Zerschneiden des Eigenwillens, des Eigenwohles, Selbst[losigkeit] (als Ausdruck dieses umgekehrten Willens)" – dies u. nichts Anderes wollte Sch[openhauer] mit der höchsten Ehre geehrt wissen: er hieß es / Moral / er wollte dekretirte, daß alles selbst-/lose Handeln / – aber wären wir wirklich in Hinsicht auf den Anblick einer unmoralischen / Welt Pessimisten? Nein, denn wir glauben nicht an die Moral – – / wir glauben, daß Barmherzigkeit, Recht, Gerechtigkeit "Mitleid" usw "u. Gesetzlichkeit" bei weitem überschätzt / sind, daß ihr Gegentheil verleumdet worden ist, daß in Beidem, im Über=/treiben u. Verleumden, in der ganzen Anlegung des moral. Ideals "u. Maaßstabs" eine ungeheure / Gefährdung des M[enschen] lag. Vergessen wir auch den guten Ertrag nicht: das Raffi=/nement der Auslegung, der moral. Vivisektion, der Gewissensbiß hat die Falschheit / des M[enschen] aufs höchste gesteigert u. ihn geistreich gemacht."

Die letzten Worte des Abschnitts sind identisch mit dem Titel, nur dass sie die Zugehörigkeit des – in einer denkwürdigen Alternative bzw. Alternativlosigkeit des „Nihilismus“ (581, 16) bestehenden – Fragezeichens zum Sprecher-Wir durch Sperrdruck noch hervorheben: „Dies ist unser Fragezeichen.“ (581, 17) Obwohl N. nicht nur gerne Fragezeichen setzt, sondern auch eine gewisse Vorliebe für die ausdrückliche Erwähnung von „Fragezeichen“ – einschließlich des neologistischen Adjektivkompositums „fragezeichenwürdig“ (z. B. in JGB 228, KSA 5, 164, 21) – hat, wie fast 100 Vorkommnisse in Werken, Nachlass und Briefen zwischen 1859 und 1889 belegen, finden sich in keinem anderen Werk so viele „Fragezeichen“ wie in FW. Die meisten sind jedoch in der Neuausgabe, insbesondere in FW V enthalten: In der Erstausgabe ist nur in zwei Abschnitten von „Fragezeichen“ die Rede; in FW 48 werden, schon in gewisser thematischer Nähe zu FW 346, „pessimistische[] Philosophien“ als „Fragezeichen am Werthe alles Lebens“ bezeichnet (414, 6 u. 8), in FW 71 „Männer“ als „Fragezeichen“ für „Frauen“ (429, 29 f.). In der Ausgabe von 1887 avanciert das „Fragezeichen“ dann quasi zum Attribut des Denkers, der es mit „großen Problemen“ zu tun hat; folgerichtig stehen „Fragezeichen“ am Anfang und am Ende der Prosateile der Neuausgabe: Während in FW Vorrede 3 der vorgeblich

genesen(d)e Philosoph „mit einigen Fragezeichen mehr“ (350, 24) aus der „Tiefe“ (350, 11) seines Schmerzes zurückkehrt, thematisieren die beiden Schlussabschnitte des Fünften Buchs FW 382 und FW 383 „das eigentliche“ (637, 13 f.), „düstere Fragezeichen“ (637, 17 f.) einer tragischen Daseinsdeutung, die jedoch durch den lyrisch-parodistischen Anhang wieder aufgehoben wird. Vgl. ferner FW 357, 598, 18 f. („Kant's ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff ‚Causalität‘ schrieb“), FW 373, 625, 14 f. („ein Fragezeichen, welches Spencer nicht vorauszusehn vermocht hätte“) und FW 375, 627, 30–33 („ein nahezu epikurischer Erkenntniss-Hang [...], welcher den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren lassen will“).

Vor allem die Schlusspartie von FW 346, die hypothetisch ein „furchtbare[s] Entweder-Oder“ (581, 14) formuliert, das sich letztlich als Sowohl-als-Auch entpuppt (vgl. NK 581, 14–17), wurde in der Sekundärliteratur des Öfteren behandelt; vgl. Nishitani 1990 [1949], 88 f.; Löwith 1986 [1967], 124 f.; Müller-Lauter 1971, 105; Taureck 1991, 475; Fleischer 1993, 43 f.; Hatab 2005, 13; Reginster 2006, 32 f.; Sommer 2006, 254; Stegmaier 2012b, 204–208; Brock 2015, 333, Anm. 532; Tongeren 2018, 73 u. 76 f. Als prägnantes Beispiel für die bei N. wiederholt beobachtbare „rhetorical strategy of exclusions and inclusions“ durch ein Sprechen in der ersten und zweiten Person behandelt Ure 2019, 231 den Text, welcher dergestalt „splits the reader between opposing groups: between a vulgar, ‚outsider‘ group [...] and an elite, ‚insider‘ group“.

579, 28–30 *Aber ihr versteht das nicht? In der That, man wird Mühe haben, uns zu verstehn. Wir suchen nach Worten, wir suchen vielleicht auch nach Ohren.* Diese Eingangssätze, die eine Verbindung zum Schluss des vorangehenden Abschnitts herstellen, hat N. nachträglich in D 16a, 11 eingefügt. Zu einem solchen, für FW ungewöhnlichen Rückbezug auf den vorangehenden Abschnitt vgl. auch den Beginn des Schlussabschnitts des Fünften Buchs FW 383; hierzu NK 637, 17 f. Ungeachtet des unmittelbaren Rückbezugs auf FW 345 zu Beginn von FW 346 fasst Stegmaier nicht, wie Lampert 1993, 327 diese beiden Abschnitte, sondern „FW 346 und FW 347“ zu einem ‚Aphorismenpaar‘ zusammen, in dem es um „ein wachsendes ‚Misstrauen‘“ gehe, das schließlich aber in einer „neuen Heiterkeit“ münde (Stegmaier 2012b, 192). Von den Eingangssätzen von FW 345, die das Nichtverstandenwerden thematisieren, lassen sich freilich auch Verbindungslinien zu späteren Abschnitten des Fünften Buchs ziehen, insbesondere zu FW 371 („Wir Unverständlichen“) und zu FW 381 („Zur Frage der Verständlichkeit“).

579, 30 f. *Wer sind wir doch?* Fehlt in D 16a, 11 noch. Zur Identitätsfrage der sprechenden „wir“ in FW V allgemein vgl. Tongeren 2000, 90 f., der die Frage „who are ‚we‘?“ in doppelter Hinsicht verstanden wissen will: „who are Nietzsche's ‚we‘ and who are ‚we‘, his readers?“

579, 31 f. *mit einem älteren Ausdruck*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

579, 32 *Gottlose*] Auch wenn das sprechende Wir die (Selbst-)Bezeichnung „Gottlose“ an dieser Stelle als – zumindest im herkömmlichen Sinn – nicht ausreichend wertet, wird sie doch wie selbstverständlich in anderen Abschnitten des Fünften Buchs verwendet; so melden sich „wir Gottlosen“ in FW 344 (577, 11) und erneut in FW 367 (616, 22) zu Wort. Vgl. auch schon im Vierten Buch FW 280 (525, 5).

579, 32 *auch*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

580, 1 *wir würden uns damit noch lange nicht bezeichnet glauben*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „man würde uns damit noch lange nicht verstehen“.

580, 3 f. *meine Herren Neugierigen,*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt. Man mag sich an die schneckenartigen Denker „mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens“ (577, 31 f.) aus dem vorangehenden Abschnitt FW 345 erinnern fühlen.

580, 4 *dabei*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „darin“.

580, 4–7 *nicht mehr mit der Bitterkeit und Leidenschaft des Losgerissenen, der sich aus seinem Unglauben noch einen Glauben, einen Zweck, ein Martyrium selbst zurecht machen muss!*] Wovon sich das sprechende Wir hier abgrenzt, entspricht wörtlich dem, was im folgenden Abschnitt FW 347 unter dem Namen „Nihilismus nach Petersburger Muster“ definiert wird durch „den Glauben an den Unglauben, bis zum Martyrium dafür“ (582, 20–22).

580, 8 *kalt und hart*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „alt und kalt“.

580, 13 *Wunsch und Willen*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „dem Sinne“.

580, 14 *einem Bedürfnisse*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „einem unserer Bedürfnisse“.

580, 14 f. *Denn der Mensch ist ein verehrendes Thier! Aber er ist auch ein misstrauisches*] Dass der Mensch erst sehr „spät“ in seiner Entwicklungsgeschichte „ein misstrauisches Thier geworden“ (404, 5–7) ist, wird in FW 33 behauptet. Vgl. NK 404, 2–7. Aufgrund der hochgradig ambivalenten Kombination von Verehrungsbedürfnis und Misstrauen ließe sich nun auch sagen: ‚Der Mensch ist ein widersprüchliches Tier.‘ Und aufgrund der alsbald folgenden Gleichung „So viel Misstrauen, so viel Philosophie“ (580, 18) könnte man noch ergänzen, dass er damit zugleich ein ‚philosophisches Tier‘ ist. Zum Tiersein des Menschen vgl. auch NK 372, 14–25.

580, 20 *selbst*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt

580, 22 *der wirklichen Welt*] D 16a, 11: „des Vorhandenen [‘wirklichen Welt’]“.

580, 24 f. *Unvernunft, die lange nicht als solche erkannt worden ist*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „Unbescheidenheit“.

580, 25–34 *Sie hat ihren letzten Ausdruck im modernen Pessimismus gehabt, einen älteren, stärkeren in der Lehre des Buddha; aber auch das Christenthum enthält sie, zweifelhafter freilich und zweideutiger, aber darum nicht weniger verführerisch. Die ganze Attitüde „Mensch gegen Welt“, der Mensch als „Welt-verneinendes Princip“, der Mensch als Werthmaass der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet – die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewusstsein gekommen und verleidet*] Christenthum und Buddhismus werden in FW mehrfach aufeinander bezogen, vgl. v. a. FW 108 u. FW 142 (siehe im Spätwerk auch noch AC 20–23, hierzu NK KSA 6, 186, 1–191, 13). Primärer Adressat der in FW 346 vorgetragenen Kritik am christlich-buddhistischen Pessimismus ist – der in der oben zitierten ‚Vorstufe‘ aus W I 8, 44 noch namentlich genannte – Schopenhauer, der (am deutlichsten in § 59 des ersten Bandes und in Kapitel 46 des zweiten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung*) der Welt nachdrücklich jeglichen Wert abspricht, sie sogar als eine solche beschreibt, deren „Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 661) – und ausdrücklich dem Buddhismus und der christlichen Religion einen in dieser Hinsicht wesensverwandten Blick auf die Welt zuschreibt (vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 2, 385: „da [...] in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden“). Auch das bei N. beschriebene Wiegen und Zu-leicht-Befinden der Welt auf der Waage menschlicher Wertmaßstäbe (vgl. NK 580, 31–33) erhält seine Artikulation bei Schopenhauer, der in kaufmännischer Metaphorik befindet, „die durchgängige Beschaffenheit des Lebens“ stelle „sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; – auf daß unser Wille sich davon abwende“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 658; von N. mit Randstrichen versehen). Zum pessimistischen Charakter des Buddhismus vgl. auch FW 134, zum schopenhauerischen Pessimismus in Deutschland siehe FW 357 (600, 27–602, 17).

580, 29 f. *Die ganze Attitüde „Mensch gegen Welt“, der Mensch als „Welt-verneinendes“ Princip*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „Der welt-verneinende Mensch“.

580, 30 f. *der Mensch als Werthmaass der Dinge*] Diese Formulierung, die N. erst nachträglich in D 16a, 11 eingefügt hat, spielt auf den Protagoras zugeschriebenen *homo-mensura*-Satz an, wie er in Platons *Theaitetos* (152a) – mit

ausdrücklicher Missbilligung – überliefert wurde: „πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.“ – „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht-seienden, dass (wie) sie nicht sind.“ (Diels/Kranz 1956, 80 B 1) Bereits in früheren Texten N.s wurde dieser Satz kritisch alludiert. So heißt es etwa in MA I 2, KSA 2, 24, 19–24 über „Philosophen“, deren Anthropologie ahistorisch bleibt: „Unwillkürlich schwebt ihnen ‚der Mensch‘ als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugniß über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes.“ In JGB 3, KSA 5, 18, 2f. wird dagegen vorausgesetzt, „dass nicht gerade der Mensch das ‚Maass der Dinge‘ ist“. Vgl. hierzu NK 5/1, S. 90–92. Zum *homomensura*-Satz bei N. vgl. auch Mann 2003, 417–424 u. Brobjer 2005b, 266–271; zu N. und Protagoras siehe Mann/Lustila 2011.

580, 31–33 *als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet]* Säkularisierende bzw. anthropomorphisierende Anspielung auf die jüdisch-christliche Vorstellung vom göttlichen Weltgericht bzw. Jüngsten Gericht (vgl. Offenbarung 14, 6–20, 15 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 300–306) in Kombination mit dem Menetekel aus Daniel 5, 27: „Tekel, das ist, man hat dich in einer Wage gewogen und zu leicht gefunden.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 860) Statt „zuletzt das Dasein selbst“ stand in D 16a, 11 zunächst noch „das ‚alles‘ Dasein“.

580, 34 *zum Bewusstsein gekommen und]* Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 1–3 *schon, wenn wir „Mensch und Welt“ nebeneinander gestellt finden, getrennt durch die sublime Anmaassung des Wörtchens „und“!]* In D 16a, 11 korrigiert aus: „über alle Entrüsteten des Pessimismus“. Groddeck 1989, 493 liest „die sublime Anmaassung“ vor dem Hintergrund von Kants Sternenhimmel/Moralgesetz-Formel aus dem „Beschluß“ der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. hierzu NK 524, 8) als „Anmaassung des Erhabenen, des Sublimen“, die der – in FW 346 allerdings gar nicht erwähnte – „Gedanke der ewigen Wiederkunft“ der Lächerlichkeit preisgebe.

581, 3–6 *Wie aber? Haben wir nicht eben damit, als Lachende, nur einen Schritt weiter in der Verachtung des Menschen gemacht? Und also auch im Pessimismus, in der Verachtung des uns erkennbaren Daseins?]* Man mag sich hierbei an den Eröffnungsabschnitt FW 1 erinnern fühlen, in dem die positive Aussicht auf eine ‚Zukunft des Lachens‘ eröffnet wurde, in der der Mensch sowohl „über das Dasein“ (371, 27) als auch über sich selbst zu lachen imstande ist. Auf diese Perspektive, die das in FW 1 sprechende Ich sogar mit der Werk-Titelformel

„fröhliche Wissenschaft“ (370, 24 f.) bezeichnet, fällt vom vorliegenden Passus aus hingegen der Verdacht eines – allenfalls qua Narrenkappe getarnten – gesteigerten „Pessimismus“ à la Buddhismus und Christentum bzw. Schopenhauer (vgl. NK 580, 25–34). Zu der in der Rede vom „uns erkennbaren Dasein[]“ eingeschlossenen Vorstellung eines für ‚uns‘ unerkennbaren Daseins siehe FW 374.

581, 3 f. *als Lachende*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 6 *uns erkennbaren*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 6 f. *Sind wir nicht eben damit dem Argwohne [...] verfallen*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „wir sind tief in dem Argwohne“.

581, 9 f. – *um deren willen wir vielleicht zu leben aushielten* –] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 10 *selber*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 11–13 *Argwohn über uns selbst, der uns Europäer immer mehr, immer schlimmer in Gewalt bekommt*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „Argwohn, der immer mehr über uns Europäer Gewalt bekommt“.

581, 13 *die kommenden Geschlechter*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „die ‚am Ende‘ kommenden Geschlechter“.

581, 14–17 *„entweder schafft eure Verehrungen ab oder – euch selbst!“ Das Letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das Erstere – der Nihilismus? – Dies ist unser Fragezeichen.*] Nach JGB 10 fällt hier zum zweiten Mal im veröffentlichten Werk N.s das prominente Schlagwort „Nihilismus“, das auch gleich im folgenden Abschnitt FW 347 wieder genannt wird (vgl. NK 582, 19–22), ansonsten aber in FW keine größere Rolle spielt. Ähnlich wie in JGB (hierzu NK KSA 5, 23, 8–12) erhält die „Nihilismus“-Diagnose in FW also noch nicht das volle Gewicht, das ihr in N.s späteren Texten seit GM zukommt. Der Ausdruck, den N. seit 1880, wie Kuhn 1992, 22–38 gezeigt hat, unter Eindrücken durch Turgenew und Mérimée im Nachlass verwendet, gerät in FW 346 in eine gewisse Nähe zum vorher genannten „Pessimismus“ (580, 26). Zur Verbindung von Pessimismus und Nihilismus schon in N.s Lektüren vgl. Dahlkvist 2007, 221 f.; speziell hinsichtlich des vorliegenden Textes Stegmaier 2012b, 204–206, der zahlreiche Nachlassäußerungen zur Pessimismus-Nihilismus-Beziehung aus der Zeit vor und nach dem Fünften Buch zusammenstellt und zu dem Schluss kommt, in FW 346 sei die Unterscheidung „einfach und scharf: [...] Ist der Pessimismus lebensverneinend, so der Nihilismus tödlich.“ (Stegmaier 2012b, 205 f.)

Dagegen ist freilich einzuwenden, dass das „furchtbare Entweder-Oder“ (581, 14) am Ende von N.s Text doch auf ein Sowohl-als-Auch hinausläuft (vgl. auch Brock 2017, 357, Anm. 21), das den Nihilismus gerade nicht trennscharf auf die Selbstabschaffung des Menschen festlegt, sondern zumal auf die Abschaffung seiner „Verehrungen“ bezieht. Eine distinkte Bestimmung des Nihilismus im Sinne dieser Alternative bleibt in FW 346 aus. Vor dem Hintergrund der vorangehenden Definition des Menschen als „verehrendes Thier“ (580, 15) ergibt sich vielmehr, dass die Abschaffung der menschlichen „Verehrungen“ seine Selbstabschaffung als so definiertes Wesen zur Folge hat. Das „Fragezeichen“ betrifft nicht nur, wie in der Sekundärliteratur immer wieder zu lesen ist, das „Erstere“, sondern dieses gerade in seinem Zusammenspiel mit dem „Letztere[n]“. Auch erweist es sich keineswegs als zwingend, die Selbstabschaffung wie üblich als kollektiven Selbstmord und den Nihilismus damit als tödlich zu verstehen. Mit der Option, dass sich der Mensch als „verehrendes Thier“ selbst abschafft, kann ja auch ‚lediglich‘ eine Wesensverwandlung des Menschen gemeint sein, nach deren Vollzug er als ein zwar nicht mehr „verehrendes“ – sondern nur noch „misstrauisches“ (580, 15) – „Thier“ durchaus fortbesteht. Er wäre dann sogar ein weniger widersprüchliches Wesen (vgl. NK 580, 14 f.). Vielleicht hat darauf der Satz hingedeutet, der auf die Schlussfrage nach dem „Fragezeichen“ in D 16a, 11 ursprünglich noch folgte, von dem durch Abschneiden der Seite jedoch nur Buchstabenreste kenntlich geblieben sind.

Fakt ist jedenfalls, dass der „Nihilismus“ im Sinne der Abschaffung der „Verehrungen“ am Ende von FW 346 nicht identisch sein kann mit dem „Nihilismus nach Petersburger Muster“ (582, 20), wie er im folgenden Abschnitt aufs Korn genommen wird. Denn dieser russische Nihilismus hat sich ja gerade noch nicht vom Verehrungsbedürfnis verabschiedet, sondern erscheint umgekehrt als ein „bis zum Martyrium“ gehender „Glaube[] an den Unglauben“ (582, 21), d. h. selbst als eine Form der Verehrung. Vgl. auch NK 580, 4–7. Zur Nihilismus-Problematik in FW 346 siehe ausführlich Tongeren 2018, 73–77.

581, 15 oder –] D 16a, 11: „oder aber –“.

581, 16 f. – *der Nihilismus?*] Artikel in D 16a, 11 nachträglich eingefügt.

347.

Die Gläubigen und ihr Bedürfniss nach Glauben.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „345“ nummeriert (D 16a, 12). Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX

12, Mp XV, 87v, 17–58: „Wie viel Einer 'heute-noch' Glauben nöthig hat, um zu gedeihen, 'dabei etwas' wie viel 'Festes, an dem er nicht gerüttelt haben will' 'weil er sich daran hält' [das] ist ein Zeichen [Symptom] der 'seiner' Kraft. Christenthum 'haben' die ', wie mir' / 'scheint, 'heute' die 'Meisten' 'noch nöthig': es könnte tausendfach widerlegt sein: gesetzt, man 'er' ha'ä'tte es 'ihn' nöthig, so hält's 'würde' man 'er ihn' auch / 'immer wieder' für ,wahr.' 'halten.' '–' gemäß dem 'jenem' berühmten ,Beweise der Kraft'-' , von dem die Bibel redet.' So ist der Mensch. Metaphysik 'haben' Einige 'noch nöthig'; aber auch noch das 'jenes' ungestüme Verlangen nach / Gewißheit, welches sich heute 'in breiten Massen' wissenschaftlich-positivistisch entladet, das Verlangen, durchaus 'irgend' etwas fest / haben zu wollen und 'ein-wenig (während man' [etwas leichter u. läßlicher nimmt –]), unter der Verblendung dieses Triebes, 'es' ein-wenig mit der Begründbarkeit 'Gründen der' dieser 'für' / Festigkeit für lieb zu leben 'nehmen' – auch das ist noch das Verlangen nach Halt, Stütze, 'kurz' der Instinkt / der Schwäche, wie ja thatsächlich der Qualm 'einer gewissen' pessimistischer Trübsal 'Verdüsterung' um alle diese positiv[istischen] Sy=steme dampft. Selbst die Heftigkeit, mit der sich die modernen M[enschen] in ganz kurzsichtige Thorheiten / verlieren, zb. in die Vaterländerei und '(– so heiße ich' den 'sogenannten' Nationalismus 'jetzt wüthenden Europäischen'), oder in ästhetische Fanatismen 'Winkel=Bekennnisse', nach / Art der 'Pariser' Parnassiens '(dem 'iesem' zierlichsten 'dünnsten' Auswuchse der Romantik) ~~dh.~~ 'welche' 'nur noch' an den vollen Ruin glauben.) oder in Nihilism, (Glaube an den Unglauben bis zum Martyrium dafür)', ist [zeigt immer das alte vorerst das] Bedürfniß nach Glauben. – ~~Wenn ich das recht verstehe, so ist~~ [, Halt, Rückgrat, Rückhalt ...] / Der Glaube 'wird ist immer' überall dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt (als 'denn' / 'der Wille ist, als Affekt des Befehls' das entscheidende Symptom der Selbst=Herrlichkeit u. Macht); das heißt wo 'je weniger' Einer nicht zu / befehlen weiß, 'umso dringlicher' begehrt er nach Einem, der befiehlt, 'streng befiehlt', nach einem Gott, Fürsten, 'Stand, Arzt,' Dogma, Parteibe'=Gewissen' / kenntniß, 'um-etwas zu' 'Glaube ist die / die Grundüberzeugung, 'die ein M[ensch] davon hat' eines M[enschen], davon, daß ihm befohlen werden muß. –' / 'auch die Kantische Lehre vom Gewissen u. dem kat[egorischen] Imperativ gehört hierher' usw. Woraus zu vermuthen wäre, daß die beiden Welt-Religionen, der Buddhism / u. das Christenthum ihren Entstehungsgrund in einer ungeheuren Erkrankung des Willens gehabt haben 'm' 'Und so ist es in Wahrheit:': / wo das das 'dadurch' 'durch Willens-Erkrankung' ins Unmäßige aufgethürmte, bis zur Verzweiflung gehende' Verlangen nach einem ,du sollst' 'endlich sogar genial wurde, u' schöpferisch wurde: schöpferisch, das heißt 'nämlich', auslegend, 'ausdichtend' / hineinlegend, bestimmte Fakten, 'Dinge u. Thaten' Personen

sich 'auswählend, unterstreichend, verbindend, sich' zurechtmachend, wie das 'z. B. jenes' Faktum ‚Jesus von Nazareth‘ oder / 'jenes andere, das' Buddha-) 'heißt' –. D' d' er Fanatism ist die einzige ‚Willensstärke‘, der Schwachen, 'zu der auch der Schwache, Willens=Schwache gebracht werden kann: als' eine Art Hypnotisierung des / ganzen 'nervösen u. intellektuellen' Systems zu Gunsten der Überreizung 'der überreichlichen Ernährung (Hypertrophie)' eines einzelnen Gesichts- u Gefühlspunktes. – / Grad einer 'Wille u. Freiheit des W[illens], 'denkbar' einer 'geschmeidigen Kraft u. Kunst der Selbstbestimmung, / bereit 'geübt', wie er ist, auf gewagten Möglichkeiten noch sich halten / zu können u. mit dort 'an Abgründen' tanzend, wo Andere schauernd wegsehen. / ein Geist gerade um die gewagtesten u. leichhingeworfenen“ (Notat z. T. gekreuzt durchgestrichen). Eine alternative Formulierung zu KGW IX 12, Mp XV, 87v, 48–52 wird ohne Einfügungs- oder Ersetzungszeichen auf derselben Manuskriptseite entworfen und lautet: „ist in beiden Fällen zuletzt schöpferisch geworden, es hat sich eine Person, / eine Reihe von Fakten 'auf sein Bedürfnis hin' ausgelegt, zurechtgedichtet, verbunden, abgerundet, ins große Symbol ins Große gemalt, an die Wände des Himmels gezeichnet geschrieben, z. B. jenes Faktum J[esus] v[on] N[azareth] 'oder, im anderen Falle' u. jenes andere / das F[aktum] das B[uddha] heißt.“ (KGW IX 12, Mp XV, 87v, 59–61)

FW 347 nimmt nicht nur das Stichwort „Nihilismus“ aus dem vorangehenden Text wieder auf, sondern bezieht sich noch darüber hinaus auf diesen zurück. Insbesondere entspricht das nun inspizierte Glaubensbedürfnis der Gläubigen dem menschlichen Verehrungsbedürfnis aus FW 346. Allerdings erhält jenes Glaubensbedürfnis nun ausdrücklich einen betont weiten Umfang: Es betreffe nicht nur das Christentum, an das im späten 19. Jahrhundert immer noch von vielen geglaubt werde, sondern ebenso die Wissenschaften, den Nationalismus, den ästhetischen Naturalismus, den russischen Nihilismus, die allesamt auf eine „Erkrankung des Willens“ (582, 33) zurückgeführt werden. Ihr stellt der Text am Ende das Ideal einer „Freiheit des Willens“ (583, 14) entgegen, die sich ‚freigeistig‘ von jedem Glauben lossagt.

In der Sekundärliteratur kursieren etliche Interpretationsansätze, die sich jeweils auf unterschiedliche Teilaspekte des Abschnitts kaprizieren: Greiner 1972, 203 versteht das den Text beschließende „Bild des ‚Tanzes an Abgründen‘“ als selbstbezügliche „Beschreibung dieses aphoristischen Stils“; Kaufmann 1981/82, 119 bezieht FW 347 – zusammen mit FW 2, FW 77 und FW 361 – auf „*Nietzsches Philosophie der Masken*“; Taureck 1991, 475 bestimmt den hier erwähnten ‚Petersburger Nihilismus‘ als denjenigen des „passiven Nihilisten“; Lampert 1993, 331 betont das „seemingly paradoxical phenomenon“, dass „the age of nihilism will be an age of belief“; Witzler 2001, 157 parallelisiert das in FW 347 thematisierte positivistische „Bedürfnis nach ‚Gewissheit‘“ mit der

„Leistung der Wissenschaften“ in FW 46; Himmelmann 2006, 103 liest den Schluss des Abschnitts als Beleg dafür, „dass Nietzsches Ethik sich ebenfalls auf eine Ästhetik zubewegt“; auf die „caractérisation psychologique du nihilisme“ konzentriert sich Wotling 2010, 105. Die bislang ausführlichste Deutung stammt von Stegmaier 2012b, 208–220, der in FW 347 quasi die Antwort auf das „Fragezeichen“ (581, 17) erblickt, mit dem FW 346 endete, und die Vorstellung eines ‚freien Geistes‘, in der diese Antwort bestehe, als die „Möglichkeit eines nicht-tödlichen Nihilismus“ (Stegmaier 2012b, 216) identifiziert. Dazu, dass man am Ende von FW 346 allerdings nicht zwangsläufig von einem ‚tödlichen Nihilismus‘ ausgehen muss, vgl. NK 581, 14–17.

581, 22 *Gradmesser*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „Symptom“. Tugendhat 2001, 243 f. bezieht das Glaubensbedürfnis als Kraft-„Gradmesser“ in FW 347 auf das Ertragenkönnen der Wahrheit als Bemessungsgrundlage für die Geistesstärke eines Menschen in JGB 39 zurück.

581, 23 (*oder, deutlicher geredet, seiner Schwäche*)] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

581, 24 *im alten Europa*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt. Die Rede vom „alten Europa“ begegnet bereits in der Erstausgabe von FW, namentlich in FW 104, 462, 2; FW 176, 501, 15 f. sowie in FW 329 – hier als Gegenpart der „neuen Welt“ (556, 7 f.) Amerika.

581, 28 f. *gemäss jenem berühmten „Beweise der Kraft“, von dem die Bibel redet*] Vgl. 1. Korinther 2, 4: „Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 198). ‚Berühmt‘ geworden ist diese Wendung nicht zuletzt durch die von Lessing im Zuge des sog. Fragmentenstreits im Jahr 1777 veröffentlichte Schrift *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in der er sich gegen den christlichen Wunderglauben wendet. N. verwendet die Kraftbeweis-Formel des Öfteren; vgl. ausführlich NK KSA 6, 57, 6.

581, 32 *wissenschaftlich-positivistisch*] Zu N.s Kenntnis des wissenschaftlichen Positivismus seiner Zeit vgl. NK 534, 1. In der älteren Forschung wurde die Erstausgabe von FW selbst einer angeblichen ‚positivistischen Phase‘ im Schaffen N.s zugeordnet; hierzu ÜK 6.

582, 2 *der Sicherheit*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „dieser Sicherheit“.

582, 4 f. *welcher*] D 16a, 12: „der“.

582, 9 *neuer*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 9 f. *zur Schau getragener*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 11 *oder Maskeraden*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 13 *gescheidtesten*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 13 f. *in ärmliche Ecken und Engen verlieren*] D 16a, 12: „in ganz kurzsichtigen Thorheiten verlieren“.

582, 14 *Vaterländerei*] Den pejorativ gefärbten deutschen Ausdruck zur Bezeichnung des Patriotismus benutzt N. zum ersten Mal im Nachlass des Jahres 1885, in den Werken sonst jedoch nur noch in JGB 241 (KSA 5, 180, 19), JGB 245 (KSA 5, 188, 29 f.) u. JGB 254 (KSA 5, 200, 16) sowie in M Vorrede 4 (KSA 3, 16, 19). Es handelt sich nicht um eigene Prägung N.s, sondern das Wort begegnet in ähnlicher Wertung etwa bereits bei Eichendorff, der in seiner nachgelassenen Schrift *Deutsches Adelsleben am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts* die deutsche „Vaterländerei“ dem „Kosmopolitismus“ gegenüberstellt: „Dazu kam noch die in Deutschland unsterbliche Sentimentalität, in beständigem Handgemenge mit dem Terrorismus einer groben Vaterländerei [...], und über alle hinweg schritt der stolze, kein Vaterland anerkennende Kosmopolitismus.“ (Eichendorff 1866, 274) In FW V fungiert indes nicht der Kosmopolitismus als positiv konnotierter Gegenbegriff zur „Vaterländerei“, sondern das ‚gute Europäertum‘; vgl. NK 600, 11–27.

582, 15 *in Deutschland „deutsch“*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt, wobei es hier jedoch noch hieß: „in Deutschland anders“. Zum deutschen Nationalismus vgl. ausführlicher die Schlusspartie von FW 357 (602, 9–14).

582, 16–19 *ästhetische Winkel-Bekenntnisse nach Art des Pariser naturalisme (der von der Natur nur den Theil hervorzieht und entblösst, welcher Ekel zugleich und Erstaunen macht – man heisst diesen Theil heute gern la verité vraie –)*] In D 16a, 12 richtet sich die Kritik noch gegen die ästhetizistische Dichtergruppe der Parnassiens: „ästhetische Winkel-Bekenntnisse nach Art der Pariser Parnassiens (dieser zierlichsten und dünnsten Nachwüchse der Romantik von 1830)“. Über den französischen Naturalismus, der in der Druckfassung an die Stelle der Parnassiens trat, heißt es ähnlich kritisch in der vierten Auflage von *Meyers Konversations-Lexikon* – allerdings nur mit Bezug auf die Malerei: „Zu einer platten Naturnachahmung ohne poetische Elemente artete der N[aturalismus] erst im 19. Jahrh. durch die Franzosen Courbet, Manet und die Impressionisten sowie durch die sogen. Naturalisten (Bastien-Lepage, L’Hermite u. a.) aus, welche nach dem Grundsatz: ‚Le laid c’est le beau‘ (‚das Häßliche ist das Schöne‘) verfuhrten.“ (Meyer 1885–1892, 12, 10) Bei N. mag freilich auch oder vor allem an die naturalistische Literatur (Zola, Goncourt) zu denken sein, wenn der „Pariser naturalisme“ pauschal abgekanzelt wird.

Zum Naturalismus als „la verité vraie“ („die wirkliche Wahrheit“) vgl. den Artikel *Théâtre complet de M. Auguste Vacquerie* von Ferdinand Brunetière in

der von N. (regelmäßig?) gelesenen Zeitschrift *Revue des deux mondes*: „Il est d'ailleurs évident que cette filiation du naturalisme et du romantisme n'est historiquement vraie que si l'on fait dans le mouvement du romantisme deux parts: celle du bien et celle du mal. Nous ne saurions oublier deux choses: l'une que le romantisme en son temps, et nous l'avons dit, était de ces révolutions nécessaires dont on peut déplorer les excès, mais dont il faut reconnaître et franchement accepter la nécessité; l'autre que toutes les révolutions littéraires se sont accomplies au nom de la *vérité vraie* contre la convention. Ce n'est même pas la faute des romantiques, ni même de M. Victor Hugo, si des disciples tels que M. Vacquerie ont compromis la doctrine: ce n'est pas non plus la faute de la *vérité vraie* si des écrivains tels que M. Zola se sont mépris sur son compte.“ (Brunetière 1879, 463) – „Es ist offensichtlich, dass der Zusammenhang von Naturalismus und Romantik nur dann historisch wahr ist, wenn wir innerhalb der romantischen Bewegung zwei Seiten unterscheiden: eine gute und eine schlechte. Wir sollten zwei Dinge nicht vergessen: zum einen, dass die Romantik in ihrer Zeit eine jener notwendigen Revolutionen war, deren Ausschweifungen wir zwar bedauern können, deren Notwendigkeit wir aber anerkennen und akzeptieren müssen; zum anderen, dass sich alle literarischen Revolutionen im Namen der *wirklichen Wahrheit* gegen die Konvention ereignet haben. Es ist nicht die Schuld der Romantiker, nicht einmal die von Herrn Victor Hugo, wenn ihre Anhänger wie Herr Vacquerie die Lehre kompromittiert haben: es ist auch nicht die Schuld der *wirklichen Wahrheit*, wenn Schriftsteller wie Herr Zola sie missverstanden haben.“

582, 19–22 oder in *Nihilismus nach Petersburger Muster (das heisst in den Glauben an den Unglauben, bis zum Martyrium dafür)*] Die Charakterisierung dieses „Nihilismus“ russischer Prägung knüpft wörtlich an eine Partie aus dem vorangehenden Abschnitt FW 346 an (vgl. NK 580, 4–7), an dessen Ende auch bereits, wenngleich in abweichender Bedeutung von „Nihilismus“ die Rede war (vgl. NK 581, 14–17).

Der ‚russische Nihilismus‘ hatte zu N.s Zeit bereits Eingang in die Konversationslexika gefunden. So bezeichnet etwa Meyer 1885–1892, 12, 176 den Nihilismus als eine überhaupt zuerst „in Rußland hervorgetretene[] und weitverbreitete[] Anschauungsweise [...], welche nach der Zertrümmerung der geschichtlichen Grundlagen der Gesellschaft und des Staats strebt und rein materialistische oder sozialdemokratische oder auch ganz utopistische Ziele verfolgt, teilweise aber durchaus pessimistisch an der Welt verzweifelt, nichts als gut oder verbesserungsfähig gelten läßt und daher das eigne sowie andrer Leben für wert- und zwecklos hält. Der Name kommt zuerst in Turgenjews Roman ‚Väter und Söhne‘ (1861) vor. Seinen Ursprung hat der Nihilismus in den zerrütteten Zuständen des despotisch regierten Rußland mit seinem bru-

talen, bestechlichen Beamtentum, der Willkür der Polizei und der Unterdrückung jeder offenen Besprechung der öffentlichen Angelegenheiten. Bei der politischen Unreife des russischen Volkes sind zum großen Teil Studenten und Mädchen Anhänger des Nihilismus, und sie erstreben nicht eine Reform, sondern zunächst die völlige Vertilgung des jetzigen Staats mit allen seinen Einrichtungen, so daß nichts (nihil) übrigbleibt, den Wiederaufbau der Welt nach Grundsätzen der Vernunft und Gerechtigkeit künftigen Geschlechtern überlassend; zur Erreichung ihres Ziels gilt ihnen jedes Mittel, auch das verwerflichste, als erlaubt. Herzen und besonders Bakunin waren eifrig bemüht, den Haß des Volkes und der Jugend gegen das herrschende System anzufachen, und das Karakasowsche Attentat (1866) gegen Alexander II. war schon eine Wirkung der nihilistischen Aufreizung.“

Die Präzisierung „nach Petersburger Muster“ wurde erst nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 12). St. Petersburg erscheint beim späten N. wiederholt als moderne Dekadenz-Metropole, vgl. z. B. NK KSA 5, 406, 12 (an der entsprechenden Stelle aus GM III 26 ist von „Petersburger Metapolitik und Tolstoi'sche[m] Mitleid“ die Rede) u. NK KSA 6, 22, 1–4 (WA 5 stellt St. Petersburg hinsichtlich des dort vorhandenen psychologischen Gespürs über Paris). Recht positiv über die „russischen Nihilisten“ äußern sich die vor FW V entstandenen Nachlass-Aufzeichnungen NL 1880, 4[108], KSA 9, 127, 28 u. NL 1884, 26[335], KSA 11, 238, 23). Vgl. auch die Formel „Russisches Nihilin“, die in JGB 208 bemüht wurde, um damit „ein Dynamit des Geistes“ zu bezeichnen (KSA 5, 137, 12–14; vgl. NK 5/1, S. 573 f.). Garelli 2004, 451 legt nahe, die Rede vom „Nihilismus nach Petersburger Muster“ an der zu kommentierende Stelle konkret auf Dostojewskij zu beziehen; vgl. auch Dellinger 2012a, 341, Anm. 28, der hier einen Zusammenhang mit einer anderen möglichen Dostojewskij-Anspielung in FW 354 sieht, die ebenfalls erst nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt wurde (vgl. NK 593, 11–14).

582, 30 *vielleicht*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 31 *der Buddhismus und das Christenthum*] Vgl. NK 580, 25–34.

583, 1f. *aufgethürmtes, bis zur Verzweiflung gehendes*] D 16a, 12: „aufgethürmte, bis zur Verzweiflung gehende“.

583, 3f. *des Fanatismus in Zeiten*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 4–6 *und boten damit Unzähligen einen Halt, eine neue Möglichkeit zu wollen, einen Genuss am Wollen*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 7 *Unsicheren*] D 16a, 12: „Unsichern“.

583, 8 *als*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 8 f. *eine Art Hypnotisierung des ganzen sinnlich-intellektuellen Systems*] Den Zusatz „sinnlich-“ hat N. nachträglich in D 16a, 12 eingefügt. Mögliche Informationsquellen N.s zur Hypnose sind William Thierry Preyers *Die Entdeckung des Hypnotismus* (1881) und James Braids *Der Hypnotismus* (1882) in der Übersetzung von Preyer. Die Bände sind zwar nicht unter N.s Büchern erhalten, aber zumindest listet eine nachgelassene Aufzeichnung aus der Entstehungszeit von FW V unter anderen Werktiteln auch „Braid, Hypnotism, deutsch von Preyer 1882“ auf (KGW IX 3, N VII 3, 188, 3–22 = NL 1886/87, 5[110], KSA 12, 229, 4–10). Vgl. etwa Preyer 1881, 15, der ebenfalls von religiöser (Auto-)Hypnose spricht: „Möglicherweise versetzten sich auch manche religiöse Enthusiasten [...] in den hypnotischen Zustand.“ Siehe auch NK 613, 6–8; zur Hypnose bei N. außerdem NK KSA 6, 23, 16 f.

583, 9 f. *zu Gunsten der überreichlichen Ernährung (Hypertrophie) eines einzelnen Gesichts- und Gefühlspunktes*] Der Begriff der Hypertrophie stammt aus der Mitte des 19. Jahrhunderts von Rudolf Virchow begründeten Zellulärpathologie. Unter Verweis auf Virchow 1871 vgl. Meyer 1874–1884, 9, 196: „**Hypertrophie** (griech.), die ‚übermäßige Ernährung‘ der Körpertheile und die sich hieraus ergebende Zunahme des Volumens und des Gewichts derselben. Die H[y]pertrophie ist ein krankhafter Vorgang und besteht in der Neubildung von Geweben, welche denjenigen des gesunden Organismus in Bezug auf Größe, Gestalt, Anordnung und Verrichtung gleich sind (Homöoplasie, im Gegensatz zu den Gewächsen und Geschwülsten).“ Bei N. wird der Terminus aus dem zellulär-in den psychopathologischen Bereich übertragen und zur Ätiologie des christlichen Glaubens genutzt.

583, 10 f. *der nunmehr dominirt*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 14 *eine Freiheit des Willens*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „der Freiheit des Willens“. Die Wendung spielt umwerterisch mit dem traditionellen Philosophem der Willensfreiheit, gegen das bei N. sonst vielfach polemisiert wird. Vgl. den „Aberglauben des freien Willens“ (579, 13) in FW 345.

583, 15 f. *jedem Wunsch nach Gewissheit*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 16–18 *auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen*] Das Motiv des Seiltänzers hat N. zwischen 1876 und 1888 verschiedentlich gestaltet. Besonders bekannt ist die Seiltänzer-Episode in Za I Vorrede 6, KSA 4, 21 f. Vivarelli 1998, 126 f. weist mit Blick auf die zu kommentierende Stelle auf mehrere mögliche Prätexte seit der späten Stoa hin: Während bei Seneca in *De Ira* II 12, 4 als Beispiel für Selbstkontrolle solche Menschen angeführt werden, die „auf ganz dünnen und aufwärtslaufenden Seilen gehen gelernt“ haben (Seneca 1828–1832, 1, 77), macht Epiktet

auf die damit verbundenen Gefahren aufmerksam: „Denn es ist auch schwer, auf einem Seile einherzugehen; ja nicht nur schwer, sondern sogar gefährlich. Müssen wir uns denn deswegen auch üben, auf dem Seile zu gehen [...]?“ (*Diatriben* III 12, 2 = Arrian 1803, 44) Bei Pascal 1865, 1, 205 wiederum konnte N. lesen, dass „der, welcher auf dem Seile tanzen wollte, allein wäre“. Laut Viva-relli 1998, 127 ist das Seiltanz-Motiv „[f]ür Nietzsche wie für Pascal [...] das Gleichnis für denjenigen, der sich von der Menge, der Bequemlichkeit, der allgemeinen Meinung und den vorgezeichneten Wegen entfernt und bewußt die gefährliche Einsamkeit wählt“. Siehe (aber) auch NK 423, 22–32.

Zur FW durchziehenden Tanz-Metaphorik, die nicht nur im Fünften Buch mehrfach vorkommt, vgl. NK 356, 9 u. NK 635, 23–25. Der mit dem Seiltänzer-Motiv *eo ipso* verbundene ‚Tanz am Abgrund‘, der bei N. wörtlich jedoch nur hier begegnet, ist in der zeitgenössischen Literatur häufiger zu finden. Vgl. etwa die pädagogische Nutzung der Metapher bei Thiersch 1826, 460 („Proben neumodischer Weisheit, die den Tanz am Abgrund gestattet, um den Tänzer nicht unsanft hinwegzureißen“).

583, 17 *sich halten*] In D 16a, 12 hieß es ursprünglich etwas weniger souverän: „sich noch halten“.

583, 17–19 *und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence.*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „und an Abgründen tanzend und glücklich zu sein.“ Zur Figur des ‚freien Geistes‘ vgl. ÜK 5. Insofern der freie Geist im vorliegenden Abschnitt als ein solcher bestimmt wird, der „jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt“ (583, 15 f.), lässt er sich wohl zu den im bekannten ‚Lenzer Heide-Notat‘ genannten „Stärksten“ zählen, „welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben“ (KGW IX 3, N VII 3, 24, 4 u. 6–8 = NL 1886/87, 5[71], KSA 12, 217, 15–17). Indes sagt FW 347 gar nichts über die Existenz eines solchen freien Geistes aus, der vielmehr nur als Trägersubjekt einer willensstarken „Lust und Kraft der Selbstbestimmung“ imaginiert wird, die „denkbar“ „wäre“ (583, 13–15).

348.

Von der Herkunft der Gelehrten.] FW 348 – im Druckmanuskript zunächst als „346“ nummeriert (D 16a, 13) – lässt sich in drei Teile gliedern: Der erste Teil (583, 21–584, 5), der einerseits eine ständische Ungebundenheit des modernen europäischen Gelehrten im Sinne seines Hervorgehens „aus aller Art Stand“ (583, 22) und damit seine generelle Affinität zur Demokratie feststellt, andererseits aber eine unverkennbare Prägung gerade durch seine soziale Her-

kunft behauptet, läuft auf die These zu, wissenschaftliche Beweisgläubigkeit sei in ihrer mannigfachen Ausprägung als ein Erbe des jeweiligen Arbeitsethos und gesellschaftlichen Status der Vorfahren zu verstehen. Im mittleren Teil (584, 6–33) werden hierfür, obwohl der Sprecher nur „[e]in Beispiel“ (584, 6) ankündigt, vier – willkürlich herausgegriffene – Beispiele geliefert: Gelehrte, deren Väter Bürobeamte, Rechtsanwälte und protestantische Geistliche bzw. Lehrer waren, sowie schließlich solche mit jüdischen Wurzeln. Sie alle besäßen ein jeweils durch ihre väterliche Herkunft bestimmtes Wissenschaftsverständnis, wobei sich die Sprechinstanz über die ersten drei Gelehrten-Typen recht satirisch äußert und im Grunde ihre Beweiskraft in Zweifel zieht, da sie nur klassifizieren, Recht behalten oder mit Emphase überreden wollen. Demgegenüber erklärt der letzte Teil (584, 33–585, 7), der aus einer eingeklammerten ‚Nebenbemerkung‘ besteht, anscheinend die „Logisierung“ (584, 34) Europas, insbesondere Deutschlands, zu einer positiven Leistung der Juden, als deren spezifische Domäne zuvor schon „die Logik“ (584, 32) erschien. Weiter konkretisiert werden diese vier Beispiele aber nicht; es fallen keine Namen historischer Gelehrten-Persönlichkeiten. Allenfalls spielt das erste Beispiel auf Kant an, wobei dieser aufgrund seiner Herkunft aus einer Handwerkerfamilie jedoch gerade *nicht* zur exemplarischen Bestätigung der hier vorgetragenen Thesen taugt.

Der Gelehrten-Thematik sind neben dem direkt folgenden Abschnitt FW 349 auch noch FW 366 und FW 373 gewidmet. Vgl. ferner JGB VI: wir Gelehrten (KSA 5, 129–149). Lampert 1993, 333 f. betont zwar die thematische Verbindung zu FW 349, interpretiert FW 348 aber zusammen mit FW 347, während Stegmaier 2012b, 137–144 von einer „Aphorismenkette“ mit FW 344, FW 349 und FW 366 ausgeht. Mit den Juden wird in FW 348 ein Motiv wieder aufgenommen und neu perspektiviert, das bereits im Dritten Buch der Erstausgabe von 1882 hinsichtlich der Ursprünge des Christentums in mehreren Abschnitten (FW 135–141) eine Rolle spielte. Ungeachtet der am Ende von FW 348 augenscheinlich zum Ausdruck gebrachten Wertschätzung der Juden ruft der Text aber auch antisemitische Stereotype wie etwa „die krummen Nasen“ (584, 33) auf. Auch die Assoziation von Juden, Logik und Demokratie in 584, 31 f. („Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik“), die die jüdischen Gelehrten quasi zum Inbegriff aller Gelehrten als „den Trägern des demokratischen Gedankens“ (583, 25) macht, lässt auf der Folie ‚antidemokratischer‘ Äußerungen in weiteren Abschnitten von FW (II u. V) sowie auch anderen Texten N.s (vgl. NK 460, 14 u. NK 586, 22–24) das Lob der angeblichen jüdischen Logisierung Europas bzw. Deutschlands durchaus vergiftet erscheinen. Interpretationsansätze zu FW 348 bieten u. a. auch Greiner 1972, 49, Golomb 1988, 362, Hoover 1994, 99, Scott 2003, 59 f. und Golan 2007, 146.

583, 21–25 *Der Gelehrte wächst in Europa aus aller Art Stand und gesellschaftlicher Bedingung heraus, als eine Pflanze, die keines spezifischen Erdreichs bedarf: darum gehört er, wesentlich und unfreiwillig zu den Trägern des demokratischen Gedankens.*] Dass die Gelehrten im modernen Europa allein schon aufgrund ihrer stände- und schichtenübergreifenden Herkunft – unabhängig von ihrer jeweils faktischen politischen Gesinnung – die Demokratie repräsentieren, ist eine These, die auf die Gegenüberstellung von Demokratie und Ständegesellschaft in FW 356 vorausweist (vgl. 595, 19–596, 6). Zur Pflanzenmetaphorik an der vorliegenden Stelle vgl. Lemm 2016b, 75, die sie auf den Gegensatz von gewöhnlichen Menschen (die überall gedeihen) und höheren Individuen (die auf bestimmte Existenzbedingungen angewiesen sind) bezieht.

583, 24 *und unfreiwillig*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

583, 25 f. *Aber diese Herkunft verräth sich.*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

583, 28 *die intellektuelle Idioynkrasie des Gelehrten*] Zum Begriff der Idiosynkrasie vgl. NK 375, 23.

583, 28 f. – *jeder Gelehrte hat eine solche* –] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

583, 33–584, 1 *„das ist nunmehr bewiesen, hiermit bin ich fertig“*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „hiermit ist Etwas bewiesen“.

584, 1f. *der Vorfahr im Blute und Instinkte des Gelehrten*] Diese genealogische Rückführung „des Gelehrten“ auf seine Vorfahren – im Folgenden die Väter – verweist auf frühere Überlegungen, die sich bereits während der Arbeit an der Erstausgabe von FW bei N. finden. Vgl. etwa NL 1881, 11[168], wo in frappierender Ähnlichkeit zum Gedankengang von FW 348 behauptet wird: „Der Sohn verräth den Vater. Der Fleiß eines Gelehrten ist entsprechend der Thätigkeit seines Vaters: z. B. wenn dieser immer am Comtoir ist oder wenn er nur wie ein Landgeistlicher ‚arbeitet‘.“ (KSA 9, 506, 7–10) Vgl. auch FW 210.

584, 6–15 *Ein Beispiel: die Söhne von Registratoren und Büreauschreibern jeder Art, deren Hauptaufgabe immer war, ein vielfältiges Material zu ordnen, in Schubfächer zu vertheilen, überhaupt zu schematisiren, zeigen, falls sie Gelehrte werden, eine Vorneigung dafür, ein Problem beinahe damit für gelöst zu halten, dass sie es schematisirt haben. Es giebt Philosophen, welche im Grunde nur schematische Köpfe sind – ihnen ist das Formale des väterlichen Handwerks zum Inhalte geworden. Das Talent zu Classificationen, zu Kategorientafeln verräth Etwas; man ist nicht ungestraft das Kind seiner Eltern.*] Das „[S]chematisiren“ und die „Kategorientafeln“ lassen an Kant denken, vor allem an den „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ (AA III, 133) und die „Tafel

der Kategorien“ (ebd., 93) in der *Kritik der reinen Vernunft*. Walter Kaufmann hat in der zu kommentierenden Passage denn auch „[a]n allusion to Kant“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 290, Anm. 29) gesehen. Allerdings war Kants Vater kein Registrator oder Büroschreiber, sondern „seines Zeichens ein Sattler“ (Fischer 1882, 1, 42), wie N. in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* lesen konnte. Vgl. hierzu auch Stegmaier 2012b, 141 f., der aus der fehlenden Passung des alludierten Kant zum Büroschreiber-Beispiel sowie überhaupt aus der fehlenden historischen Konkretisierung (die Stegmaier selbst nachträgt) und der Selektivität der folgenden Beispiele auf eine ironische Darstellung schließt, die ihren eigenen Behauptungen nicht glaubt. Schon was der Text über die unterschiedlichen Gelehrten-Typen statuiert, treffe auch „mehr oder weniger auf jeden andern Gelehrten“ (ebd., 142) und nicht zuletzt auf N. selbst zu.

584, 12 f. – *ihnen ist das Formale des väterlichen Handwerks zum Inhalte geworden*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 14 f. *verrätth Etwas; man ist nicht ungestraft das Kind seiner Eltern.*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „ist verrätherisch“. Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 290, Anm. 30 hält den Passus hinter dem Semikolon für eine Anspielung auf eine bekannte Formulierung aus dem fiktiven Tagebuch der Protagonistin Ottilie in Goethes Altersroman *Die Wahlverwandtschaften*: „Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen“ (Goethe 1853–1858, 15, 220). Mit mehr Recht könnte man bei N.s Formulierung wohl noch an die christliche Erbsündenlehre denken.

584, 15 f. *Der Sohn eines Advokaten wird auch als Forscher ein Advokat sein müssen*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „Der Sohn eines Advokaten ist auch als Forscher ein Advokat“.

584, 18 f. *die Söhne von protestantischen Geistlichen*] N. stammte bekanntlich selbst aus einem protestantischen Pfarrhaus. Sein Vater Carl Ludwig Nietzsche hatte von 1842 bis zu seinem frühen Tod 1849 eine Pfarrstelle in dem preußisch-sächsischen Dorf Röcken bei Lützen inne. In EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 267, 30–268, 2 schreibt N. später: „Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: die Bauern, vor denen er predigte – denn er war, nachdem er einige Jahre am Altenburger Hofe gelebt hatte, die letzten Jahre Prediger – sagten, so müsse wohl ein Engel aussehen.“

584, 20 *ihre Sache schon*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „eine Sache beinahe schon“.

584, 22 *gewöhnt*] D 16a, 13: „gewohnt“.

584, 23 *bei ihren Vätern*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 24 f. *gemäss dem Geschäftskreis und der Vergangenheit seines Volks*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „dem Geschäftskreis und der Vergangenheit seines Volks gemäß“. Der Passus besagt gerade nicht, dass den Juden „kein[] ‚Geschäftskreis‘“ zugewiesen würde, wie Stegmaier 2012b, 142 meint. Vielmehr ist damit auf das Geldverleiher-Gewerbe angespielt, das viele Juden in der Vormoderne ausübten, da ihnen die Mehrzahl der sonstigen ‚christlichen‘ Berufe verwehrt blieb, andererseits aber die Zinseinnahme nicht verboten war wie umgekehrt seit dem Zweiten Laterankonzil (1139) den Christen. So entstand auch der antisemitische Topos des verächtlichen, gierigen ‚Geldjuden‘. Die Rede von der „Vergangenheit“ des jüdischen „Volks“ zielt auf diese und weitere Ausgrenzungen und Anfeindungen der Juden im vormodernen Europa ab. Dass diese Ausgrenzungsgeschichte auch in der Sprechgegenwart noch keineswegs als abgeschlossen zu betrachten ist, legt die spätere Formulierung nahe, die den vorgeblichen Hang jüdischer Gelehrter zur Logik aus der Notwendigkeit erklärt, „Zustimmung durch Gründe“ zu erzwingen, „wo Rassen- und Classen-Widerwille gegen sie vorhanden ist, wo man ihnen ungern glaubt“ (584, 28–31). Die jüdischen Gelehrten treten damit in ein Gegensatzverhältnis zu den vorher porträtierten Gelehrten, die aus dem Milieu des protestantischen Pfarrhauses stammen und aufgrund ihrer Gewöhnung daran, dass man ihnen gerne glaubt, Emphase statt Logik präferieren.

584, 29 *müssen*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 30 *Rassen- und Classen-Widerwille*] Wie schon die Zusammenstellung mit „Classen“ und die spätere Rede von der „Rasse“ der „Deutschen“ zeigt, ist hier kein bioanthropologisch distinkter Rassenbegriff angesetzt, sondern es handelt sich um einen unspezifischen Wortgebrauch, der ‚Rasse‘ als Synonym für ‚Volk‘ oder ‚Nation‘ benutzt und außerdem noch mit sozialer Schicht assoziiert. Vgl. auch NK 407, 33–408, 1. Zum *Judentum als „Rasse“* [...] *bei Nietzsche* vgl. den so betitelten Beitrag von Hartwich 1997, bes. 292–297; ähnlich auch schon Hartwich 1996, bes. 185–190.

584, 30 f. *wo man ihnen ungern glaubt*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 31 f. *Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik*] Zur Demokratie in FW vgl. NK 460, 14. Die auf den ersten Blick irritierende Engführung von Logik und Demokratie schließt an die These vom Textbeginn an, der zufolge die Gelehrten überhaupt zu den wesentlichen „Trägern des demokratischen Gedankens“ (583, 25) gehören. Wurde dies durch die stände- bzw. berufsgruppen-übergreifende Herkunft der Gelehrten begründet, so zeigte sich schon dort ein Verständnis von Demokratie als Egalitarismus, wie es auch gegen Ende des

Abschnitts wieder vorausgesetzt wird, da die Logik im Folgenden insofern als Inbegriff des Demokratischen auftritt, als sie für alle Menschen gleiche Geltung beanspruche, durch ihre Beweis- und Begründungsverfahren einen universalen Zustimmungszwang erzeuge. Man könnte sich vor diesem Hintergrund fragen, inwiefern jüdische Gelehrte für die Sprechinstanz vielleicht eine Ausnahme von der eingangs formulierten Regel darstellen, dass „[d]er Gelehrte [...] in Europa [...] unfreiwillig“ (583, 21–24) die Demokratisierung vorantreibe. Immerhin legt die Argumentation nahe, im Falle der ‚logischen‘ Juden von einer gezielt betriebenen Demokratisierung zu ihren Gunsten auszugehen.

Während der weitere Verlauf von FW 348 – ungeachtet ihrer konstruierten Verwandtschaft mit der sonst bei N. oft polemisch aufgerufenen Demokratie – den Eindruck einer deutlichen Hochschätzung der „Logik“ durch die Sprechinstanz weckt, attackieren andere Abschnitte die Logik und logische Begründungsverfahren. So bereits in der Erstausgabe von 1882 die Abschnitte FW 111 und FW 112; aber auch im Fünften Buch kommt die Logik sonst nicht sonderlich gut davon: In FW 357 wird von „unsrer menschlichen Logik“ vermutet, sie sei „vielleicht einer der wunderlichsten und dümsten“ Spezialfälle (599, 12–16), und FW 370 betrachtet „die Logik, die begriffliche Verständlichkeit des Daseins“ als „eine gewisse warme furchtabwehrende Enge“ (621, 3–6). Hinsichtlich der Affinität zur Logik ergibt sich nicht zuletzt eine Ähnlichkeit zwischen den gelehrten Juden in FW 348 und den antiken Griechen, über die es in FW 82 heißt, sie seien „in allem ihrem Denken unbeschreiblich logisch“ (437, 29 f.).

584, 31 nämlich] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 32 f. : *sie kennt kein Ansehn der Person und nimmt auch die krummen Nase für gerade.*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt. Die krumme Nase als zentraler Bestandteil der jüdischen ‚Nationalphysiognomie‘ ist ein schon seit dem Mittelalter belegter Topos, der jedoch erst im späteren 18. Jahrhundert ‚systematisch‘ in der Ästhetik, Physiognomik und Anatomie etabliert wurde, auch und gerade von deutschsprachigen Autoren. So findet sich etwa die „jüdische Nase“ als „Habichtsnase[]“ nicht nur in Winckelmanns *Geschichte der Kunst des Alterthums* (Winckelmann 1809, 1, 56), sondern auch in Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* (vgl. Lavater 1778, 365) sowie in Pieter Campers Abhandlung *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters* (vgl. Camper 1792, 7). Im Verlauf des 19. Jahrhunderts war aus diesem physiognomistischen Topos längst ein weit verbreitetes diffamierendes Stereotyp geworden, das sich besonders gut für antisemitische Karikaturen eignete. Vgl. hierzu ausführlicher Hermes 2021, 190 f. Dass „die krummen Nasen“ in FW 348 „nicht antisemitisch“ gemeint sei-

en, zeigt laut Stegmaier 2012b, 143 die Schluss-„Nebenbemerkung“ über die jüdische Logisierung Europas (auf die er aber nicht näher eingeht). Doch abgesehen davon, dass ja auch der Schluss ironisch gefärbt sein könnte, wird der gemeinhin antisemitisch-karikativ eingesetzte Topos der krummen ‚Juden-Nase‘ an vorliegender Stelle zunächst einmal nur evoziert, nicht dementiert. Dabei verfolgt die Äußerung, dass die Logik so ‚demokratisch‘ sei, dass sie ohne „Ansehn der Person [...] auch die krummen Nasen für gerade“ nehme, ihrerseits eine komisierende Intention.

Die Wendung „ohne Ansehen der Person“ ist vor allem als Rechtsformel bekannt. Das Ideal eines Rechtsprechens ohne „Ansehen der Person“ hat übrigens selbst jüdische Wurzeln. In 5. Mose 16, 19 wird als Gebot für Richter festgehalten: „Du sollst das Recht nicht beugen, und sollst auch keine Person ansehen, noch Geschenk nehmen“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 205). Und bei Jesus Sirach heißt es über Gott selbst als Richter: „Suche nicht Vorthail, wenn du opfern sollst; denn der HErr ist ein Rächter, und vor ihm gilt kein Ansehen der Person“ (Sirach 35, 15 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 987).

584, 33–585, 1 *Nebenbei bemerkt: Europa ist gerade in Hinsicht auf Logisierung, auf reinlichere Kopf-Gewohnheiten*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „Nebenbei bemerkt und mit dem Wunsche, etwas Billiges und Billig-Stimmendes zu sagen: Europa ist gerade in dieser Hinsicht der Logisierung, der reinlicheren Kopf-Gewohnheiten“.

585, 1–3 *die Deutschen, als eine beklagenswerth deraisonnable Rasse, der man auch heute immer noch zuerst „den Kopf zu waschen“ hat*] Zur „Rasse“ vgl. NK 584, 30. Die ‚deutsche Rasse‘ als „deraisonnable“ (siehe Petri 1861, 239: „**deraisonnable**, -ble, unvernünftig“) erscheint insofern als Gegenteil der ‚jüdischen Rasse‘, die für „reinlichere Kopfgewohnheiten“ (584, 34–585, 1) steht. Schon diese Reinlichkeitsmetaphorik, erst recht aber die Einschätzung des Sprechers, dass die behauptete Unvernunft der Deutschen „beklagenswerth“ sei, legt nahe, die seines Erachtens von den Juden bewerkstelligte „Logisierung“ als wünschenswerten Fortschritt zu betrachten, wobei sich allerdings die Verbindung von Logik und Demokratie in 584, 31f. potentiell als Sand im Getriebe einer solchen Bewertung erweist. Die in diesem Zusammenhang zitierten Phraseologismen lassen zugleich die Vorstellung eines latent aggressiven, quasi kulturimperialistischen Verhältnisses der Juden zu den Deutschen wie auch zu anderen (europäischen) Völkern aufscheinen. So findet die Metaphorisierung der Logik als ‚Kopfreinlichkeit‘ ihre Fortsetzung in dem zitierten Phraseologismus „Einem den Kopf waschen“, der jedoch vor allem bedeutet: „Ihm derbe Verweise geben“ (Wander 1867–1880, 2, 1524). Ähnliches gilt für das am Ende des Textes genannte jüdische Ziel des Zur-Raison-Bringens anderer Völker.

585, 4 zu *Einfluss*] D 16a, 13: „zum Einfluß“.

585, 4 f. *ferner zu scheiden, schärfer zu folgern*] In D 16a, 13 steht: „feiner zu denken, schärfer zu präzisieren“. Das in der KSA stehende „ferner“ ist ein Druckfehler (der auch in eKGWB übernommen wurde); in der Erstausgabe ist ebenso wie im Druckmanuskript zu lesen: „feiner“ (Nietzsche 1887, 273).

585, 6 f. *ihre Aufgabe war es immer, ein Volk „zur Raison“ zu bringen*] In D 16a, 13 ist „raison“ noch kleingeschrieben. Vgl. Campe 1801, 2, 566: „einen zur Raison bringen, d. i. zur Vernunft zurückführen, womit man aber meint, ihn zur Folgsamkeit, zum Gehorsam, oder zur Nachgiebigkeit bewegen.“ Auch wenn die Redewendung bei N. in Anführungszeichen steht und im vorliegenden Argumentationszusammenhang vor allem die wörtliche Bedeutung (Raison = Vernunft/Logik) evoziert, schwingt die übertragene Bedeutung des Unterwerfens bzw. Übermächtigens doch ebenfalls mit. Auf spezifische Weise gerät der Gedankengang von FW 348 damit in die Nähe antisemitischer Weltverschwörungstheorien, wie sie zu N.s Zeit etwa von Frederick Millingen alias Osman Bey in seinem erfolgreichen Pamphlet *Die Eroberung der Welt durch die Juden* entwickelt worden sind. Bey attestiert den Juden – ihrer Logik-Affinität in FW 348 entsprechend – „Schlauheit“, sieht in ihnen jedoch nur eigensüchtige „Eroberer“, gegen die die „eigene Selbständigkeit“ der „Völker“ zu verteidigen sei (Bey 1873, 5), während N.s Text den logisierenden – und damit demokratisierenden – „Einfluss“ der „Juden“ (585, 4) auf die Deutschen zumindest vordergründig begrüßt. „Dass die Juden, wenn sie wollten [...], jetzt schon das Übergewicht, ja ganz wörtlich die Herrschaft über Europa haben könnten“, schreibt N. übrigens in JGB 251, fügt dort aber entschieden hinzu, „dass sie nicht darauf hin arbeiten und Pläne machen“ (KSA 5, 194, 11–16).

349.

Noch einmal die Herkunft der Gelehrten.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „347“ (D 16a, 14) nummeriert. Vgl. folgende ‚Vorstufe‘: „Sichselbst-erhalten-wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, eine Einschränkung des eigentl. Lebens=Grund=/triebese, der auf Macht-Erweiterung hinausgeht u in diesem Willen oft genug die Selbst=Erhaltung in / Frage stellt. Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie ‚der schwindsüchtige‘ Spinoza, gerade hier=/in das Entscheidende u. Cardinale sehen, sehen mußten: – es waren Menschen in Nothlagen. Daß / unsere modernen Naturwissenschaften sich dermaßen mit dem Spinozisehen¹stischen² Dogma verwickelt haben, liegt / wahrscheinlich an der Herkunft der meisten Naturforscher: sie

gehören zum ‚Volk‘, sie kennen die *ihre Vorfahren waren geringe Leute* / *welche die Schwierigkeit auch nur der Erhaltung sich u. ihre Familien zu erhalten allzugut* aus der Nähe *kannten*. Darwin haucht englische *Aus den ganzen englischen Darwinismus haucht etwas aus wie* *Übervölkerungs=Stick=luft aus u. Kleine-Leute-Geruch*, – *die zu eng bei einander wohnen. Die abnorme u. ausnahmsweise Lage abgerechnet, ist die Erde bisher für den Menschen wie / für das Thier u. die Pflanze* / [Kur gesagt, u gegen Darwin, im ganzen Haushalte der N[aturforscher]] ist d[er] K[ampf] u[m’s] D[asein] die Ausnahme]“ (KGW IX 12, Mp XV, 87v, 2–17; Notat diagonal durchgestrichen).

Entgegen der Erwartung, die der an den vorangehenden Abschnitt anschließende Titel weckt (ähnlich knüpft auch das iterative „noch einmal“ im Titel von FW 365 an FW 364 an), geht es im vorliegenden Text weniger um ‚die Gelehrten‘ als vielmehr um eine naturphilosophische Reflexion, die das darwinistische Lebensprinzip „Kampf um’s Dasein“ (585, 21) durch den ‚nietzscheanischen‘ „Willen zur Macht“ (586, 1) ersetzen will. Die Gelehrten kommen in Gestalt von Philosophen (Spinoza) und Naturwissenschaftlern (Darwinisten) nur in den Blick, um ihren ‚Irrtum‘ über den Stellenwert des „Selbsterhaltung-Trieb[s]“ (585, 16) und Überlebenskampfes bio- bzw. sozialpsychologisch auf ihre Krankheit oder ‚niedere‘ Herkunft zurückzuführen. Zur Deutung vgl. Lamper 1993, 335–339, der sich auf die Differenz zwischen Daseinskampf und Machtwillen konzentriert, und Stegmaier 2012b, 145–152, der FW 349 mit FW 344, FW 348 und FW 366 ‚verkettet‘ und als Entwurf einer „Heuristik der Not“ (Stegmaier 2012b, 146) liest. Siehe auch die punktuellen Zugriffe auf FW 349 bei Richardson 2013, 763 f., der Bezüge zu JGB 13 und GM II 12 herstellt, und Meyer 2014, 247 f., der in Auseinandersetzung mit Richardson Parallelen zu zwei anderen Texten zieht: zu Za II Von der Selbst-Ueberwindung (hierzu auch Constâncio 2015b, 84) sowie zu FW 109 aus dem Dritten Buch (hierzu auch Doyle 2018, 97 f.). Eine ausführliche Interpretation mit Fokus auf Spinoza als „Vertreter der Selbsterhaltung“ in FW 349 hat Rotter 2019, 97–104, hier 97 vorgelegt.

585, 10–13 *Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert.*] Ausführlicher wird diese These in den letzten beiden Sätzen des Abschnitts wiederholt; vgl. NK 585, 29–586, 2. Dadurch erhält die in 585, 13–27 behandelte Gelehrten- bzw. Naturwissenschaftler-Thematik einen naturphilosophischen Rahmen, der allerdings insofern mehr als nur ein Rahmen ist, als er die thesenstarke Prämisse formuliert, die eigentlich die gesamte Argumentation trägt.

585, 13 *und opfert*] Nachträglich in D 16a, 14 eingefügt.

585, 13–17 *Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehen mussten: – es waren eben Menschen in Nothlagen.*] Dieses biopsychologische Erklärungsrezept liefert schon das Fundament für die folgende Attacke gegen die darwin(ist)ische „Lehre vom ‚Kampf um’s Dasein‘“ (585, 20 f.), die nicht nur *per analogiam* auf eine ursprüngliche soziale Notlage der diese Lehre Vertretenden zurückgeführt, sondern auch ausdrücklich als eine ideelle Verstrickung der neueren Naturwissenschaft mit dem alten „Spinozistischen Dogma“ (585, 18 f.) vom „Selbsterhaltungs-Trieb“ bezeichnet wird. Anzumerken bleibt allerdings, dass sich Darwin selbst für seine evolutionsbiologische Theorie der (Art-)Erhaltung (vgl. NK 585, 20 f.) gar nicht auf Spinozas Philosophie beruft (vgl. aber die ‚sozialdarwinistische‘ Engführung von Spinoza und Spencer bei Jean-Marie Guyau; hierzu NK 585, 25–27). Besonders bemerkenswert erscheint darüber hinaus, dass N.s Hauptgewährsmann für Spinoza, der Philosophiehistoriker Kuno Fischer (aus dessen Spinoza-Darstellung er 1881 Exzerpte angefertigt hat), ein Bild der spinozistischen Selbsterhaltungs-Lehre zeichnet, das die Argumentation von FW 349 tendenziell untergräbt. Im Abschnitt „Die Begierde als Tugend“ paraphrasiert Fischer 1865, 2, 483 Spinozas Lehre vom „Selbsterhaltungs-Trieb“ (*conatus*) wie folgt: „Die Grundform aller Begierden ist das Streben nach Selbsterhaltung: der Wille, unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um so mächtiger, kraftvoller, tüchtiger ist unser Wesen“. Und am Ende des Abschnitts heißt es: „Die tüchtigen Affecte fördern unsere Macht, die untüchtigen hemmen sie; jene sind ein Ausdruck der Macht, diese der Ohnmacht. Was unserer Macht dient und sie fördert, das ist nützlich und gut. Was unsere Macht hemmt und vermindert, das ist schädlich und schlecht.“ (Ebd., 485)

Die in N.s Text grundlegende Opposition von Selbsterhaltung vs. Machtsteigerung ist durch Fischers Darstellung also keinesfalls gedeckt – im Gegensatz zur Rede vom „schwindsüchtige[n] Spinoza“: Dass dieser „zwanzig Jahre und länger die Schwindsucht gehabt hat“, konnte N. bei Fischer 1865, 2, 137 lesen. Vgl. auch ebd., 135: „Seit mehr als zwanzig Jahren war er brustkrank, und sein körperliches Aussehen trug die unverkennbaren Spuren der abzehrenden Krankheit.“ Die in FW 349 vorgetragene These, hieraus lasse sich Spinozas philosophische Prinzipiierung des „Selbsterhaltungs-Trieb[s]“ ableiten, eignet sich – bei allen Vorbehalten, die sich aus der Darstellung in N.s Quelle hinsichtlich der im vorliegenden Abschnitt durchgeführten Abgrenzung vom Prinzip der Machtsteigerung ergeben mögen – hervorragend zur exemplarischen Illustration des in FW Vorrede 2 genannten „Falle[s]“, dass „die Nothstände Philosophie treiben, wie bei allen kranken Denkern“ (347, 17 f.). Noch in KGW IX 9, W II 7, 118, 12–14 (NL 1888, 16[55], KSA 13, 504, 25) ist vom „System

Spinozas“ als einer „Phänomenologie der Schwind-/sucht“ die Rede. Vgl. auch die Stilisierung Spinozas zum Vampiropfer in FW 372, NK 624, 10–12.

Auf die Rolle Spinozas für die Selbsterhaltungs-Thematik in FW 349 gehen Rupschus/Stegmaier 2009, 299 f. u. 307 f. am Rande ihrer Interpretation von JGB 13 ein. Vgl. hierzu auch NK KSA 5, 27, 27–28, 3. Zur „Selbsterhaltung“ bei N. im Rahmen seiner Spinoza-Rezeption siehe ferner Baek 1999, 115–119, Sommer 2012b, 172–176 und Michelini 2016, 402 f.

585, 15 f. *im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb*] In D 16a, 14 korrigiert aus: „hierin“.

585, 17 *eben*] Nachträglich in D 16a, 14 eingefügt.

585, 20 f. *im Darwinismus mit seiner unbegreiflich einseitigen Lehre vom „Kampf um's Dasein“*] D 16a, 14: „der Darwinismus mit der unbegreiflich [...]“. Das Schlagwort ‚Kampf ums Dasein‘ geht zurück auf Charles Darwins Hauptwerk *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, das zuerst 1859 erschienen war und schon im Jahr darauf von Heinrich Georg Bronn unter dem Titel *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommeneten Rassen im Kampfe um's Daseyn* ins Deutsche übersetzt wurde.

Der „Kampf ums Dasein“ (die von Bronn etablierte Übersetzung des Darwin'schen „Struggle for Life“) kommt bei N. bereits im Nachlass-Notat NL 1870/71, 7[24], KSA 7, 143, 1 vor und wird bis zuletzt in seinen Texten immer wieder thematisiert, auch unter dem leicht veränderten Wortlaut „Kampf um's Leben“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 19 f.; vgl. hierzu NK 585, 29–586, 2). In FW findet er nur im vorliegenden Abschnitt Erwähnung. Darwin, dessen Schriften N. höchstwahrscheinlich gar nicht aus eigener Lektüre, sondern nur aus zweiter Hand kannte (vgl. Brobjer 2008a, 238), erläutert im dritten Kapitel seines Hauptwerks unter dem Titel „Struggle for Existence“ – „Der Kampf um's Daseyn“, diese Metapher diene der Bezeichnung einer allseitigen Konkurrenz um knappe Umweltressourcen, die für das Überleben eines Individuums sowie seiner Nachkommen nötig sind: „I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, and including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny. [...] /63/ [...] Hence, as more individuals are produced than can possibly survive, there must in every case be a struggle for existence, either one individual with another of the same species, or with the individuals of distinct species, or with the physical conditions of life.“ (Darwin 1859, 62 f.) – „Ich will voraussenden, dass ich den Ausdruck ‚Ringens um's Daseyn‘ in einem weiten und

metaphorischen Sinne gebrauche, in sich begreifend die Abhängigkeit der Wesen von einander und, was wichtiger ist, nicht allein das Leben des Individuums, sondern auch die Sicherung seiner Nachkommenschaft. [...] /69/ [...] Wenn daher mehr Individuen erzeugt werden, als möglicher Weise fortbestehen können, so muss jedenfalls ein Kampf um das Daseyn entstehen, entweder zwischen den Individuen einer Art oder zwischen denen verschiedener Arten, oder zwischen ihnen und den äusseren Lebens-Bedingungen.“ (Darwin 1860, 68 f.)

Anders als N.s Text suggeriert, versteht Darwin unter dem „Struggle for Existence“ bzw. „Struggle for Life“ (die synonyme Formel kommt natürlich nicht nur im Untertitel seines Werks, sondern auch in diesem selbst an mehreren Stellen vor), also dem „Kampf um's Dasein“ bzw. „Kampf um's Leben“ nicht nur im engen Sinn die in FW 349 genannte „Selbsterhaltung“ (585, 13) des Individuums (vgl. 585, 10: „Sich selbst erhalten“), sondern letztlich auch und vor allem die Erhaltung der Art(en), was ja schon der Untertitel seines Hauptwerks deutlich macht, der von *Preservation of [...] Races* spricht. Dieses darwin(ist)ische Konzept der Art- oder Gattungserhaltung wird in der Erstausgabe von FW noch durchaus affirmativ bemüht. So erklärt gleich der Sprecher von FW 1 über „die Menschen“: „ich finde sie immer bei Einer Aufgabe, Alle und jeden Einzelnen in Sonderheit: Das zu thun, was der Erhaltung der menschlichen Gattung frommt“ (369, 4–7; zur Berufung auf das Prinzip der Arterhaltung vgl. auch FW 4, FW 55, FW 110 und FW 318). Die antidarwinistische Argumentation gegen das Erhaltungskonzept zugunsten des Steigerungskonzepts ist in FW ein Proprium des Fünften Buchs.

Zum Antidarwinismus bei N. vgl. Abel 1981/82 u. Abel 1998, 39–49, Stegmaier 1987, Choung 1980, 62–153, Richardson 2004, bes. 16–26, Skowron 2008, Sommer 2012d u. Rotter 2019, 105–113. Wirkungsgeschichtlich bemerkenswert erscheint, dass bereits Otto Ladendorf in seinem *Historischen Schlagwörterbuch* von 1906 unter dem Lemma „Kampf ums Dasein“ schreibt: „Von den oppositionellen Stimmen ist namentlich Nietzsches Polemik hervorzuheben“ (Ladendorf 1906, 161).

585, 22–25 *sie gehören in dieser Hinsicht zum „Volk“, ihre Vorfahren waren arme und geringe Leute, welche die Schwierigkeit, sich durchzubringen, allzusehr aus der Nähe kannten*] In D 16a, 14 korrigiert aus: „sie gehören zum ‚Volk‘, ihre Vorfahren waren geringe Leute, welche die Schwierigkeit, sich und die Familie durchzubringen, aus der Nähe kannten“.

585, 25–27 *Um den ganzen englischen Darwinismus herum haucht Etwas wie englische Uebervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch von Noth und Enge.*] In D 16a, 14 korrigiert aus: „Aus dem ganzen englischen Darwinismus

haucht Etwas aus wie Übervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch“. Bei dieser Volte handelt es sich gleichsam um eine genealogische Umkehrung des Sozialdarwinismus, den N. etwa aus dem – bezeichnenderweise „Der Kampf um das Dasein“ überschriebenen – ersten Kapitel von Friedrich Albert Langes Buch *Die Arbeiterfrage* kannte, dessen 3. Auflage von 1875 er sich im Erscheinungsjahr gekauft hatte (vgl. Lange 1875, 1–45). Im vorliegenden Passus wird nicht etwa die darwin(ist)ische Theorie auf die „Arbeiterfrage“ angewandt, sondern quasi andersherum: Aus dem sozialen Milieu der „arme[n] und geringe[n] Leute“ (585, 23 f.), dem die englischen Darwinisten angeblich – im Text heißt es zuvor noch: „wahrscheinlich“ (585, 21) – entstammen, sei deren ‚Erhaltungs-Lehre‘ abzuleiten.

Mit Blick auf die dadurch gegebene Parallelisierung Spinozas (siehe NK 585, 13–17) und des „englischen Darwinismus“ in FW 349 hat die Forschung (vgl. Stegmaier 2012b, 150 und Rotter 2019, 101 f.) den englischen Utilitarismus, insbesondere Herbert Spencer (von dem die prominente darwinistische Formel „survival of the fittest“ stammt), ins Spiel gebracht, gegen den sich die Argumentation primär richte. Immerhin hatte bereits ein nachgelassenes Notat N.s von 1884, freilich unspezifisch genug, „alle Sätze des Spinoza“ zur „Grundlage des englischen Utilitarismus“ erklärt (NL 1884, 26[280], KSA 11, 224, 7 f.). Laut Sommer 2012b, 176 hat N. die selbsterhaltungsbezogene Verschränkung von Spinoza und englischem Utilitarismus, v. a. Spencer, möglicherweise von Jean-Marie Guyau aufgenommen (vgl. Guyau 1878, 227–237 sowie Guyau 1879, 167 f. u. 195), wogegen Scandella 2014, 181 jedoch einwendet, dass N.s Lektüre der fraglichen Texte nicht belegt ist. Aus einer armen Familie stammte Spencer übrigens keinesfalls. Vielmehr erlaubte ihm eine ansehnliche Erbschaft sogar, sich bereits in seinen frühen Dreißigern einem von Erwerbszwängen befreiten Leben als Privatgelehrter zu widmen.

585, 27–29 *Aber man sollte, als Naturforscher, aus seinem menschlichen Winkel herauskommen*] Die Forderung, der „Naturwissenschaftler“ solle „aus seinem menschlichen Winkel herauskommen“, weist voraus auf die in FW 374 und FW 375 angesprochene menschliche „Ecke“: Während FW 374 befindet, dass „[w]ir“ zwar „nicht um unsre Ecke sehn“ (626, 28 f.), aber zumindest „die Möglichkeit“ anderer perspektivischer ‚Ecken‘ „nicht abweisen können“ (627, 7 f.), „schwelgt und schwärmt“ das sprechende Wir in FW 375 geradezu „im Gegensatz der Ecke [...], im Unbegrenzten“ (627, 29 f.).

585, 27 sollte] In D 16a, 14 korrigiert aus: „muß“.

585, 29–586, 2 *in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse*

und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.] In D 16a, 14 korrigiert aus: „in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Überfluß. Also der Kampf um's Dasein ist eine Ausnahme, wo gekämpft wird, kämpft man um Übergewicht, um Macht [...]“. Zur ‚unvernünftigen‘ „Verschwenderin Natur“ (506, 11) vgl. schon NK FW 202. In Bezugnahme auf den hier zu kommentierenden Passus bemerkte bereits Riehl 1901, 113 (freilich ohne die konkrete Textnummer zu nennen oder seine Zitate auszuweisen): „Wie Rolph in seiner Schrift: ‚biologische Probleme‘ machte auch Nietzsche in der Schrift: ‚fröhliche Wissenschaft‘ gegen Darwin geltend, dass in der Natur nicht die Notlage herrsche, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung.“ Gemeint ist William Henry Rolphs Buch *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, das zuerst 1882 erschienen war und dessen zweite, erweiterte Auflage von 1884 N. in seiner Privatbibliothek besaß und ausweislich zahlreicher Lesespuren intensiv durchgearbeitet hat (vgl. NPB 504 f.).

Tatsächlich sind die Parallelen zu darin enthaltenen Ausführungen eindeutig. Dem Darwinismus-Kritiker Rolph zufolge spielt sich der natürliche „Kampf“ der Lebewesen „nicht mehr um's Dasein ab, er ist kein Kampf um Selbsterhaltung, kein Kampf um die ‚Erwerbung der unentbehrlichsten Lebensbedürfnisse‘, sondern ein Kampf um Mehrerwerb. Dann ist er auch nicht bedingt durch die Existenz von Umständen, die das Leben des Geschöpfes beeinträchtigen, sondern er ist constant, er ist ewig; er kann nie erlöschen, denn eine Anpassung an die Unersättlichkeit giebt es nicht, selbst nicht bei äusserster Abundanz. Dann ist ferner der Daseinskampf kein Vertheidigungskampf, sondern ein Angriffskrieg, der nur unter gewissen Umständen zu einem Vertheidigungskampfe umgewandelt werden kann. Wachstum aber und Vermehrung und Vervollkommen sind die Folgen jenes erfolgreichen Angriffskrieges, in keiner Weise aber der Zweck desselben oder gar einer in der Natur liegenden Tendenz. Während es also für den Darwinisten überall da keinen Daseinskampf giebt, wo die Existenz des Geschöpfes nicht bedroht ist, ist für mich der Lebenskampf ein allgegenwärtiger: Er ist primär ein Lebenskampf, ein Kampf um Lebensmehrung, aber kein Kampf um's Leben!“ (Rolph 1884, 97; N.s. Durchstreichung und Unterstreichungen; die gesamte Passage von N. mit mehreren Randstrichen und der Bemerkung „NB“ versehen, am Ende notierte er noch: „mehr Leben“. Moore 1998, 536 f. führt noch eine andere Rolph-Stelle zum permanenten Steigerungs-Streben des unersättlichen Organismus als mögliche Quelle für 585, 10–586, 2 an: Rolph 1884, 60–68.) Schon fast zehn Jahre vor seiner Rolph-Lektüre schrieb N. übrigens: „Nicht Kampf um's Dasein ist das wichtige Princip! Mehrung der stabilen Kraft“ (NL 1875, 12[22], KSA 8, 258, 17 f.).

Eine Vorversion des Schlusssatzes 585, 30–586, 2 stellt die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 45, 23–30 (NL 1885, 34[208], KSA 11, 492, 12–15) dar: „NB.‘ ,Der Kampf des ‘ums‘ Daseins‘ – das bezeichnet einen / Ausnahme-Zustand. Die Regel ist vielmehr der Kampf um Macht, um ‚Mehr‘-haben und ‚Besser‘ und / ‚Schneller‘ u ‚Öfter‘.“ Die beiden letzten Sätze von FW 349 können wiederum als Vorversion der zwei Eröffnungssätze des „Anti-Darwin“ überschriebenen Textes GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 19–24 gelesen werden: „Was den berühmten [,]Kampf um’s Leben‘ betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamt-Aspekt des Lebens ist nicht die Nothlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichthum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, – wo gekämpft wird, kämpft man um Macht ...“ Während FW 349 noch weitgehend in den Spuren von N.s antidarwinistischer Quelle Rolph 1884 verbleibt, setzt sich der zitierte GD-Abschnitt von Rolphs moralischem Vervollkommnungspostulat ab (vgl. das Kapitel „Problem der Vervollkommnung“: Rolph 1884, 71–121); hierzu siehe Sommer 2010b, 34 f., Sommer 2012c, 174–181 sowie NK 6/1, S. 448–450. Ein Unterschied zu Rolph besteht jedoch schon in KGW IX 1, N VII 1, 45, 23–30 (NL 1885, 34[208], KSA 11, 492, 12–15) und FW 349 in der Hinzufügung des Machtbegriffs. Im zu kommentierenden Passus geschieht dies sogar mittels der Formel vom „Wille[n] zur Macht“, die laut eKGWB zum ersten Mal im Nachlass des Herbstes 1876 (vgl. NL 1876/77, 23[63], KSA 8, 425, 6), im veröffentlichten Werk dann erst in Za und JGB mehrfach verwandt wird, in FW jedoch nur an dieser Stelle der zweiten Ausgabe von 1887 begegnet (vgl. aber NK 349, 11–14). Den „Willen zur Macht“ hatte der späte N. bekanntlich zeitweise auch als Titel für ein geplantes Hauptwerk in Erwägung gezogen – und schließlich wieder verworfen. Von ihm selbst wurde dieses Werk nie realisiert, sondern als ‚Fake‘ erst nach seinem Tod in unterschiedlichen Versionen aus dem Nachlass kompiliert. Vgl. hierzu die einschlägigen Artikel von Gerhardt in NH 351–355 und Niemeyer in NLex² 427–431.

Die Äußerung, dass der „Wille[] zur Macht [...] eben der Wille des Lebens ist“, mag irritieren, wenn man berücksichtigt, dass bei N. der Wille zur Macht auch und gerade als Gegenentwurf zum ‚Willen zum Leben‘ präsentiert wird; vgl. NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 187, 1f.: „Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.“ Allerdings zitiert der „Wille *zum* Leben“ eine Schopenhauer-Formel (nach Schopenhauer 1873–1874, 2, 324 „ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen ‚der Wille‘, sagen ‚der Wille zum Leben“). Schopenhauer erklärt damit das Leben zum notwendigen Objekt des Willens (als des metaphysischen Urgrundes der Welt), während der „Wille *des* Lebens“ in FW 349 offenbar als Genitivus subjectivus zu verstehen ist – im Sinne desjenigen Willens, von dem alles Leben(dige) getrieben wird.

350.

Zu Ehren der homines religiosi.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „348“ nummeriert (D 16a, 15). Nachdem der – bereits in einer Reihe von Abschnitten im Dritten Buch (FW 146, FW 148 u. FW 149) behandelte – Protestantismus auch in FW 348 schon am Rande angeklungen war (vgl. 584, 18–24), vertieft FW 350 dieses Thema, bevor es dann in dem prominenteren Text FW 358 unter dem Titel „Der Bauernaufstand des Geistes“ noch ausführlicher traktiert wird. Die durch diese Überschrift deutlich markierte polemische Stoßrichtung zeigt sich auch schon im hier zu kommentierenden Abschnitt, der etliche Gedanken des später folgenden Textes in konziserer Form vorwegnimmt. Mit den in FW 350 geehrten „homines religiosi“ (den ‚religiösen Menschen‘) sind nämlich gerade nicht die Reformatoren, sondern die „südländischen“ (586, 13) Vertreter der römisch-katholischen Kirche gemeint (vgl. die entsprechende Formulierung in FW 358, 604, 19f., dass Luther „die Herrschaft der homines religiosi von sich“ gestoßen habe). Diese werden als die ‚tieferen‘ Menschen den ‚flachen‘ Protestanten im „Norden“ (586, 14) gegenübergestellt und somit entschieden positiver beurteilt. Mit dem geographisch-intellektuellen Gegensatz von südlicher Tiefe und nordischer Flachheit verschränkt sich dabei zugleich der moralische von Gut und Böse, wobei allerdings in Umkehrung der geläufigen Wertung das Böse als das Bessere erscheint und mit geistiger Tiefe assoziiert wird, während das Gute als Kennzeichen von Gemeinheit und Oberflächlichkeit gilt. Der Siegeszug dieses Guten habe mit dem Protestantismus begonnen und sei mit der Französischen Revolution zur Vollendung gelangt.

Den Zusammenhang von FW 350 und FW 358 hat bereits Orsucci 1996, 282f. hervorgehoben, der überdies Querverbindungen zu M 207 und JGB 46 zieht. Zur Interpretation von FW 350 vgl. auch Lampert 1993, 339f., für den hier eine Reihe von „sections“ zu Philosophie und Religion beginnt, die bis einschließlich FW 353 reicht. Etwas anders gruppiert Stegmaier 2012b, 224–230, der FW 358 statt FW 352 für zugehörig erklärt. Von FW 350 zieht er eine Parallele zu Za IV, wenn er schreibt, dass die „homines religiosi Nietzsche so nahe[stehen] wie seinem Zarathustra die ‚höheren Menschen‘“ (Stegmaier 2012b, 230). Stegmaier weist außerdem darauf hin, dass die Formel „homo religiosus“ zur Bezeichnung des „religiösen Menschen“ zwar schon in der Antike (vgl. etwa Cicero: *Epistulae ad familiares* I 7, 4 = Cicero 1845, 9 u. Seneca: *De tranquillitate animi* 11, 2 = Seneca 1852–1862, 1, 187) und auch im Mittelalter geläufig war, in der Moderne aber erst wieder durch N. Verbreitung gefunden habe (Stegmaier 2012b, 228, Anm. 345).

Allerdings sind mit den „homines religiosi“ in FW V gerade nicht, wie etwa in JGB 45 (vgl. NK 5/1, S. 314f.), im modernen Sinn allgemein „religiöse Men-

schen“, sondern gemäß dem älteren, spezifischeren Wortgebrauch ausschließlich Priester – in diesem Fall wie gesagt: katholische – gemeint. Vgl. auch schon die Änderung, die N. in seinem Handexemplar von MA I in Abschnitt 109 vorgenommen hat, indem er die „falschen Behauptungen der Priester“ (KSA 2, 108, 3) durch die „falschen Behauptungen der homines religiosi“ (KGW IV 4, 187) ersetzte. Streiflichter auf FW 350 werfen u. a. auch Dombowsky 2004, 104 f. und Franco 2011, 216 f. Als Variation von JGB 46 charakterisiert Andreas Urs Sommer in NK 5/1, S. 317 f. den hier zu kommentierenden Abschnitt.

586, 4 f. *Der Kampf gegen die Kirche*] In D 16a, 15 korrigiert aus: „Der Kampf der Kirche“.

586, 12 *sein „gutes Herz“*] Nachträglich in D 16a, 15 eingefügt.

586, 12–15 *Die ganze römische Kirche ruht auf einem südländischen Argwohne über die Natur des Menschen, der vom Norden aus immer falsch verstanden wird*] In nur geringfügig veränderter Wortwahl kehrt diese These über das Fundament der katholischen Kirche in FW 358 wieder: „Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist, – er ruht auf einer ganz andren Kenntniss des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat.“ (603, 5–10) Vgl. auch am Ende dieses späteren Abschnitts die Rede von dem „misstrauischeren Geist des Südens, der sich in der christlichen Kirche sein grösstes Denkmal gebaut hat“ (605, 12–14). Diesen kultur- bzw. anthropogeographischen Nord-Süd-Gegensatz (vgl. auch schon in der Erstausgabe FW 77, FW 105 u. FW 291) konnte N. im Kapitel „Die christliche Renaissance“ von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* vorfinden; vgl. NK 603, 5–10. Allgemein zu N.s geophilosophischem Nord-Süd-Denken siehe Günzel 2001, 229–240.

586, 14 f. *der vom Norden aus immer falsch verstanden wird*] Nachträglich in D 16a, 15 eingefügt.

586, 15–17 *in welchem Argwohne der europäische Süden die Erbschaft des tiefen Orients, des uralten geheimnisreichen Asien und seiner Contemplation gemacht hat*] In D 16a, 15 korrigiert aus: „in welchem Argwohne der Süden die Erbschaft des Orients, des uralten Asien gemacht hat“.

586, 17–19 *der Protestantismus ist ein Volksaufstand zu Gunsten der Biederen, Treuherzigen*] Vgl. die Charakterisierung von Luthers Reformation als „Bauernaufstand des Nordens“ mit seiner „ganzen naiven Treuherzigkeit und Biedermännerei“ in FW 358, 605, 6–12.

586, 19 f. *der Norden war immer gutmüthiger und flacher als der Süden*] Vgl. FW 358, 604, 28 f.: „Die Verflachung des europäischen Geistes, namentlich im Norden, seine Vergutmüthigung“.

586, 21 *vollends und feierlich*] Nachträglich in D 16a, 15 eingefügt.

586, 22–24 *(dem Schaf, dem Esel, der Gans und Allem, was unheilbar flach und Schreihals und reif für das Narrenhaus der „modernen Ideen“ ist)*] D 16a, 15: „(dem Schaf und der Gans und allem, was unheilbar flach und mittelmäßig ist ...)]“. Die sprichwörtlich ‚dummen‘ (Herden- bzw. Nutz-)Tiere Schaf, Esel und Gans bezeichnen am Ende des Abschnitts in geläufiger Anthropomorphisierung die ‚Unterarten‘ des zuvor genannten „guten Menschen“ (586, 21). Insbesondere Schaf und Esel sind schon in der phraseologischen Tradition nicht nur mit Dummheit – in der Sprache von FW 350: Flachheit –, sondern zugleich mit Gutmütigkeit assoziiert; vgl. Wander 1867–1880, 4, 69: „Es ist ein gut (geduldig, dummes) Schaf.“ Vgl. auch Wander 1867–1880, 1, 864: „Esel dulden stumm, allzu gut ist dumm.“ Die sprichwörtliche „Dumme Gans“ (Wander 1867–1880, 1, 1334), die bei N., ebenso wie Schaf und Esel, auch andernorts vorkommt – im Briefentwurf an seine Mutter vom Januar/Februar 1884 aus Nizza nennt er etwa wörtlich seine Schwester Elisabeth so (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 482, S. 470, Z. 70) und ein Nachlass-Notat aus demselben Jahr rechnet u. a. George Sand zu den ‚philosophisch schnatternden‘ „Gänse[n]“ (NL 1884, 25[337], KSA 11, 100, 16) –, ist vor allem weiblich konnotiert. Wander 1867–1880, 1, 1334 erläutert zum Phraseologismus „Dumme Gans“: „Eine sehr bekannte und häufig angewandte Redensart, um die geistige Beschränktheit weiblicher Personen zu bezeichnen. Die Gans steht bei uns ebenso allgemein in dem Rufe der Dummheit wie der Esel“. Zur ‚Verhätschelung‘ insbesondere des ‚Weibes‘ „durch die ‚modernen Ideen‘“ – womit nicht zuletzt auf die Frauenemanzipation angespielt ist – vgl. FW 362 (610, 15 f.).

Die „modernen Ideen“, die in FW ganz ähnlich auch noch in Abschnitt 358 erwähnt werden (vgl. 605, 11), finden sich in N.s späten Texten häufiger und bilden geradezu eine feststehende Formel, gerne in zitierend-distanzierenden Anführungszeichen. Zum ersten Mal tauchen die „modernen Ideen“ aber bereits 1873 bei N. auf: im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Theologen David Friedrich Strauß. Von dessen „Katechismus“ bzw. „Testament der modernen Ideen“ ist mit Blick auf die vom frühen N. scharf attackierte Strauß’sche Schrift *Der alte und neue Glaube* (1872) sowohl in Nachlass-Notaten (NL 1873, 27[18] u. 27[44]) als auch in UB I DS 3 und DS 6 (KSA 1, 175, 24 u. 190, 31) zu lesen, bevor die polemisch gemeinte Formel dann erst wieder – und verstärkt – ab 1885 in nachgelassenen Aufzeichnungen und veröffentlichten Werken von N. aufgegriffen wird.

Zumeist werden die „modernen Ideen“, die auch in N.s Lektüren aus dieser Zeit anzutreffen sind (vgl. bspw. Renan 1883, 248 u. Plümacher 1884, 153), in seinen Texten nur allgemein alludiert bzw. mit der „Aufklärung“ (KGW IX 4, W I 7, 3, 28 = NL 1885, 40[70], KSA 11, 668, 23), mit „Socialismus“ oder der politischen Atmosphäre „eines demokratischen Wohlbefindens“ (KGW IX 4, W I 6, 51, 2–6 = NL 1885, 37[11], KSA 11, 586, 1–7) enggeführt. Ein nachgelassenes Notat aus dem Frühjahr/Sommer 1888 listet unter dem Titel „die modernen Ideen als falsch“ allerdings eine lange Reihe solcher Ideen auf, darunter „Freiheit“ / ‚gleiche Rechte‘ / ‚Menschlichkeit‘, aber auch „die Rasse“ / ‚die Nation‘ / ‚Demokratie‘ / ‚Toleranz‘ sowie „Weiber-Emancipation“ / ‚Volks-Bildung‘ / ‚Fortschritt‘ und anderes mehr (KGW IX 9, W II 7, 58, 2–36 = NL 1888, 16[82], KSA 13, 514, 8–30). Besonders oft werden die „modernen Ideen“ in der entstehungsgeschichtlich mit FW V verklammerten Schrift JGB thematisiert; vgl. hierzu NK 5/1, S. 125 f.; erwähnt werden sie außerdem in GT Selbstkritik 4 u. 6, in GM III, 26 sowie in EH UB 2 u. EH GD 2. Dass die „modernen Ideen“ im zu kommentierenden Passus – wie an den anderen angeführten Stellen auch – in spöttischer Beleuchtung erscheinen, signalisiert allein schon die Genitivmetapher „Narrenhaus der ‚modernen Ideen‘“, durch die letztere als Produkte eines kollektiven Wahns auf Abstand gebracht werden.

Wohl unter dem unmittelbaren Lektüreindruck von FW 350 notierte der führende deutsche Anarcho-Kommunist Gustav Landauer am 28. Oktober 1893, indem er sich aus Goethes *Faust* rhetorisch gegen N. munitionierte: „Nietzsche spottet und keift wieder einmal aufs ergötzlichste gegen die ‚modernen Ideen‘. Spottet seiner selbst und weiss nicht wie! Sollte er wirklich nicht einmal ahnen, dass er selbst dicht bei diesen Ideen angelangt ist? Auch die Welt des Geistes ist rund, und das Reizvolle, Schöne und Tiefe an Nietzsche ist gerade, dass er *von hinten herum* ein moderner Mensch geworden ist. Schade, dass sein Geist nicht noch ein paar Jahrlein länger gelebt hat. Die Welt hätte dann das fröhliche Schauspiel erlebt, dass der Mann des Willens zur Macht sich dabei ertappt, dass er – nun sagen wir Anarchist geworden ist.“ (Landauer 2017, 317) Vgl. NK 622, 1 f.

351.

Zu Ehren der priesterlichen Naturen.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „349“ nummeriert (D 16a, 16). Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 82v, 1–15 u. 86r, 1–46: „Ich denke, das ‚von dem‘, was das Volk ‚unter‘ ‚Weisheit‘ ~~nenn~~ ‚versteht‘, ‚von‘ jene große ‚klugen kuhnmäßigen‘ Gemüthsstille, Gelassenheit ‚Frömmigkeit‘, ‚Landpfarrer=Sanftmuth‘ ~~Kuh~~=Frömmigkeit /

welche auf der Wiese liegt u. dem Leben wiederkäuend zusieht: – davon 'wissen' sind wir 'uns'Ph'ilosophen von heute, '–' dafür sind wir 'ersichtlich' nicht 'ferne u wollen gerne für / immer 'davon' ferne sein 'bleiben' 'Volk nicht Landpfarrer genug'; auch werden wir am letzten daran glauben, daß das Volk etwas davon 'von dem' verstehe 'dürfte', was ihm / am fernsten liegt, von der Weisheit – 'das heißt vom' von dem 'großen' Pathos derer, 'des Erkennenden' welche 'das heißt dessen'von dem', der beständig' in dem'r' Gewittergewölk'wolke' der großen 'letzten' / Probleme 'u. der höchsten Verantwortlichkeiten' leben.'t' [müssen: '–' leben müssen!'ß!'] Das Volk verehrt "'erst-einfältige' demüthige u keusche' [damit eine ganz andere Art Mensch [wenn es auf seine Weise auch seinerseits sich ein Ideal des 'Weisen' macht, – es hat / Grund, gerade diese Art zu verehren:]] ~~die Landpfarrer~~ 'u das 'was' ihnen V'v'erwandte 'ist'' u. hat '– u wahrhaftig, es hat auch etwas [u hat Grund sie zu verehren: das sind die milden, ernst-einfältigen u. keuschen ~~Landpfarrer~~ [Priester u. / u was ihnen / verwandt ist.]] ~~an ihnen etwas zu verehren, u.~~ nachzu=/ahmen; seine Lieblingsheiligen sind die Franze von Assisi, u was die Menschen des überströmenden Herzens u. der ver=/geßlichen 'milden' Hand, welche 'ewig' giebt, weggiebt, weggeben muß, s's'olche, die beständig im Feuer einer mitleidigen Liebes geröstet werden / 'denn wem wäre' /86r/ 'es mehr Dank schuldig? Das '– das' Volk will Männer' M[enschen] vor denen es ungestraft sein Herz ausschütten, u 'darf', 'an die es seine' seine Heimlichkeiten, u 'seine' Sorgen 'u Schlimmeres' los werden kann 'darf': – denn es bedarf / auch ~~im Seelischen~~ 'für den seelischen Unrath erst recht' der Abzugsgräben u. der reinlichen reinigenden Gewässer 'darin / es bedarf starker Ströme der Liebe, in denen der viele Unrath immer wieder fortgeschwemmt ist', – es bedarf solcher 'einer Art hochherziger u' Seelen, welche rein / u. demüthig genug für eine solchen [Opferung im] Dienstleistung 'der' sind nicht-öffentlichen Gesundheits=Pflege sind: denn ist ist eine Opferung, ein / Priester ist 'u bleibt' ein Menschenopfer! – Das Volk empfindet einen solchen geopfertem stillgewordenen ernstesten Menschen als 'weise', das ist als / ,w'W'issend g'G'ewordenen': wer wollte 'würde' ihm nicht 'das'iese'' / Ehrfurcht "'u. diese' Wort Wort' / nehmen / mögen? / Aber, wie gesagt, / unter Philos[ophen] gilt ein' auch' / ein Priester 'immer noch' als 'Volk', 'und durchaus nicht / nicht als 'Wissender'; so gewiß / auch eingeräumt werden muß, / daß unter den Philosophen in / jeder Zeit / vor Allem, weil sie selbst / nicht an 'Wissende' glauben / u eben in diesem Glauben 'u. Aberglauben' schon / 'Volk' witten ... Die Be=/scheidenheit war es, welche / das Wort 'Philosoph' erfunden / hat, – die Bescheidenheit solcher / Ungethüme von Stolz, wie Py-/thagoras, wie Plato ..." (Notat z. T. gekreuzt durchgestrichen.)

Obwohl der Titel von FW 351 eine Fortsetzung des Gedankengangs von FW 350 („Zu Ehren der homines religiosi“) zu versprechen scheint,

verschieben sich Perspektive und Gegenstand: die „priesterlichen Naturen“ erweisen sich gerade nicht als identisch mit den „homines religiosi“, und demgemäß sind auch die ‚Ehrenden‘ in beiden Texten verschiedene Personen(gruppen): Lässt sich FW 350 dahingehend verstehen, dass die dortige Sprechinstanz die Vertreter der römisch-katholischen Kirche (in der Zeit der Renaissance) als ‚tiefe‘, ‚misstrauische‘ Menschen ehrt, so ist es in FW 351 das ‚gemeine‘ „Volk“ (586, 27), das eine „Frömmigkeit und Landpfarrer-Sanftmuth“ (586, 29) ehrt. FW 351 spielt damit aber nicht etwa den Katholizismus gegen den Protestantismus aus, sondern vielmehr die Philosophen, deren Sichtweise das sprechende „Ich“ (586, 26) einnimmt, gegen die Priester. Vgl. Lampert 1993, 340–342, hier 340, der bereits feststellt: „this section honors philosophy for being different from the priestly wisdom the people honor.“ Zum „ideal of self-sacrifice“ in FW 351 siehe Angier 2006, 60, der den Text in Bezug auf den Opferbegriff mit GM II 19 vergleicht. Auch Stegmaier 2012b, 230–239 kapriziert sich in seiner Interpretation vor allem auf den „Begriff des Opfers“ (ebd., 233), wie er in FW 351, 587, 14–27 thematisiert wird: als die ‚Selbstopferung‘ des Priesters, auf der seine Verehrung durch das Volk beruhe.

586, 28–31 *jener klugen kuhnässigen Gemüthsstille, Frömmigkeit und Landpfarrer-Sanftmuth, welche auf der Wiese liegt und dem Leben ernst und wiederkäuend zuschau[t]* N. hatte spätestens seit 1865 (vgl. Brief an Elisabeth Nietzsche, 11. 05. 1865, KSB 2/KGB I 2, Nr. 469, S. 60, Z. 9) eine gewisse Vorliebe für die nutritive Metapher der Rumination, die er bis zu seinen letzten Texten in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen aufgreift. Ähnlich wie an der vorliegenden Stelle, jedoch im Gegensatz dazu in positiver Wertung spricht der „Berg-Prediger“ in Za IV Der freiwillige Bettler, KSA 4, 334, 14–19 frei nach Matthäus 18, 3 vom Glück des Wiederkäuens: „So wir nicht umkehren und werden wie die Kühe, so kommen wir nicht in das Himmelreich. Wir sollten ihnen nämlich Eins ablernen: das Wiederkäuens. / Und wahrlich, wenn der Mensch auch die ganze Welt gewönne und lernte das Eine nicht, das Wiederkäuens: was hülfte es!“ Zur ruminatorischen Rezeptionspraxis, wie sie kurz nach Erscheinen der Neuausgabe von FW dann GM Vorrede 8 von den Lesern einfordert, vgl. NK KSA 5, 256, 2–7.

586, 29 *Gemüthsstille, Frömmigkeit* In D 16a, 16 korrigiert aus: „Gemüthsstille und Frömmigkeit“. Zumindest die „Gemüthsstille“, von der sich „die Philosophen“ (586, 31) laut FW 351 distanzieren, verweist auf einen Seelenzustand, den andere Abschnitte in (der Erstausgabe von) FW sehr wohl mit dem philosophischen Denken in Verbindung bringen. Vgl. etwa die seelische „Windstille“ in FW 42 (hierzu NK 409, 13–19) und die epikureische „Meeresstille“ in FW 45 (hierzu NK 411, 12–17).

587, 1 *nicht Landpfarrer genug waren.*] In D 16a, 16 korrigiert aus: „nicht Landpfarrer genug waren?“ N.s eigener Vater war bekanntlich ein protestantischer Landpfarrer; vgl. NK 584, 18 f. Die scharfe Trennung von Philosoph und Landpfarrer bzw. Priester, wie sie der vorliegende Abschnitt ansetzt, heben andere Texte N.s freilich auf; siehe NK 588, 2–6.

587, 4 f. *Leidenschaft des Erkennenden*] Vgl. NK 375, 17 f. u. NK 515, 19. Im vorliegenden Abschnitt ist der leidenschaftlich Erkennende offenbar identisch mit dem vom sprechenden Ich selbstbezüglich modellierten Typus des Philosophen, der gerade nicht dem – priesterlichen – „Ideal des ‚Weisen‘“ entspricht, wie es dem „Volk“ vorschwebt (587, 8 f.).

587, 5 f. *der beständig in der Gewitterwolke der höchsten Probleme und der schwersten Verantwortlichkeiten lebt*] Vgl. FW 345, wo ein identifikatorisch porträtierte „Denker“ (577, 28), den seine „grossen Probleme“ (577, 25) existentiell betreffen, von persönlichkeits- und leidenschaftslosen „Schwächlingen“ (578, 3) des Denkens abgegrenzt wurde. Babich 2006a, 103 merkt zu der hier zu kommentierenden Stelle an, sowohl Max Weber als auch Martin Heidegger seien durch das darin ausgedrückte „vocational ideal“ stark beeinflusst.

587, 7 *ausserhalb, gleichültig, sicher*] D 16a, 16: „außerhalb, sicher“.

587, 8 *verehrt eine*] D 16a, 16: „verehrt damit eine“.

587, 9 *wenn es seinerseits*] D 16a, 16: „wenn es auch seinerseits“.

587, 13 *in jener*] D 16a, 16: „in der“.

587, 20 f. *der „sich mittheilt“, wird sich selber los*] D 16a, 16: „der ‚sich mittheilt‘, thut mehr, er wird sich selber los“. Unter bewusstseinstheoretischen Vorzeichen erhält die ‚Mitteilung‘ in FW 354 verstärkte Aufmerksamkeit; vgl. NK 590, 28–591, 1.

587, 21 f. *Hier gebietet eine grosse Nothdurft*] Zur „Nothdurft“ vgl. NK 448, 25–28.

587, 22 f. *es bedarf nämlich auch für den seelischen Unrath der Abzugsgräben und der reinlichen reinigenden Gewässer drin*] Dieser Kanalisationsmetapher entspricht nicht nur die Charakterisierung des – katholischen – „christlichen Priester[s]“ in FW 358, der mit Blick auf „die Ohrenbeichte“ als „ein verschwiegener Brunnen“ für ‚schmutzige‘ „Geheimnisse“ charakterisiert wird (604, 8–12). Vielmehr weist der hier zu kommentierende Passus zugleich voraus auf die Selbstdarstellung des sprechenden Wir in FW 378: „Wir Freigebigen und Reichen des Geistes, die wir gleich offenen Brunnen an der Strasse stehn“ (631, 16–18), in die so mancher „Unrath“ (631, 22) fällt, den „wir“ aber „in unsre Tiefe“

nehmen, um „wieder hell“ zu werden (631, 26f.). Bemerkenswert erscheint dabei, dass das ‚geistig freigebige‘ „Wir“ aus FW 378 in eine merkbare Nähe zu den sich für das Volk opfernden Priestern gerät, die in FW 351 doch so entschieden von den Philosophen abgesetzt werden, mit denen das hier sprechende Ich sympathisiert. Zu kanalisierenden „Unrath“ der „Seele“ hat bereits MA II WS 46 unter dem Titel „Kloaken der Seelen“ thematisiert: „Auch die Seele muss ihre bestimmten Kloaken haben, wohin sie ihren Unrath abfließen lässt: dazu dienen Personen, Verhältnisse, Stände oder das Vaterland oder die Welt oder endlich – für die ganz Hoffährtigen (ich meine unsere lieben modernen ‚Pessimisten‘) – der liebe Gott.“ (KSA 2, 574, 10–15)

587, 27 *ein Priester ist und bleibt ein Menschenopfer ...*] Diese Zusammenstellung von „Priester“ und „Menschenopfer“ irritiert auf den ersten Blick, insofern damit nicht von Priestern geforderte oder dargebrachte Menschenopfer im herkömmlichen Sinn gemeint sind, über die sich N. etwa in Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* (vgl. Spencer 1879, 31) oder in Georg Gustav Roskoffs *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (vgl. Roskoff 1880, 91) informieren konnte. Dagegen erscheint in FW 351 der Priester selbst als ‚Menschenopfer‘, genauer: als ein sich selbst freiwillig Opfernder. Vgl. JGB 55, KSA 5, 74, 2–12, wo dieser Unterschied auf zwei kulturgeschichtliche Stufen der „Leiter der religiösen Grausamkeit“ bezogen wird: „Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte [...]. Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besaß, seine ‚Natur‘; diese Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten ‚Wider-Natürlichen‘.“ Vgl. hierzu NK 5/1, S. 353–356. Dass insbesondere „[d]er christliche Glaube [...] von Anbeginn Opferung“ (KSA 5, 66, 26) gewesen sei, ruft bereits JGB 46 unter Anspielung auf Christi Kreuzestod in Erinnerung; hierzu NK 5/1, S. 320 f. Eine nicht unwesentliche Pointe von FW 351 besteht freilich in der Bemerkung, dass die Priester lediglich „glauben sich Gott“ zu opfern, während sie in Wahrheit dem „Wohl“ des Volkes „Geopferte“ seien (587, 17).

Dezidiert gegen jeden Transzendenzbezug wendet sich das positiv besetzte Selbstopfer in Za I Vorrede 4, KSA 4, 17, 7–9, wo Zarathustra spricht: „Ich liebe Die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, dass die Erde einst des Übermenschen werde.“ Unter Nivellierung sowohl der Differenz zum priesterlichen Sichopfern in FW 351 als auch zwischen Zarathustra und N. zieht Römer 1921, 2, 382 f. eine Parallele zwischen beiden Textpartien und unterstellt N. selbst eine priesterliche Opfergesinnung: „In diesem Sinne fühlt er [N.] sich mit den Priestern verwandt – nicht den herrschenden und rachsüchtigen, wie

er sie gewöhnlich beschreibt, sondern denen, die sich bereit machen und bereit halten zum Opfer.“

587, 32 f. *unter Philosophen gilt auch ein Priester immer noch als „Volk“*] Dass das „Ich“ des Textes selbst aus der ‚überlegenen‘ Perspektive der „Philosophen“ spricht, legt spätestens diese Stelle nahe, und zwar im Rückbezug auf seine frühere, gleichsetzende Formulierung „nicht ‚Volk‘ genug, nicht Landpfarrer genug“ (586, 32–587, 1), die ja ihrerseits schon der Absonderung der „Philosophen“ (586, 31) diene.

588, 2–6 *Die Bescheidenheit war es, welche in Griechenland das Wort „Philosoph“ erfunden hat und den prachtvollen Uebermuth, sich weise zu nennen, den Schauspielern des Geistes überliess, – die Bescheidenheit solcher Ungethüme von Stolz und Selbstherrlichkeit, wie Pythagoras, wie Plato –.*] Anspielung auf den Unterschied zwischen ‚Philosophen‘ (als ‚Freunden der Weisheit‘) und ‚Sophisten‘ (als ‚Wissenden‘) im antiken Griechenland. Die Rückführung der Selbstbezeichnung „Philosoph“ auf Bescheidenheit war schon vor N. ein philosophiegeschichtlicher Topos, der an der vorliegenden Stelle aufgerufen, aber schließlich durch den Hinweis darauf unterlaufen wird, dass jene ‚Bescheidenen‘ in Wahrheit „Ungethüme von Stolz und Selbstherrlichkeit“ gewesen seien.

Bereits in Friedrich August Carus’ *Ideen zur Geschichte der Philosophie* wird die Bezeichnung „Philosoph“ auf Pythagoras und – zwar nicht auf Platon, aber dessen Lehrer bzw. Kunstfigur – Sokrates zurückgeführt und mit „Bescheidenheit“ in Verbindung gebracht: „Die Bezeichnung σοφιστής hatte vielfaches Schicksal. In den ältesten Zeiten, mithin ursprünglich, waren σοφιστής und σοφός gleichbedeutend. Dem Isokrates zufolge nannte sich Solon zuerst Sophist. Neben dem σοφός, dem Erfahrungsklugen entstand mit der Prosa zugleich σοφιστής, ein klug gewordner, als ein gewöhnliches Prädicat einsichtsvoller Männer, wie Herodotos die sogenannten sieben Weisen nannte. Dafür wählte hernach Pythagoras den Ausdruck φιλόσοφος, und Sokrates brauchte diesen auch statt des nur den Göttern zukommenden Namens Σοφός, den seine Bescheidenheit ablehnte.“ (Carus 1809, 493) Dass sich „die Philosophen“ ihren Namen „aus Bescheidenheit beigelegt zu haben scheinen“, während als „Sophist nur ein Scheinweiser“ bezeichnet wurde, heißt es zu N.s Zeit beispielsweise noch bei Byk 1876–1877, 2, 222. N.s Text will freilich gerade die ‚falsche Bescheidenheit‘ der griechischen Philosophen entlarven. Zu deren faktischer Unbescheidenheit siehe auch die entsprechende Überlegung in FW 359, wo „jener Philosophen-Anspruch auf Weisheit“, wie er einst „in Griechenland“ erhoben worden sei, als „der tollste und unbescheidenste aller Ansprüche“ erscheint (606, 27–30).

Bemerkenswert ist mit Blick auf die antiken Beispiel-Philosophen Pythagoras und Platon nicht nur, worauf schon Stegmaier 2012b, 238 f. hinweist, dass gerade diese beiden in Abschnitt FW 149 aus dem Dritten Buch noch als priesterliche Naturen geführt werden, wenn es dort heißt: „Pythagoras und Plato [...] waren darauf aus, neue Religionen zu gründen; und [...] hatten so ächte Religionsstifter-Seelen und -Talente“ (493, 12–15). Neben dieser Behauptung, die quer zu der in FW 351 stargemachten Differenz zwischen Priestern und Philosophen steht, ist außerdem noch folgende zeitnähere Aussage im Schreiben an Franz Overbeck vom 9. Januar 1887 heranzuziehen, in dem sogar der zu Beginn von FW 351 ausdrücklich genannte „Landpfarrer“ auftaucht: „der Philosoph auf den ‚Landpfarrer‘ reduziert. – Und an alledem ist P l a t o schuld!“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 790, S. 9, Z. 20 f.) Ein deutlich positiveres Platon-Bild wiederum zeichnet im Fünften Buch die Schlusspartie von FW 372, wo der „philosophische Idealismus [...] Plato’s“ als durchaus gesunde Vorsichtsmaßnahme eines „klugen Sokratikers“ gewürdigt wird (624, 21–25).

352.

Inwiefern Moral kaum entbehrlich ist.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „350“ nummeriert (D 16a, 17). Der Abschnitt hat vergleichsweise wenig Beachtung erfahren; vgl. die nur flüchtigen Lektüren von Lampert 1993, 342 (in der Reihe FW 350–353), Smith 1996, 164, Woodruff 2004, 252, Stegmaier 2012b, 180 f. (in Verkettung mit FW 345 und FW 359) und Karzai 2019, 134 f. So verwundert es kaum, dass bisher noch nicht gesehen worden ist, dass FW 352 eine Gegenthese zu JGB 229 formuliert. Düsing 2006, 330 verkennt dies, wenn sie beide Texte auf den gemeinsamen Nenner der These bringen will, N. erkläre darin, „das im Prozeß der Zivilisation bezähmte wilde grausame Tier im Menschen sei gar nicht überwunden und abgetan, sondern [...] es hat nur hinterlistig sich selbst vergöttlicht und scheinheilig verummmt (FW 352; JGB 229).“ Auf JGB 229 mag diese Paraphrase zwar zutreffen, wenn es dort heißt: „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz; jenes ‚wilde Thier‘ [im Menschen] ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht.“ (KSA 5, 166, 4–8) Indes erklärt das sprechende Ich im wenig später entstandenen Abschnitt FW 352 geradezu entgegengesetzt und noch eine Spur origineller: „Nicht, dass ich vermeinte, hierbei [bei der ‚moralischen Verkleidung‘] sollte etwa die menschliche Bosheit und Niederträchtigkeit, kurz das schlimme wilde Thier in uns verummmt werden; mein Gedanke ist umgekehrt, dass wir gerade als zahme Thiere ein schändlicher Anblick sind und die Moral-Verkleidung brauchen“ (588, 20–25).

Zwar beschreibt FW 352 die moralische Verkleidung schließlich ebenfalls als ‚Vergöttlichung‘ – als Aufputz „in’s ‚Göttliche‘“ (589, 4) –, aber eben nicht des wilden, sondern des zahmen Tiers namens Mensch. Des Näheren ist es freilich nur der moderne Europäer, der hier, wie in so vielen Abschnitten des Fünften Buchs, in Rede steht. Dabei gliedert sich der Text in zwei Teile: Nachdem im ersten Schritt die Notwendigkeit der literalen „Kleidung“ (588, 15) nicht etwa auf die klimatischen und/oder kulturellen Verhältnisse Europas, sondern auf die „im Allgemeinen“ (588, 9) bestehende Unansehnlichkeit der nackten europäischen Leiber zurückgeführt wird, deutet der zweite, umfangreichere und gewichtigere Teil die „Moral“ im Sinne des obigen Zitats – wodurch auch der Titel erhellt – metaphorisch als Verhüllung des nicht minder unansehnlichen ‚Inneren‘ des europäischen Menschen. Das dergestalt substrierte ästhetische Defizit der modernen Europäer scheint dabei gleichermaßen auf körperlicher wie auf geistig-seelischer Ebene dem Zivilisationsprozess (Stichwort ‚Zähmung‘) angelastet zu werden, der so als Deformationsprozess beschreibbar wird.

Wie schon die zitierte Gegenüberstellung des Menschen als wildes und zahmes, böses und gutes Tier zeigt, lässt sich FW 352 auf die konkurrierenden anthropologischen Modelle Hobbes’ und Rousseaus beziehen (siehe hierzu auch NK 591, 24–33). Insbesondere erinnert der Gedankengang des Abschnitts aber an mehreren Stellen an physio-ästhetische Ausführungen aus Rousseaus zivilisationskritischem *Discours sur l’inégalité* (1755), in dem ebenfalls die körperlichen Nachteile des europäischen *homme civil* bzw. des gezähmten Tiers gegenüber ‚wilden‘ Menschen und Tieren nachdrücklich herausgestrichen werden (vgl. NK 588, 9–16 u. NK 588, 23–31; siehe auch Kaufmann 2020a, 99–101). Indes weicht N.s Text insofern von Rousseaus Argumentation ab, als dieser dem *homme sauvage* im Naturzustand die ursprünglichen Eigenschaften der Güte („bonté“) und des Mitleids („pitié“) zuschreibt (Rousseau 1755, 115), um das Böse, die Selbstsucht erst mit der Zivilisation beginnen zu lassen. Demgegenüber stellt FW 352 ja gerade einen Zusammenhang zwischen zivilisatorischer Zähmtheit und „Tugend“ (588, 19) her, wobei diese als Deckmantel der mit jener verbundenen ‚inneren‘ Degeneration des Europäers gelten soll.

Allerdings gibt es einen Bruch in der Begründungslogik, die dadurch recht zirkulär wirkt: Stellt es sich zunächst so dar, als ob „der ‚inwendige [europäische] Mensch‘“ aufgrund seiner Zähmtheit hässlich sei – „ein schändlicher Anblick“ (588, 24 f.), der des Aufputzes bedarf –, so erscheint kurz darauf umgekehrt seine Zähmtheit selbst als „eine moralische Verkleidung“ (588, 32), die seine innere Hässlichkeit verhüllen soll. Erneut aufgegriffen wird dieser Gedanke in FW 377 (vgl. 629, 27–630, 3). Vgl. auch die ‚soziologische‘ Verkleidungsmetaphorik in FW 365, 613, 15–21. Eine strukturell ähnliche Titelbildung mittels des Interrogativadverbs „Inwiefern“ weisen FW 344 und FW 356 auf.

588, 9–16 *Der nackte Mensch ist im Allgemeinen ein schändlicher Anblick – ich rede von uns Europäern [...] – es scheint, wir Europäer können jener Maskerade durchaus nicht entbehren, die Kleidung heisst.*] Diese Exposition erinnert an Rousseaus berühmte gedankenexperimentelle Gegenüberstellung des entkleideten europäischen *homme civil* und des *homme sauvage*, wie man ihn unter außereuropäischen ‚Naturvölkern‘ finde: Wenn „man sie nacket [...] gegen einander“ stelle, werde man „bald erkennen, wie groß der Vorzug sey“, der dem „Wilden“ im Vergleich zum „gesitteten Menschen“ zukomme (Rousseau 1756, 51), was Rousseau durch die allgemeine Degeneration begründet, die der Zivilisationsprozess mit sich bringe. Durch die explizite Beschränkung der Aussage über die Schändlichkeit des Anblicks, die „der nackte Mensch [...] im Allgemeinen“ bietet, auf die „Europäer“ werden auch bei N. implizit die außereuropäischen ‚Wilden‘ ausgenommen. Lanfranconi 2000, 73, Anm. 34 macht dementprechend auf eine motivische Parallele zwischen FW 352 und dem früheren Text MA II VM 223 aufmerksam, wo über die „sogenannten wilden und halbwilden Völkerschaften“ zu lesen ist, sie lebten in solchen Regionen, „wo der Mensch das Kleid Europa’s ausgezogen oder noch nicht angezogen hat“ (KSA 2, 477, 17–19). Vgl. auch die in JGB 223, KSA 5, 157, 2–4 getroffene Feststellung: „Der europäische Mischmensch – ein leidlich hässlicher Plebejer, Alles in Allem – braucht schlechterdings ein Kostüm“; allerdings fungiert hier „die Historie“ als „Vorrathskammer der Kostüme“. Hierzu NK 5/1, S. 620–622.

588, 10 f. *Europäerinnen!)* *Angenommen*] In D 16a, 17 korrigiert aus: „Europäerinnen –) – Gesetz“). Die geschlechtsspezifisierende Klammerbemerkung über die „Europäerinnen“, von deren nackter Unansehnlichkeit noch „nicht einmal“ (588, 10) die Rede sei, lässt vermuten, dass der Sprecher den Anblick ihrer nackten Körper noch „schändlicher“ (588, 9) findet als den der entkleideten europäischen Männer.

588, 23–31 *dass wir gerade als zahme Thiere ein schändlicher Anblick sind und die Moral-Verkleidung brauchen [...]. Der Europäer verkleidet sich in die Moral, weil er ein krankes, kränkliches, krüppelhaftes Thier geworden ist, das gute Gründe hat, „zahn“ zu sein, weil er beinahe eine Missgeburt, etwas Halbes, Schwaches, Linkisches ist*] Abgesehen von der Metapher der „Moral-Verkleidung“ zeigen sich merkbliche Übereinstimmungen mit den Betrachtungen zur Überlegenheit ‚wilder‘ Menschen bzw. Tiere über ihre zivilisierten bzw. gezähmten und dadurch degenerierten Artgenossen bei Rousseau 1756, 56 f.: „Man hüte sich also, den wilden Menschen mit denjenigen [europäischen Menschen] zu verwechseln, die wir vor Augen haben. Die Natur gehet mit allen Thieren, die ihrer Vorsorge überlassen sind, mit solcher vorzüglichen Liebe um, daraus zu sehen ist, wie eifrig sie auf ihre Rechte halte. Das Pferd, die

Katze, der Ochse, und der Esel selbst, haben in den Wäldern eine ansehnlichere Gestalt, eine festere Leibesbeschaffenheit, mehr Härte, mehr Kraft, und mehr Muth, als in unsern Häusern. Wenn sie zahm werden, so verlieren sie die Hälfte /57/ von ihren Vorzügen, und es scheint, als wenn alle unsere Sorge, diese Thiere wohl zu halten, und zu ernähren, sie nur desto mehr entkräftete. Es gehet dem Menschen nicht besser; So wie er gesellig und slavisch wird, so wird er schwach, feige, und kriechend, und seine weichliche und verzärtelte Lebensart entnervet endlich völlig seinen Muth und seine Stärke.“

Führt nach Rousseau also (ungeachtet seiner abweichenden moralischen Bewertung der Europäer) ganz ähnlich wie laut FW 352 zivilisatorische Zähmung nicht zuletzt zu physioästhetischen Defiziten, so argumentiert dagegen unter der Überschrift „Sitte und Schönheit“ M 25 noch ausdrücklich für einen direkten Kausalzusammenhang zwischen sittlicher Zähmung und körperlicher Verschönerung im Tier- und Menschenreich: „Zu Gunsten der Sitte sei nicht verschwiegen, dass bei Jedem, der sich ihr völlig und von ganzem Herzen und von Anbeginn an unterwirft, die Angriffs- und Vertheidigungsorgane – die körperlichen und geistigen – verkümmern: das heisst, er wird zunehmend schöner! Denn die Übung jener Organe und der ihnen entsprechenden Gesinnung ist es, welche hässlich erhält und hässlicher macht. Der alte Pavian ist darum hässlicher, als der junge, und der weibliche junge Pavian ist dem Menschen am ähnlichsten: also am schönsten.“ (KSA 3, 36, 2–10; vgl. NK 3/1, S. 116)

Speziell zur vestimentären Metapher der „Moral-Verkleidung“ in FW 352 vgl. Frommann-Breckner 2017, 305 f., der sie auf das hier gar nicht vorkommende Begriffspaar „Sklavenmensch“/„Herrenmensch“ beziehen und vor diesem Hintergrund „die moralische Maske auch als eine Maskerade des Bösen“ interpretieren will (ebd., 306). Dass sich ein „Sklavenmensch“ unter dem Deckmantel der Moral möglicherweise „auch Egoismus und Rücksichtslosigkeit zu eigen macht, um nicht länger benachteiligt zu werden“ (ebd.), phantasiert Frommann-Breckner jedoch ziemlich willkürlich in N.s Text hinein.

588, 25 *inwendige*] D 16a, 17: „innwendige“.

589, 1 *das Heerdenthier*] Der Gattungsname „Heerdenthier“ setzt die abschätzige Bestimmung der europäischen Menschen fort, die zunächst „als zahme Thiere“ (588, 24) und dann als „kränkliche[], krüppelhafte[] Thier[e]“ (588, 29) tituliert wurden, wobei es sich im Horizont des Textes um drei synonyme bzw. einander erläuternde Bezeichnungen handelt. Als – in umwerterischer Absicht positiv besetzte – Antonyme dazu fungieren dagegen „das schlimme wilde Thier“ (588, 22) und „die Furchtbarkeit des Raubthiers“ (588, 31 f.), die mit „Bosheit und Niederträchtigkeit“ (588, 21 f.), zugleich aber auch mit Stärke, Gesundheit und

Schönheit assoziiert sind. Mehrfach wird der (neuzeitliche europäische) Mensch bereits in der Erstausgabe von FW als Herdentier mit entsprechenden Herdeninstinkten charakterisiert, so gleich in FW 1 (vgl. NK 369, 10 f.) und besonders zentral in FW 116 und FW 117. Im Fünften Buch greift vor allem der übernächste Abschnitt FW 354 die anthropologische Metapher der „Heerden-Natur“ (592, 23 f.) erneut auf, diesmal in ‚bewusstseinstheoretischer‘ Wendung.

589, 2–4 *Moral putzt den Europäer auf – gestehen wir es ein! – in's Vornehmere, Bedeutendere, Ansehnlichere, in's „Göttliche“* –] Das Fehlen eines abschließenden Satzzeichens vor dem bei vielen Abschnitten im Fünften Buch vorhandenen finalen Gedankenstrich ist untypisch, stimmt aber mit dem Erstdruck überein (vgl. Nietzsche 1887, 277). Dass die Moral dem ‚Putz‘ diene, also letztlich eine ästhetische Funktion erfülle, ist ein Gedanke, der bei N. schon früher begegnet. So notiert er bereits in NL 1880, 4[121], KSA 9, 131, 9–11: „Die Moral wollte den menschlichen Handlungen eine Bedeutung geben, einen Putz, einen fremden Reiz, ebenso alle Beziehungen zur Gottheit“. Vgl. dann erneut in NL 1884, 27[42], KSA 11, 286, 7 f.: „Moralität als Putz und Schmuck, als Verkleidung der schämenwerthen Natur.“

353.

Vom Ursprung der Religionen.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „351“ nummeriert (D 16a, 18). Den Schlussgedanken des vorangehenden Abschnitts, dem zufolge die Moral dem ‚Aufputz‘ des Menschen dient, überträgt FW 353 gleichsam variiierend auf die Religion. Deren Begründer, die „Religionsstifter“ (589, 7), so die zunächst an „Jesus (oder Paulus)“ (589, 20 f.), dann auch an „Buddha“ (589, 28) exemplifizierte These, werten die von ihnen jeweils schon vorgefundene gewöhnliche Lebensweise der Menschen eines bestimmten Kulturkreises auf, indem sie durch neue, originelle Interpretationen „den höchsten Sinn“ in diese Alltäglichkeit hineinlegen: Jesus in das „tugendhafte[] gedrückte[] Leben“ der „kleinen Leute in der römischen Provinz“ (589, 21–23), denen er ‚Weltüberwindung‘ in Aussicht stellte, Buddha hingegen in die „Trägheit“ und schon dadurch bedingte Bedürfnislosigkeit „seines Volks“ (589, 30), die er zum Ideal erhob. Unterschiedliche Deutungsansätze zu FW 353 liefern Lampert 1993, 343 (als Abschluss der mit FW 350 begonnenen „sections“ zu Philosophie und Religion), Strobel 1998, 156 (als Beginn einer „Aphorismengruppe“ zur „Kritik des Bewußtseins und des Geistes“), Witzler 2001, 111 f. (zu Paulus), Iwawaki-Riebel 2004, 136 (zum Buddhismus) u. Figl 2007a, 314 f. (zu einer „fälschenden Interpretation“ der Religionsstifter); ausführlicher beschäf-

tigt sich Stegmaier 2012b, 239–245 mit dem Text, den er mit FW 350, FW 351 und FW 358 verkettet und auf den Begriff einer vom Religionsstifter zu gebenden „Orientierung“ (Stegmaier 2012b, 243) bringen will.

Von Religionsstiftern war bereits in drei Abschnitten der Erstausgabe von FW die Rede: Während im Dritten Buch „die Formel des Gebets“ als Instrument „aller Religionsstifter“ (FW 128, 484, 3 f.) sowie „Pythagoras und Plato“ als verhinderte „Religionsstifter-Seelen und -Talente“ (FW 149, 493, 12–15) betrachtet wurden, sprach im Vierten Buch FW 319 „allen Religionsstiftern und Ihresgleichen“ die „Redlichkeit“ gegenüber den eigenen „Erlebnissen“ ab (550, 31–551, 1).

589, 8 f. *disciplina voluntatis* Auf Deutsch: „Erziehung des Willens“ oder „Zucht des Willens“. Obwohl die Formel erst durch N. populär geworden zu sein scheint, kommt sie vereinzelt schon früher in der moraltheologischen Literatur vor, so in Karl Werners *Enchiridion theologiae moralis*, wo es mit Blick auf Markus 13, 37 u. Matthäus 26, 41 heißt: „Necessaria est continua custodia et disciplina voluntatis“ (Werner 1863, 76). N. bedient sich der lateinischen Formel laut eKGWB nur noch an zwei weiteren Stellen, in denen sie aber nicht distanziert als „Erfindung der Religionsstifter“ (589, 7) erscheint, sondern identifikatorisch als Eigenschaft des Sprechenden „Wir“ – so in KGW IX 4, W I 3, 126, 35–44 (NL 1885, 35[9], KSA 11, 512, 21–27): „Wir haben eine *disciplina voluntatis* vor unseren Mitmenschen voraus. Alle Kraft verwendet auf Entwicklung des Willens-kraft, die eine Kunst / welche uns erlaubt, Masken zu tragen. Masken-kunst, des Verstehens jenseits der Affekte (auch ‚über=europäisch‘ denken, zeitweilig) / Vorbereitung dazu, die Herren der Erde zu werden; die Gesetzgeber / der Zukunft.“ Oder die ‚Zucht des Willens‘ erscheint als Wirkungsabsicht des eigenen Werks – so in MA II Vorrede 2, KSA 2, 371, 22–28: „Möge man sich nunmehr, nach sechs Jahren der Genesung, die gleichen Schriften [VM u. WS] vereinigt gefallen lassen, als zweiten Band von Menschliches, Allzumenschliches: vielleicht lehren sie, zusammen betrachtet, ihre Lehre stärker und deutlicher, – eine Gesundheitslehre, welche den geistigeren Naturen des eben heraufkommenden Geschlechts zur *disciplina voluntatis* empfohlen sein mag.“

589, 17 f. *Religionsstifters* D 16a, 18: „Religionsstifter“.

589, 20 f. *Jesus (oder Paulus)* Die Klammeralternative „oder Paulus“ hat N. nachträglich in D 16a, 18 eingefügt. Wenn Havemann 2002, 147 diese Referenz auf Paulus im Kontext der „frühen Jesusdeutungen Nietzsches“ in seiner ‚mittleren‘ Schaffensphase verorten und als Beleg dafür heranziehen zu können vermeint, dass „Nietzsche in dieser Zeit beide [Jesus und Paulus] als ‚Stif-

ter des Christentums‘ bezeichnen“ kann (vgl. auch ebd., Anm. 114: „Grundsätzlich ist er [Jesus] in dieser Funktion noch nicht von Paulus unterschieden“), dann ist das wohl nur so zu erklären, dass Havemann die spätere Entstehung von FW V gegenüber FW I–IV nicht bewusst war. Zu Paulus in der Erstausgabe siehe NK FW 139. Zur strikten Trennung von Paulus als Religionsstifter und Jesus als Erlösertypus in N.s letzten Texten vgl. NK KSA 6, 259, 24–26.

589, 22 f. , *ein bescheidenes tugendhaftes gedrücktes Leben*] Nachträglich in D 16a, 18 eingefügt.

589, 24 *jede andre Art Leben zu verachten,*] Nachträglich in D 16a, 18 eingefügt.

589, 25 *den stillen Herrnhuter-Fanatismus*] Das tendenziell mit dem „Fanatismus“ konfligierende Adjektiv „stillen“ wurde nachträglich in D 16a, 18 eingefügt. Es spielt auf die „Stillen im Lande“ an, wie im Rückgriff auf Psalm 35, 20 unterschiedliche Frömmigkeitsströmungen des 18. und 19. Jahrhunderts bezeichnet wurden (vgl. Peters 2004, 1738). Die „Herrnhuter“ (so die schon zu N.s Zeit korrekte Schreibweise), auch Evangelische „Brüderunität“ oder „**Brüdergemeinde**“ genannt, sind eine „von den Nachkommen der böhmischen und mährischen Brüder [im Jahr 1722] gestiftete Religionsgesellschaft, deren Hauptsitz und Mittelpunkt [die sächsische Stadt] Herrnhut ist“ (Meyer 1874–1884, 3, 837), die sich aber schon bald intensiv und erfolgreich der Missionierung außerhalb Europas widmete. Es handelt sich also um einen Anachronismus, den Urchristen „in der römischen Provinz“ (589, 21 f.) einen „Herrnhuter-Fanatismus“ zuzuschreiben. Vom „Fanatismus“ der Herrnhuter ist im 19. Jahrhundert in verschiedenen kritischen Texten zu lesen. So heißt es etwa in Martin Cunows (selbst ein entlaufener Herrnhuter) einschlägiger Broschüre *Die Herrnhuter in ihrem Leben und Wirken*: „Sollte man es für möglich halten, daß mitten im Schooße des Protestan-/34/tismus ein solcher geistlicher Fanatismus und solch’ ein gänzlicher Mangel an thätigem Christenthum stattfinden könne? Daß dies aber gerade bei Leuten vorkommt, welche sich selbst für eine auserwählte Gemeine Jesu halten, ist wieder gewissermaßen in Ordnung, denn schwärmerische Einbildung und geistliche Selbsttäuschung kennen keine Grenzen.“ (Cunow 1839, 33 f.) Bei N. kommen die „Herrnhuter“ laut eKGWB nur in dieser Schreibweise und außer FW 353 lediglich in zwei Nachlass-Notaten vor: in NL 1883, 17[52], KSA 10, 554, 24 („gegen die Gemeinden à la Herrnhuter – Christen“) und KGW IX 2, N VII 2, 115, 18–26 (NL 1885/86, 1[123], KSA 12, 39, 18–23), wo sich anlässlich der „„Seligkeit“ [...] bei herren-/huter-schen Pietisten“ die aggressive, fast möchte man sagen: ‚fanatische‘ Empfehlung findet: „Man müßte, als / großer Erzieher, eine Rasse ‘solcher’,seligen

Menschen‘ uner-/bittlich in das Unglück hineinpeitschen“. Den Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), erwähnt N. außerdem in zwei Nachlass-Notaten: NL 1883, 15[8], KSA 10, 481, 13 u. NL 1883, 15[60], KSA 10, 494, 17.

589, 25 *unterirdische*] Nachträglich in D 16a, 18 eingefügt.

589, 26 f. *endlich bereit ist, „die Welt zu überwinden“]* In D 16a, 18 korrigiert aus: „endlich bereit ist, mit seinem Glauben ‚die Welt zu überwinden““. Zur letzteren, zitathaften Wendung vgl. Johannes 16, 33, wo Jesus spricht: „Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst: aber seydt getrost, Ich habe die Welt überwunden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 133) N.s Text macht aus dieser transzendenten Weltüberwindung die durchaus weltliche Macht-Aussicht, „Rom und die höheren Stände im ganzen Reiche“ (589, 27 f.) zu überwinden, die Jesus/Paulus seinen Anhängern eröffnet habe. Vom „Willen zur Macht“ derjenigen, „die man Religionsstifter nennt“, handelt EH Vorwort 4, KSA 6, 259, 25 f. Zur These, dass die Weltüberwindung den schauspielerischen Griechen gelungen sei, vgl. FW 356 (NK 596, 11 f.).

589, 28–590, 4 *Buddha insgleichen fand jene Art Menschen vor, und zwar zerstreut unter alle Stände und gesellschaftliche Stufen seines Volks, welche aus Trägheit gut und gütig (vor Allem inoffensiv) sind, die, ebenfalls aus Trägheit, abstinert, beinahe bedürfnisslos leben: er verstand, wie eine solche Art Menschen mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müsse, der die Wiederkehr der irdischen Mühsal (das heisst der Arbeit, des Handelns überhaupt) zu verhüten verspricht]* Dass das indische Klima eine nahezu bedürfnislose Lebensweise begünstige, konnte N. bei Oldenberg 1881, 363 f. lesen: „Die einfachen Bedürfnisse, welche in dem Klima Indiens / 364/ dem Leben des Mönchs und dem Gemeinschaftsleben des Mönchsordens zukommen, sind leicht befriedigt.“ Zu N.s weiteren einschlägigen Lektüren über den Buddhismus vgl. ÜK 2; siehe außerdem NK FW 108 u. NK FW 142. Wird im letzteren Text die Lehre Buddhas gegen das Christentum ausgespielt, zieht FW 346 hinsichtlich des Pessimismus Parallelen zwischen Christentum und Buddhismus (vgl. NK 580, 25–34).

Wie das Konjunktionaladverb „insgleichen“ an der vorliegenden Stelle signalisiert, geht es auch in FW 353 um eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Religionen bzw. zwischen ihren Begründern, die hier jedoch weniger inhaltlich als vielmehr formal bestimmt wird: als die ‚aufwertende Interpretation‘ der jeweiligen Lebensweise eines „Volks“. Im Falle Buddhas sei dies die spirituelle Verbrämung der angeblich in Indien weit verbreiteten „Trägheit“ gewesen. Tatsächlich war diese ‚Nationaleigenschaft‘ ein ethnographischer Topos, der be-

reits im 18. und früheren 19. Jahrhundert vielfach kolportiert wurde. In der deutschsprachigen Ausgabe von James Mills – John Stuart Mills Vater – *Geschichte des britischen Indien* heißt es etwa über den indischen „Hang zu einer schlaffen Trägheit“ (Mill 1839, 1, 347): „Die Liebe zur Ruhe hat in Indien eine mächtigere Herrschaft, als vielleicht in irgend einem andern Theile des Globus. ‚Es ist glücklicher, zu sitzen, als zu gehen; es ist glücklicher, zu schlafen, als zu wachen, aber das Glücklichsste von Allen ist der Tod.‘ Dies ist ihr sehr bezeichnender Lieblingsspruch. Eine phlegmatische Indolenz beherrscht die ganze Nation.“ (Ebd., 346) Der in N.s Text als religiöse Konsequenz dieser indischen „Trägheit“ konzeptualisierte buddhistische Glaube an eine mögliche ‚Verhütung‘ der „Wiederkehr der irdischen Mühsal“ – die Bejahung des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens (vgl. FW 341) wäre demnach nichts für Inder – dürfte stark von Schopenhauer geprägt sein, der die Vorstellung der „Erlösung“ aus einem Kreislauf von „Wiedergeburten“ im zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* als Ziel der „Buddhaisten“ beschreibt: die Erreichung des „Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 698).

Die witzige Herleitung dieser religiösen Zielvorstellung aus der vermeintlichen „Trägheit“ der Inder hakt allerdings, wenn man sich andere Quellen N.s zum Buddhismus anschaut wie etwa Koeppens *Religion des Buddha*, wo ein deutschsprachiger „Auszug“ aus dem *Dhammapada* als der „wahrscheinlich [...] älteste[n] buddhistische[n] Religionsurkunde“ (Koeppen 1857–1859, 1, 451) zitiert wird, welche die „Trägheit“ ausdrücklich verurteilt und stattdessen „Wachsamkeit“ und „Kraft“ anempfiehlt: „Wachsamkeit ist der Weg der Unsterblichkeit, Trägheit der Weg des Todes. Die Wachamen sterben nicht, die Trägen sind schon wie Todte. Der Trägheit jagen die Thoren nach, die Wachsamkeit hütet der Weise wie seinen besten Schatz. Einen Tag der Kraft und Anstrengung leben, ist besser, als hundert Jahre der Ohnmacht und Schlaffheit.“ (Ebd., 452) Das hinderte aber auch spätere Autoren nicht an Behauptungen, die der Argumentation in N.s Text ähneln. So schreibt zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa der Basler Religionswissenschaftler Alfred Bertholet in seiner Broschüre *Buddhismus und Christentum*: „Der Buddhismus kommt menschlicher Trägheit [...] entgegen“ (Bertholet 1909, 65, Anm. 100).

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass die in FW 353 vertretene These von der in Indien quer durch alle Gesellschaftsschichten anzutreffenden trägheitsbedingten ‚Abstinenz‘ in einem gewissen Spannungsverhältnis zu den im Dritten Buch in FW 145 enthaltenen Ausführungen über die vermeintlich von den „indischen Lehrer[n]“ (491, 25 f.) forcierte „Anwendung von Opium und narkotischen Dingen“ (491, 20 f.) steht, deren sich die Inder demnach gerade nicht enthalten. Oder man hätte zumindest die Drogenabstinenz auszu-

nehmen; im vorliegenden Passus ist ja auch nur die Rede von einer „beinahe“ enthaltsamen Lebensweise.

589, 31–590, 2 *die, ebenfalls aus Trägheit, abstinent, beinahe bedürfnisslos leben: er verstand, wie eine solche Art Menschen mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müsse*] Im Druckmanuskript noch mit geringfügigen Abweichungen gegenüber der Druckfassung („muß“ statt „müsse“, kein Komma vor „abstinent“) verändert aus: „ebenfalls aus Trägheit abstinent, beinahe bedürfnislos leben und mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müssen“ (D 16a, 18).

590, 1 *vis inertiae*] Auf Deutsch: „Kraft der Trägheit“, „Trägheitskraft“. Zu dem in der neuzeitlichen Naturphilosophie, namentlich durch Newton in der Mechanik etablierten Grundbegriff der „vis inertiae“, der zu N.s Zeit längst zum Konversationslexikon-Wissen gehörte, vgl. Pierer 1857–1865, 18, 615: „1) die Kraft, wodurch ein Körper einem andern widersteht, welcher denselben Raum einnehmen will, in welchem er sich befindet; 2) das Beharrungsvermögen“. Über „die Newtonsche Vorstellung von einer Trägheitskraft (vis inertiae)“ (Dühring 1873a, 201) hätte sich N. beispielsweise in Eugen Dührings *Kritischer Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik*, die er im Jahr 1875 erworben hatte, genauer informieren können. Dühring erläutert sie als „die Reaction, welche entsteht, wenn der bisherige beharrende und sich selbst gleiche Zustand der Ruhe oder Bewegung [eines Körpers] durch eine fremde Action unterbrochen wird“ (ebd., 202; Seite in N.s Exemplar allerdings nicht mehr aufgeschnitten). Vor diesem Hintergrund könnte man von einem ‚falschen‘ Metapherngebrauch in N.s Text sprechen, da es in diesem ja keine solche unterbrechende Fremddaction gibt. Indes geht es in FW 353 gar nicht eigentlich um die „vis inertiae“ als mechanische Wirkungsgröße, sondern lediglich um eine ironisch-metaphorische Übertragung derselben auf die angebliche indische Nationaleigenschaft der „Trägheit“, von der Buddha ‚genial‘ erkannt habe, dass sie – gleich einer Kugel auf schiefer Ebene – unweigerlich in eine Religion der Lebensverneinung „hineinrollen müsse“ (590, 2).

Zum ersten Mal gebraucht N. den Terminus „vis inertiae“ – vielleicht infolge einer Lektüre von Bahnsen 1880–1882 – in seinem Brief an Köselitz vom 20. März 1882 (KSB 6/KGB III 1, Nr. 213, S. 183, Z. 43 f.), später dann erneut in NL 1887, 8[1], KSA 12, 326, 16 sowie in GM I 1, KSA 5, 257, 16 u. GM II 1, KSA 5, 291, 12 (vgl. hierzu NK 5/2, S. 90 f., wo neben Bahnsen 1880–1882 auch noch zwei weitere mögliche Quellen N.s für diesen Begriff angegeben werden: Schopenhauer 1873–1874, 3, 340 u. Baumann 1879, 4).

590, 6 *eine bestimmte*] In D 16a, 18 korrigiert aus: „eine ganz bestimmte“.

590, 7–9 haben. *Er ist es, der sie zusammenbringt; die Gründung einer Religion wird insofern immer zu einem langen Erkennungs-Feste.* –] In D 16a, 18 korrigiert aus: „haben; die Gründung einer Religion ist ein langes Erkennungs-Fest. –“

354.

Vom „*Genius der Gattung*“.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „352“ nummeriert (D 16a, 19). Die in zitierende Anführungszeichen gesetzte Formel „Genius der Gattung“ stammt von Schopenhauer, der sie in Kapitel 44 des zweiten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung* („Metaphysik der Geschlechtsliebe“; vgl. NK 369, 3–10) mehrfach verwendet. Den überindividuellen „Genius der Gattung“ sieht Schopenhauer im Geschlechtstrieb der einzelnen Individuen am Werk, um den Fortbestand der Gattung zu garantieren; „in Allen, die zeugungsfähig sind“, so Schopenhauer, „meditirt [...] der Genius der Gattung das kommende Geschlecht“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 629). Er steht letztlich im Dienst des – unheilvollen – „Willens zum Leben“ (ebd., 642). Unter diesem Gesichtspunkt sieht Schopenhauer die Liebesleidenschaft als einen bloßen „Wahn“ an, der freilich alle geschlechtsreifen Menschen betrifft, um „das kommende Geschlecht“ zu zeugen (ebd., 639).

Der „Genius der Gattung“ kommt bereits beim frühen N. mehrfach vor, so in NL 1869/70, 3[21], KSA 7, 66, 23 f.; NL 1869/70, 3[37], KSA 7, 26 f.; DW 4, KSA 1, 575, 15 f.; GT 2, KSA 1, 33, 30 f. (vgl. NK 1/1, S. 133 f.); NL 1873, 28[6], KSA 7, 618, 11; NL 1874, 35[11], KSA 7, 811, 9. Während in diesen Texten teils in sehr freier Anlehnung an Schopenhauer affirmativ vom „Genius der Gattung“ gesprochen wird, der für das dionysische „Einssein“ (so in der genannten GT-Stelle), für die Aufhebung des *principium individuationis* steht – bei Schopenhauer sorgt er allerdings gerade für dessen Aufrechterhaltung –, werden beim ‚mittleren‘ N. kritische Töne in Bezug auf das schopenhauerische Konzept eines für sexuelle Paarungserfolge verantwortlichen ‚Gattungsgenius‘ laut. „Die Liebe ist von Schopenhauer gar nicht erklärt. [...] Mit dem ‚Genius der Gattung‘ ist gar nichts gewonnen“, heißt es in NL 1876, 19[111], KSA 8, 357, 12 u. 16; ähnlich kritisch äußert sich NL 1876/77, 23[46], KSA 8, 421, 10–13. Im Spätwerk wird jener Genius außer an der vorliegenden Stelle nur noch in JGB 268 erwähnt, und auch hier kommt er nicht sonderlich gut weg, wenn in einer Klammerbemerkung befunden wird: „Die Furcht vor dem ‚ewigen Missverständniss‘: das ist jener wohlwollende Genius, der Personen verschiedenen Geschlechts so oft von übereilten Verbindungen abhält, zu denen Sinne und Herz rathen – und nicht irgend ein Schopenhauerischer ‚Genius der Gattung‘ –!“ (KSA 5, 222, 2–7, siehe NK 5/1, S. 770 f.)

Dagegen wird die von Schopenhauer entlehnte Titel-Formel von FW 354, die im Text selbst (nur) noch an einer weiteren Stelle Erwähnung findet (vgl. 592, 31), wieder in anderer Weise verwendet: als Name für die „Heerden-Natur“ des Menschen, die das sprechende Ich von der „Individual-Existenz des Menschen“ unterscheidet (592, 22–24) und in dieser Differenz gerade als eigentlichen „Charakter des Bewusstseins“ (592, 30 f.) ansetzt (zur Schopenhauer-Umdeutung in FW 354 vgl. Garcia 2010, bes. 153–156). Insofern bildet FW 354 eine bewusstseinstheoretische Ausweitung der Herden-Thematik, die FW im Ganzen – auch schon in der Erstausgabe von 1882 – durchzieht. Galt das Interesse in den bisherigen Abschnitten jedenfalls primär den menschlichen ‚Herdeninstinkten‘ (vgl. die Stellen-Übersicht in NK 369, 10 f. u. die Begriffserläuterungen in NK FW 116) sowie dem „Heerden-Gewissensbiss“ (FW 117), so wird nun auf die „Heerden-Nützlichkeit“ (592, 25), „Heerden-Perspektive“ (592, 32) und „Heerden-Merkzeichen“ (593, 9) des menschlichen Bewusstseins und seiner Inhalte abgestellt. Über das Bewusstseinsthema ist FW 354 noch mit einigen weiteren Abschnitten der Erstausgabe verbunden, insbesondere mit FW 11 aus dem Ersten Buch und FW 110–111 aus dem Dritten Buch. Auch im Fünften Buch wird das Thema noch weiterverfolgt, nämlich gleich im folgenden Text FW 355 sowie ebenfalls in FW 357, wo wie zu Beginn von FW 354 Leibniz’ Bewusstseinskonzept lobend erwähnt wird.

FW 354 gehört zu den am meisten zitierten und interpretierten Abschnitten von FW; einen Überblick über die Forschungsgeschichte bis zu seiner ‚kontextuellen Interpretation‘ des Fünften Buchs liefert Stegmaier 2012b, 262, der den Text als „eine[n] der philosophisch bedeutsamsten Aphorismen in Nietzsches ganzem Werk“ einführt. Die ferner vorliegende und jüngere, vor allem anglophone Literatur, die versucht, aus FW 354 eine kohärente philosophische Bewusstseinstheorie N.s zu extrahieren (als „an evolutionary history of consciousness“ las bereits Lampert 1993, 343–348, hier 343 den Abschnitt), diskutiert Dellinger 2016a, 256 f., der die erste Zeile-für-Zeile-Lektüre des Abschnitts vorgelegt hat. Gegen Positionen wie die von Katsafanas 2005, Constâncio 2012 oder Riccardi 2016, die eine systematische Rekonstruktion von ‚N.s Theorie des Bewusstseins‘ (vgl. auch schon die so betitelte Monographie von Schlimgen 1999, 32, wonach FW 354 „die Bewusstseinstheorie Nietzsches zusammenfass[t]“) für möglich halten bzw. leisten wollen, meldet Dellinger 2016a, 256 f. im Anschluss an Pichler 2012a, 193 und Stegmaier 2012b, 262 Zweifel an, um sich selbst stattdessen einem umfassenden kontextualisierenden *close reading* zuzuwenden, das gerade auch die literarische Darstellungsform von FW 354 mit all ihren argumentativen Unzuverlässigkeiten ernst nimmt.

Der zu kommentierende Text – nach FW 357 der umfangreichste im Fünften Buch – lässt sich, trotz all seiner schriftstellerischen Feinheiten und ohne

gar darin eine oder gar *die* Bewusstseinstheorie N.s sehen zu wollen, grob in drei Argumentationsschritte gliedern, die durch zwei Gedankenstriche zwischen ganzen Sätzen deutlich markiert sind: Im ersten, expositorisch kurzen Schritt (590, 11–27) spitzt die Sprechinstanz das „Problem des Bewusstseins“ (590, 11 f.) auf die Frage zu, weshalb es angesichts des vorausgesetzten enormen Übergewichts unbewusst ablaufender Lebensprozesse (auch der ‚geistigen‘) so etwas wie Bewusstsein überhaupt gibt, wenn es doch „in der Hauptsache überflüssig ist“ (590, 27). Zu beantworten sucht der Sprecher diese Frage im zweiten, umfangreichsten Argumentationsschritt (590, 28–592, 21), der das Bewusstsein entwicklungsgeschichtlich als Funktion des menschlichen „Mitteilungs-Bedürfnisses“ (591, 20) begreift, das insofern im Dienst des Lebens stehe, als der Mensch ein „sociales Tier“ (592, 19) sei, das auf Verständigung mit seinen Artgenossen angewiesen ist, um nicht zugrunde zu gehen. Das Bewusstsein und mit ihm die (verbale) Sprache erlaube es, die vorgestellte Welt mit den Anderen zu teilen und gemeinsam zu bewältigen; in dieser überlebensnotwendigen Hinsicht erweist sich das Bewusstsein also keineswegs als überflüssig, sondern als enorm nützlich. Allerdings, so die Eingangsüberlegung des dritten und letzten Textabschnitts (592, 21–593, 26), diene das Bewusstsein deshalb nur der Erfassung des Allgemeinen, Nicht-Individuellen; alles Bewusst-Gewordene sei vom titelgebenden „Genius der Gattung“ (592, 31), der hier ironisch für „die Heerden-Natur“ (592, 23 f.) des Menschen steht, schon „gleichsam majorisirt“ (592, 32), auf einen Durchschnittsfaktor hin nivelliert worden. Genau daran setzt die schließlich erfolgende Bemängelung des Bewusstseins an, das lediglich „eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“ (593, 7) repräsentiere und oberflächliche, „relativ-dumm[e]“ (593, 8) Vorstellungen erzeuge, insofern es laut Voraussetzung eben nicht auf Individualität eingestellt ist, sondern nur dem „Interesse der Menschen-Heerde“ (593, 22 f.) diene. Aber gerade das immer weiter „wachsende Bewusstsein“, das sich zuletzt seiner eigenen Unzulänglichkeit bewusst wird, hält der Sprecher für „eine Gefahr“, ja für „eine Krankheit“ (593, 12 f.), wie sie sich im ‚gegenwärtigen‘ Europa zeige. Besonders interessant ist vor diesem Hintergrund der Schlusssatz des Abschnitts, der selbst die – zuvor behauptete – Nützlichkeit des Bewusstseins für die Erhaltung der menschlichen Gattung noch als eine ‚dumme‘ Vorstellung abqualifiziert und in Erwägung zieht, „wir“ könnten just an ihr „einst zu Grunde gehn“ (593, 26). Damit wird die performative bzw. performativ widersprüchliche Struktur des Textes kenntlich, die zuletzt die eigene Argumentation in die Kritik am Bewusstsein miteinschließt.

Garcia 2010, 154 und Stegmaier 2012b, 272 führen das nachgelassene Notat NL 1884/85, 30[10] als ‚Vorstufe‘ zu FW 354 an, das Dellinger 2016a, 258 f. jedoch nur als „Parallelstelle“ gelten lassen will. Tatsächlich fallen Ähnlichkei-

ten ebenso wie Abweichungen zwischen Nachlass-Aufzeichnung und Drucktext auf: „Die Nöthigung bei großer Gefahr, sich verständlich zu machen, sei es um sich einander zu helfen oder um sich zu unterwerfen, hat nur vermocht, jene Art Urmenschen einander anzunähern, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Erlebnisse ausdrücken konnten; waren sie zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch: so gelang die Annäherung, also endlich die Heerde nicht. Daraus ergibt sich, daß im Großen und Ganzen die Mittheilbarkeit der Erlebnisse (oder Bedürfnisse oder Erwartungen) eine auswählende, züchtende Gewalt ist: die ähnlichen Menschen bleiben übrig. Die Nöthigung zu denken, die ganze Bewußtheit, ist erst auf Grund der Nöthigung, sich zu verständigen, hinzugekommen. Erst Zeichen, dann Begriffe, endlich ‚Vernunft‘, im gewöhnlichen Sinn. An sich kann das reichste organische Leben ohne Bewußtsein sein Spiel abspielen: so bald aber sein Dasein an das Mit-Dasein anderer Thiere geknüpft ist, entsteht auch eine Nöthigung zur Bewußtheit. Wie ist diese Bewußtheit möglich? Ich bin fern davon, auf solche Fragen Antworten (d.h. Worte und nicht mehr!) auszudenken; zur rechten Zeit fällt mir der alte Kant ein, welcher einmal sich die Frage stellte: ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?‘ Er antwortete endlich, mit wunderbarem ‚deutschem Tiefsinn‘: ‚durch ein Vermögen dazu‘. – Wie kommt es doch, daß das Opium schlafen macht? Jener Arzt bei Molière antwortete: es ist dies die vis soporifica. Auch in jener Kantischen Antwort vom ‚Vermögen‘ lag Opium, mindestens vis soporifica: wie viele deutsche ‚Philosophen‘ sind darüber eingeschlafen!“ (KSA 11, 356, 1–27) Bis auf die unter Verweis auf Kants abschreckendes Beispiel abgewiesene Frage nach der Möglichkeit des Bewusstseins liegen die Übereinstimmungen mit FW 354 auf der Hand; auch in der Nachlass-Aufzeichnung erweist sich das Bewusstsein als Folge des menschlichen Mitteilungsbedürfnisses.

Zur Interpretation von FW 354 vgl. neben den schon genannten und in den folgenden Stellenkommentaren noch zusätzlich herangezogenen Texten u. a. auch Gori 2010, Kupin 2010, Sooväli 2010, Fleming 2012, bes. 337–339, Lossi 2012a, Meyer 2014, 214–217, Abel 2015, 48 f., Constâncio 2015a, 301–309, Gemes/Le Patourel 2015, 609–611, Miner 2017, 78 u. 81–87 u. 100, Hatab 2018, Heinrich 2018, 20 f., Gori 2019, 84–100, Finke-Lecaudey 2005 und Leiter 2019, 85–89.

590, 11–17 *Das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) tritt erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten: und an diesen Anfang des Begreifens stellt uns jetzt Physiologie und Thiergeschichte (welche also zwei Jahrhunderte nöthig gehabt haben, um den vorausfliegenden Argwohn Leibnizens einzuholen).]* Die Ausgangsthese, das Bewusstseins- bzw. Bewusstwerdungsproblem werde erst „jetzt“ deutlich, da die Entbehrlichkeit des Bewusstseins als Möglichkeit im Raum stehe, beruft

sich auf Ergebnisse der ‚aktuellen‘ Wissenschaften „Physiologie und Thiergeschichte“, die wiederum als nachträglicher Anschluss an die zweihundert Jahre ältere Position von Leibniz betrachtet werden. (Von der Satzstruktur her könnte zunächst auch auf die Entbehrlichkeit des „Problem[s]“ gezielt sein, aber der folgende Satz bestätigt, dass es um das Bewusstsein geht.)

Mit „Thiergeschichte“ – N. gebraucht den Ausdruck schon in UB IV WB 6, KSA 1, 463, 2 und in NL 1876/77, 23[19], KSA 8, 410, 8 – ist offenbar die zeitgenössische (darwinistische) Zoologie gemeint; Constâncio 2012, 198 übersetzt entsprechend „evolutionary biology“. Reuter 2012, 269 sieht in der Wendung „Physiologie und Thiergeschichte“ eine „Anspielung auf Pflügers Froschexperimente und dessen These vom ‚Rückenmarksbewusstsein‘“, die N. etwa aus Langes *Geschichte des Materialismus* gekannt haben könnte (vgl. Lange 1873–1875, 2, 346 f. = Lange 1887, 650 f.). Dellinger 2016a, 263, Anm. 29 verweist gegen eine solche Spezifizierung auf die entsprechenden zeitgenössischen „Debatten im Ganzen“, über die N. breit belesen war; man denke z. B. an Alfred Espinas’ *Die thierischen Gesellschaften* (1879), deren Relevanz für FW 354 schon Orsucci 2002, 317 f., Moore 2002a, 76 f. und Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431, ansatzweise herausgestellt haben, an Karl Sempers *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* (1880) oder an Georg Heinrich Schneiders *Der thierische Wille* (o. J. [1880]), in denen viel von ‚instinktiven Trieben‘, ‚unbewussten Handlungen‘ usw. (aber ebenso vom ‚Bewusstsein der Tiere‘) die Rede ist.

Zur Opposition von Bewusstsein – evolutionsbiologisch als „letzte und späteste Entwicklung des Organischen“ (382, 18 f.) verstanden – und Instinkt vgl. schon FW 11, wo die Sprechinstanz eingangs ebenfalls hinsichtlich der „Bewusstheit“ auf das „Thier“ verweist (382, 20 f.). Zu Beginn von FW 354 soll offensichtlich der Hinweis auf die „Physiologie und Thiergeschichte“ dazu dienen, gerade die weitreichende Entbehrlichkeit des Bewusstseins für das Leben sichtbar zu machen; dem Tier wird damit das Bewusstsein indirekt abgesprochen, wofür es auch weitere Anhaltspunkte im Text gibt, etwa, wenn Bewusstsein an verbale Sprache gebunden wird (vgl. NK 592, 6–11). Angesichts dessen frappiert es jedoch, dass, durchaus in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Zoologie (hierzu NK 593, 4 f.), im Weiteren von der „Stärke des Bewusstseins [...] eines Menschen (oder Thiers)“ (590, 30–32) und noch später von der „Natur des thierischen Bewusstseins“ (593, 4 f.) zu lesen ist. Der Abschnitt unterliegt diesbezüglich auffälligen Schwankungen.

Die Referenz auf Leibniz in FW 354, die in FW 357 (vgl. NK 598, 6–13) ausführlicher wiederholt wird, hat die Forschung (zuerst Loukidelis 2006, vgl. auch Riccardi 2018) auf folgende Passage aus Otto Liebmanns Buch *Zur Analysis der Wirklichkeit* zurückgeführt, das N. besessen und mit außerordentlich vielen Lesespuren versehen hat. Liebmann schreibt dort über die „Berichtigung

der Cartesianischen Definition“, durch die Leibniz zu „einer tieferen Fassung des Begriffs vom Denken“ gelangt sei: „Diesen Schritt vollzog nun Leibniz mit Hilfe der psychologischen Entdeckung, daß ‚Vorstellungen haben‘ und ‚sich ihrer bewußt sein‘ durchaus nicht Ein und Dasselbe ist [dieser Satzteil von N. mit Randstrich markiert], daß es sehr viele latente oder unbewußte Vorstellungen in uns gibt, ja daß deren Summe, (sozusagen der unerleuchtete Schattenbezirk des Seelenlebens in uns), den beschränkten Lichtbezirk der jeweilig klaren und bewußten Vorstellungen an Umfang ganz enorm übertrifft. Wieviel Wahrnehmungen, Erinnerungen und Gedanken sind mir denn in jedem Moment meines Lebens präsent? Offenbar sehr wenige. Und wieviele Vorstellungen habe ich, wieviele also sind dunkel? Offenbar sehr viele. Wo steckt denn das ganze Wissen des Gelehrten, die ganze Lebenserfahrung des Individuums, von der innerhalb eines kurzen Zeitintervalls ja doch nur ein verschwindendes Minimum im Lichtbezirk des Bewußtseins gegenwärtig ist und sein kann? Soll etwa die unübersehbare Masse meines persönlichen Gedanken-vorraths radical vernichtet, gänzlich annullirt sein, solange ich mir nur einer höchst beschränkten Auswahl davon bewußt bin? Offenbar nein! Denn wie könnte sonst diese gewaltige Vorstellungsmenge reproducibel sein, wie könnte das jetzt Vergessene, Latente, bei tausend Gelegenheiten mir unwillkürlich wieder einfallen oder durch Nachsinnen willkürlich aus der Vergessenheit hervorgezogen werden? Also die vergessenen Vorstellungen sind zwar nicht im Bewußtsein, wohl aber in der Seele; zwar nicht frei, aber latent; zwar nicht ἐνεργεία, aber δυνάμει in mir; als Spannkraft, wiewohl nicht als lebendige Kräfte; genug, sie sind – ‚des connaissances virtuelles‘ und können sich unter günstigen Bedingungen in ‚connaissances actuelles‘ umwandeln, wie /213/ die virtuelle Geschwindigkeit und Spannkraft einer gedrückten Spiralfeder sich bei Aufhebung des hemmenden Druckes in aktuelle Geschwindigkeit und lebendige Kraft umwandelt. So Leibniz. Und hiemit war, auf Grund einer ebenso universellen als unzweifelhaften Thatsache der Psychologie, die Bewußtheit, aus welcher Cartesius ein wesentliches Attribut des Gedankens gemacht hatte [dieser Satzteil von N. mit Randstrich markiert], zu einem unwesentlichen Merkmal und Accidens der Vorstellung degradirt, welches nicht nur unter Umständen hinwegfallen kann, sondern in den allermeisten Fällen wirklich wegfällt.“ (Liebmann 1880, 212f.; N.s Unterstreichungen.)

Leibniz' Auftritt in der Eröffnung von FW 354 und noch deutlicher in FW 357, wo über „diese[n] Gedanken“ zu lesen ist, dass seine „Tiefe auch heute noch nicht ausgeschöpft“ sei (598, 14 f.), erscheint überaus positiv: als ‚anschlussfähig‘ für den Sprecher. Nachdem „Leibniz“ zum ersten Mal 1873 in PHG 7 beiläufig erwähnt wurde (mit seiner berühmten Theodizee-Formel von der ‚besten aller möglichen Welten‘, der hier Heraklits Aion-Fragment [vgl.

NK 639, 12–15] entgegengesetzt wird), taucht er bei N. erst über zehn Jahre später wieder auf: in mehreren nachgelassenen Aufzeichnungen des Jahres 1884 (die früheste ist NL 1884, 26[248], KSA 11, 215, 18, die mit den Worten beginnt: „Leibnitz ist interessanter als Kant“), um fortan immer mal wieder in Nachlass und Werk Erwähnung zu finden. Dabei ergibt sich freilich ein ambivalentes Bild: Wertschätzenden Äußerungen wie denen in FW V stehen kritische Aussagen gegenüber, so z.B. in AC 10, KSA 6, 177, 4 f. („Leibnitz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit“) oder EH WA 3, KSA 6, 361, 3 u. 5 (Leibniz wie andere deutsche Denker als „Falschmünzer“).

590, 11f. des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)] Dass die Rede vom Bewusstsein dieser eingeklammerten Selbstkorrektur unterzogen wird, erhellt aus dem Folgenden, indem das Bewusstsein – zunächst freilich nur hypothetisch – als ein nachträglicher Reflexionsprozess konzeptualisiert wird, durch den ein schon vorher vorhandenes Denken, Fühlen, Wollen, Erinnern und Handeln erst zur Selbstreflexion gelangt. Zwar spricht FW 354 des ungeachtet wiederholt einfach vom „Bewusstsein“, was Dellinger 2016a, 262 zu der Bemerkung veranlasst, dass die „terminologische Präzisierung bereits wenige Zeilen später nicht mehr befolgt wird“, so dass sich „eine gewisse Verunsicherung hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Sprecherstimme“ einstelle. Ohne die hochgradige Unzuverlässigkeit der Sprechinstanz bestreiten zu wollen, ist jedoch darauf hinzuweisen, dass auch das im Anschluss gebrauchte und als solches reflektierte Bild des Ins-Bewusstsein-Tretens (vgl. 590, 20 f.; vgl. auch das „in's Bewusstsein kommen“ in 591, 28 f., das „sich zum Bewusstsein bringen“ in 592, 28 f. sowie das „in's Bewusstsein übersetzen“ in 593, 1 f.) auf den prozessualen Übergang von Unbewusstem in Bewusstes abstellt. Vgl. ferner die jener terminologischen Präzisierung sehr wohl Rechnung tragende Erwähnung des „bewusst werdende[n] Denken[s]“ in 592, 4, „des Sich-bewusst-werdens der Vernunft“ in 592, 10 f., des „Bewusstwerden[s] unserer Sinesseindrücke“ in 592, 14 sowie des „immer schärfer [...] seiner selbst bewusst werden[den]“ Menschen in 592, 18–20. Damit verbunden ist aber noch eine Prozessualität des Bewusstseins, die über einen sich jeweils in einzelnen Individuen vollziehenden Reflexionsvorgang hinausgeht und vielmehr eine übergreifende, unabgeschlossene Bewusstseins-Evolution bezeichnet, die der Text mehrfach mit dem Begriff ‚Entwicklung‘ verbindet (vgl. 591, 20; 591, 24 u. 591, 26). In diesen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang gehört ebenfalls die gegen Ende des Textes begegnende Rede vom – zumindest in Europa – auf geradezu gefährliche Weise immer weiter „wachsende[n] Bewusstsein“ (593, 12).

Der in FW 354 mehrfach gebrauchte Ausdruck „Bewusstwerden“ taucht in dieser Schreibung bei N. nur noch in AC 14, in der Schreibung „Bewußtwerden“ aber in mehreren, mehr oder weniger thematisch verwandten Nachlass-Notaten auf. Die frühesten Belegstellen sind NL 1870/71, 5[80] und NL 1880/81, 10[D79]; gehäuft findet sich das „Bewußtwerden“ dann in Aufzeichnungen aus den Jahren 1885–1888 (KGW IX 5, WI 8, 128, 6; KGW IX 6, W II 1, 93, 10; KGW IX 6, WI II 1, 71, 32; KGW IX 6, W II 2, 48, 30; KGW IX 7, W II 3, 154, 3; KGW IX 7, W II 3, 144, 6; KGW IX 8, W II 5, 67, 10 u. 16; KGW IX 8, W II 5, 63, 28 u. 50; KGW IX 9, W II 6, 102, 37 f.; KGW IX 9, W II 6, 98, 20 u. 28 u. 32; KGW IX 9, W II 6, 76, 36).

590, 17–27 *Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln“ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns „in’s Bewusstsein zu treten“ (wie man im Bilde sagt). Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt –, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag. Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?* Auf die hier angenommene Überflüssigkeit des Bewusstseins fokussiert der Beitrag von Riccardi 2018. Dass es sich beim Bewusstsein um die vergleichsweise dürftige verdoppelnde Spiegelung eines davon unabhängigen unbewussten Seelen- und Geisteslebens handle, ist ein Gedanke, der sich schon recht früh bei N. findet, vgl. NL 1877, 22[113], KSA 8, 400, 4–8: „Bewusstes Empfinden ist Empfindung der Empfindung, ebenso bewusstes Urtheilen enthält das Urtheil dass geurtheilt wird. Der Intellect ohne diese Verdoppelung ist uns unbekannt, natürlich. Aber wir können seine Thätigkeit, als die viel reichere, aufzeigen.“ Eine ähnliche Ansicht über die Verdopplungsfunktion des Bewusstseins vertritt noch folgendes Nachlass-Notat aus dem zeitlichen Entstehungsumfeld von FW V: „Wir bilden uns ein, daß das Be=/fehlende, Oberste in unserem Bewußtsein / stecke. Zuletzt haben wir ein doppeltes / Gehirn: die Fähigkeit, 'etwas von' unsere 'm' Wollen, Fühlen, / Denken selber zu wollen, zu fühlen u. zu denken / fassen wir mit dem Wort ‚Bewußtsein‘ zusammen“ (KGW IX 1, N VII 1, 138, 34–44 = NL 1885, 34[87], KSA 11, 448, 27–31).

Ähnliches konnte N. in Maximilian Drossbachs Buch *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* lesen, das 1884 erschienen war und sich – mit zahlreichen Lesespuren versehen – unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. NPB 199). Auch Drossbach schreibt dem Bewusstsein quasi eine Verdopplung von „Wahrnehmen oder Empfinden“ durch selbstbezügliche Reflexion zu: „das bewusste Wahrnehmen ist aber nicht ein blosses Wahrnehmen des Objects, sondern ein Wahrnehmen davon, dass wir das Object wahr-

nehmen, ein Wahrnehmen, welches erst durch Reflexion darüber entsteht, dass wir wahrnehmen [...]. Das Wahrnehmen eines Objects kann man als unbewusstes Wahrnehmen bezeichnen zum Unterschied von dem Wahrnehmen, dass Etwas wahrgenommen wird, zum Unterschied von dem reflectirten Wahrnehmen.“ (Drossbach 1884, 83; N.s. Unterstreichungen.) Drossbach führt hier Gedanken weiter, die er bereits ein knappes Vierteljahrhundert früher in *Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Principien* (1860) entwickelt hatte und deren Nähe zu ‚bewusstseinskritischen‘ bzw. ‚bewusstseinsmarginalisierenden‘ Äußerungen in Abschnitten der Erstausgabe von FW, die motivisch auf FW 354 vorausweisen (bes. FW 11 und FW 333), in den entsprechenden Stellenkommentaren vermerkt wurde (vgl. NK 382, 20–22 und NK 559, 9–12).

Für die das im vorliegenden Passus angestellte Gedankenexperiment, das gesamte Leben (des Menschen) „wäre“, wie es bezeichnenderweise im irrealen Konjunktiv II heißt, auch ohne Bewusstsein „möglich“, erweisen sich aber, wie Dellinger 2016a, 265–267 zeigt, andere Lektüren N.s als aufschlussreich. Es handelt sich um Stellungnahmen zum sog. Ignorabimus-Streit um Emil Du Bois-Reymond, dessen 1884 in sechster Auflage erschienenen Vortrag *Über die Grenzen des Naturerkennens* N. besaß. Darin wird unter anderem die These verfochten, dass „das Bewusstsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist“ (Du Bois-Reymond 1884, 28). Das Gedankenexperiment einer Welt ohne Bewusstsein kannte N. höchstwahrscheinlich aus Langes *Geschichte des Materialismus*, der unter Bezugnahme auf Du Bois-Reymond von einer möglichen Welt spricht, die der unseren genau gleiche, „nur mit dem Unterschiede, dass in [ihr] der ganze Mechanismus abliefe, wie die Mechanik eines Automaten, ohne dass irgend etwas dabei empfunden oder gedacht würde“ (Lange 1873–1875, 2, 156 = Lange 1887, 486). Auch wenn N. die Neuauflage von Langes Buch, das er bereits im Erscheinungsjahr der Erstausgabe 1866 rezipierte, erst 1887 erwarb (vgl. NPB 338 u. Salaquarda 1978, 236 u. 241 f.), hat er über diese Passage anscheinend im Frühjahr 1884 in Nizza mit Joseph Paneth diskutiert, dessen Briefe aus dieser Zeit an seine Verlobte jedenfalls davon berichten; Reuter 2012, 264 hält FW 354 für einen kritischen Reflex auf diese Gespräche.

Während Lange jedoch die bewusstlose Welt als eine völlig gedankenlose beschreibt (er setzt offenbar noch Denken und Bewusstsein gleich), konnte N. in Carl Wilhelm Nägelis *Mechanisch-physiologischer Theorie der Abstammungslehre* von 1884, ebenfalls im Rekurs auf Du Bois-Reymond, explizit von einer *geistigen* Welt ohne Bewusstsein lesen, deren Möglichkeit auch in FW 354 in Erwägung gezogen wird. Vgl. Nägeli 1884, 593: „Auch ohne Bewusstsein wären die mathematischen Formeln erfunden, aufgeschrieben, gelehrt und angewendet, Telegraphen und Dampfmaschinen gebaut worden, – auch ohne Bewusstsein wären theologische und philosophische Disputationen gehalten, ge-

druckt, gelesen und ihre Verfasser unter Umständen verbrannt worden, – [...] auch ohne poetische und künstlerische Empfindung wäre gedichtet, gemalt und geformt, wären die Werke der Künstler bewundert und kritisirt worden. Man hätte also ohne empfundenen und bewusstes Geistesleben alles gedacht, gethan und gesprochen, aber bloß mechanisch“ (Randstrich von N.s Hand oberhalb dieser Passage). Mit Blick auf die in N.s Text aufgeworfene Frage nach dem Wozu, dem Zweck und Nutzen des Bewusstseins angesichts seiner ‚hauptsächlichen‘ Überflüssigkeit ist insbesondere auch in Betracht zu ziehen, was Nägeli im Anschluss daran schreibt. Die Nähe zur Formulierung in FW 354 ist evident: „Ist es wohl denkbar, dass so viele Vorgänge, die ganz augenscheinlich aus Empfindung und Bewusstsein entsprungen sind, einen /594/ anderweitigen, einen empfindungs- und bewusstlosen Ursprung haben? Ist es wohl denkbar, dass Empfindung und Bewusstsein so ganz umsonst da seien, dass, während überall die Zweckmässigkeit in der organischen Natur so deutlich hervortritt, eine so zwecklose und überflüssige Erscheinung gerade da eintrete, wo wir die höchste Zweckmässigkeit erwarten?“ (Nägeli 1884, 593 f.)

So sehr Nägeli auch als Quelle für FW 354 in Frage kommt, fällt doch ein wesentlicher Unterschied auf: Nägeli hält in der Welt ohne Bewusstsein zwar, im Unterschied zu Lange, das Denken für möglich, nicht aber das Empfinden. Demgegenüber behauptet N.s Text umfassend die gedankenexperimentelle Möglichkeit eines bewusstlosen, gleichwohl „denkenden, fühlenden, wollen-den Lebens“, um „in der Hauptsache“ die Überflüssigkeit des Bewusstseins darzutun, das sich im anschließenden Gedankengang mit Blick auf das evolutionäre Überleben der Menschheit indes als höchst nützlich und mitnichten als überflüssig erweist – bis es am Ende des Textes dann in einer neuen Volte weder als überflüssig noch als nützlich, sondern, wenn zu hoch entwickelt, als gefährlich und lebensbedrohlich eingestuft wird.

590, 24 *sich*] Das Reflexivpronomen hat N. nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

590, 28–591, 1 *Nun scheint mir, wenn man meiner Antwort auf diese Frage und ihrer vielleicht ausschweifenden Vermuthung Gehör geben will, die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur Mittheilungs-Bedürftigkeit*] Im hier beginnenden zweiten Argumentationsschritt schickt sich die Sprechinstanz an, die Frage nach dem Wozu, der Funktion des Bewusstseins zu beantworten. Damit einher geht ein auffälliger Wechsel von der ersten Person Plural in den Singular: Ging es bisher um die Exposition einer „Frage“ auf dem allgemeinen Stand der ‚gegenwärtigen‘ Wissenschaft, so wird jetzt ein persönlicher „Antwort“-Versuch des Sprechers entwickelt. Betont tentativ und hypothetisch („scheint mir“, „Vermu-

thung“; vgl. zu dieser Darstellungsform Pichler 2012a, 191) verknüpft das sprechende Ich Bewusstsein, Mitteilungsfähigkeit und Mitteilungsbedürftigkeit, wobei mit der Erwähnung der letzteren schon der Grundstein für die Begründung der evolutionären Nützlichkeit des Bewusstseins gelegt wird, die im weiteren Textverlauf folgt.

Die Rede von ‚Mitteilung‘ zielt auf die menschliche (Wort-)Sprache, auch wenn die Mitteilung prinzipiell weiter gefasst sein soll, wie die Klammerbemerkung über das Tier zeigt (zum Problem des ‚tierischen Bewusstseins‘ vgl. NK 382, 20–22). Allerdings spielt das Tier im Folgenden keine eigene Rolle; es geht primär nur um den Menschen und seine Sprache, wenn es über das „bewusste Denken“ heißt, es „geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen“ (592, 6f.). Zugleich wird freilich die traditionelle Mensch-Tier-Differenz nivelliert (vgl. auch NK 372, 14–25), indem der Mensch selbst wenig später „als das gefährdetste Thier“ (591, 31), „als sociales Tier“ (592, 19) bzw. als ‚Herdentier‘ bezeichnet wird und in Bezug auf ihn von der „Natur des thierischen Bewusstseins“ (593, 4f.) die Rede ist. Wobei sich aber die Frage stellt, inwiefern damit überhaupt andere Tiere gemeint sein können, wenn Bewusstsein an die Wortsprache gekoppelt sein und „nur“ der Kommunikation „zwischen Mensch und Mensch“ (591, 21) dienen soll.

Wie dem auch sei: Dass die „Antwort“ auf die Frage nach dem Nutzen des Bewusstseins einen „vielleicht ausschweifenden“ Weg nimmt, ist auf die Thematisierung nicht ‚des Menschen‘ im Allgemeinen, sondern „eines Menschen“ im Besonderen zu beziehen; von vornherein kommen so Unterschiede in der „Feinheit und Stärke des Bewusstseins“ zwischen den einzelnen Menschen in den Blick, je nachdem, wie mitteilungsfähig, d. h. sprachbegabt sie sind (dass freilich auch die Begabtesten nie aus der ‚Herdenperspektive‘ hinauskommen, zeigt sich später; vgl. NK 593, 11–14). Die Ausschweifung betrifft die Konzentration auf die im Weiteren genannten „Meister in der Mittheilung“ (591, 3), die ‚spätgeborenen‘ „Künstler [...], insgleichen die Redner, Prediger, Schriftsteller“ (591, 13f.), zu denen das sprechende Ich offenbar selbst zu zählen ist – deren Erwähnung aber hinsichtlich der Frage nach dem Wozu des Bewusstseins in der Tat eher den Charakter eines (selbstreferentiellen) Exkurses als einer zielführenden Gedankenentwicklung hat. Diese „ausschweifende[] Vermuthung“ endet erst in 591, 17. Allerdings wird sie später wieder aufgegriffen, so dass aufs Ganze des Gedankengangs gesehen „vielleicht“ doch nicht von einer Ausschweifung zu sprechen ist: Wenn gegen Ende des Textes von „den bewusstesten Europäern“ gehandelt wird, an denen sich zeige, dass „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr“ ist (593, 11–13), dann kommt der Sprecher hiermit offenkundig auf ebenjene ‚Mitteilungsmeister‘ zurück – und damit auch auf sich selbst. Man kann insofern mit Josef Simon durchaus von einer

„Zirkelstruktur“ oder einer ‚Selbstbezüglichkeit‘ (vgl. Simon in NLex² 48) sprechen – wenngleich nicht in globalem Bezug auf „Nietzsches Theorie des Bewußtseins“ (Simon 1984, 33), sondern eben nur in konkretem Bezug auf den Text FW 354.

591, 6–9 *Wohl aber scheint es mir so in Bezug auf ganze Rassen und Geschlechter-Ketten zu stehn: wo das Bedürfniss, die Noth die Menschen lange gezwungen hat, sich mitzuthellen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen]* Innerhalb der „vielleicht ausschweifenden Vermuthung“ (590, 29) zur Beantwortung der Frage nach dem Bewusstseinszweck markiert diese scheinbar beiläufige Überlegung, die den Blick von einzelnen, hoch- und spätentwickelten ‚Mittheilungsmeistern‘ weglenkt auf die Grundbedürfnisse des menschlichen Zusammenlebens, den eigentlichen Ansatzpunkt für die nachfolgenden Überlegungen. Sie präzisiert die zuvor erwähnte, mit dem Bewusstsein zusammenhängende „Mittheilungs-Bedürftigkeit“ (591, 1) der menschlichen Spezies. Die für das evolutionäre Überleben des ‚Herdentiers‘ Mensch nützliche, ja notwendige Verständigungsfunktion des Bewusstseins, von der im weiteren Textverlauf gesprochen wird (vgl. NK 591, 17–24), scheint hier schon auf. Dass „der Mensch [...] aus Noth [...] gesellschaftlich und heerdenweise existiren will“ (KSA 1, 877, 19–21) und dazu auf sprachliche Verständigung angewiesen ist, schreibt bereits der frühe N. in seiner nachgelassenen Abhandlung WL; allerdings heißt es hier noch in ironischer Hinzufügung: „und Langeweile“ (KSA 1, 877, 20) – eine Option, die in FW 354 nicht mehr in Betracht kommt.

591, 10 *da]* Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

591, 15 *„Spätgeborne“ jedes Mal, im besten]* In D 16a, 19 korrigiert aus: „Spätgeborne‘ jedes Mal und im besten“. Das Substantiv „Spätgebor(e)ne(r/s)“ kommt bei N. laut eKGWB zwischen 1873 und 1886 insgesamt viermal, das Adjektiv „spätgeboren“ zweimal vor, meist in selbstbezüglicher Verwendung und/oder zur Kennzeichnung vergeistigter Menschen; vgl. insbesondere den „Verwöhnten, Raffinirten, Spätgeborenen“ in KGW IX 12, Mp XV, 88r, 6 (NL 1886/87, 6[22], KSA 12, 240, 1).

591, 16 *und]* In D 16a, 19 korrigiert aus: „auch“.

591, 17–24 *Gesetzt, diese Beobachtung ist richtig, so darf ich zu der Vermuthung weitergehn, dass Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat, – dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit) nöthig war, nützlich war, und auch nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat.]* Das Konditionalgefüge irritiert mehrfach, denn zum einen wurde die vorangehende „Beobachtung“ zuvor

selbst nur als „vielleicht ausschweifende[] Vermuthung“ (590, 29) bezeichnet; weshalb ihre – wie auch immer festzustellende – Richtigkeit jetzt plötzlich als Bedingung für das Weitergehen zu einer weiteren „Vermuthung“ ins Spiel kommt, bleibt unersichtlich. Zum anderen folgt die zu kommentierende Stelle auch gar nichts aus dem im Vordergrund stehenden Gehalt jener ersten „Vermuthung“ oder „Beobachtung“, dass nämlich im Laufe der Menschheitsentwicklung ‚spätgeborene Meister der Mitteilung‘ auf den Plan getreten sind, die einen Mitteilungs-Überschuss in Form von Kunst, Rhetorik etc. produzieren. Zwar schließt der Satz inhaltlich an die schon etwas weiter zurückliegende, nämlich in 591, 7–9 wie beiläufig formulierte These an, der zufolge „das Bedürfniss, die Noth die Menschen lange gezwungen hat, sich mitzutheilen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen“ (was laut 590, 30 „immer“ in Relation zur „Stärke des Bewusstseins“ zu sehen ist). Aber damit erweist sich die ‚neue‘ „Vermuthung“ als gar nicht so neu, sondern eigentlich nur als Präzisierung, die das im Vorangehenden genannte „Verhältniss“ (590, 30 f.) zwischen Bewusstsein und Mitteilungsbedürfnis als ein kausales begreift, insofern dieses für die Entwicklung von jenem verantwortlich sei.

Irritierend wirkt ferner, dass die Sprechinstanz das Bewusstsein jetzt exklusiv „zwischen Mensch und Mensch“ – die Formulierung wiederholt sich wortgleich in 591, 25 und erneut in 592, 12 f. – ansiedelt, obwohl sie es kurz zuvor noch explizit auf die „Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers)“ (590, 31 f.) bezogen hat. Zu diesem „Schwanken“ zwischen einem engen, ausschließlich für den Menschen reservierten und einem weiten, auch Tiere einschließenden Bewusstseinsbegriff, das den Text auch weiterhin durchzieht, vgl. Dellinger 2016a, 273. Dagegen macht Gerhardt 2016, 173 die an der zu kommentierenden Stelle markierte Exklusivität des menschlichen Bewusstseins stark und sieht darin eine „Übereinstimmung mit Darwins Ausdruckstheorie“, wie dieser sie in seinem 1872 publiziertem Werk *The Expression of the Emotions in Man and Animals* entwickelt hatte, dessen deutsche Übersetzung noch im selben Jahr unter dem Titel *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren* erschienen war. Für N., so Gerhardt, stehe der „Mensch[] in seiner zunehmend auf Gegenseitigkeit angewiesenen kulturellen Existenz unter einem Mitteilungsdruck, den es selbst bei höheren Tieren in dieser Dringlichkeit offenbar nicht gibt“ (Gerhardt 2016, 173). Tatsächlich betont Darwin in dem genannten Werk, das N. allerdings kaum aus erster Hand gekannt haben dürfte (zu N.s Darwin-Kenntnissen siehe Sommer 2012d), die große Bedeutung der „Mittheilung“ bereits für ‚soziale Tiere‘, denen er ebenfalls Bewusstsein zuschreibt. Zwar verfüge nur der Mensch über ein artikuliertes sprachliches Mitteilungsvermögen, wobei aber auch dieses unbewusste Anteile aufweise: „Bei gesellig lebenden Thieren ist das Vermögen ge-

genseitiger Mittheilung zwischen den Gliedern einer und derselben Gemeinde, – und bei andern Arten zwischen den verschiedenen Geschlechtern ebenso wie zwischen den Jungen und Alten –, von der grössten Bedeutung für sie. Diese Mittheilungen werden meist mittelst der Stimme bewirkt; es ist aber sicher, dass Geberden und ausdrucksvolle Stellungen in einem gewissen Grade gegenseitig verstanden werden. Der Mensch gebraucht nicht bloss inarticulirte Ausrufe, Geberden und ausdrucksvolle Mienen, sondern hat noch die articulirte Sprache erfunden, wenn freilich das Wort ‚erfunden‘ auf einen Proceß angewendet werden kann, der sich durch zahllose halb unbewusst gethane Abstufungen vollzogen hat.“ (Darwin 1877, 54; zur menschlichen Mittheilung durch verbalen und nonverbalen Ausdruck in FW 354 vgl. 592, 6–17.)

Der eingeklammerte Hinweis des sprechenden Ich auf die Rangordnung „zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit“ erweist sich als blindes Motiv bzw. als Sand im Argumentationsgetriebe. Statt im Folgenden auf derartige soziale Hierarchien weiter einzugehen, wird ausdrücklich nur umgekehrt das Gleichmachende, Verdurchschnittlichende, Entindividualisierende des gesellschaftlichen Bewusstseins- bzw. Bewusstwerdungsprozesses herausgestrichen (siehe NK 592, 21–593, 2).

591, 17 darf] D 16a, 19: „würde“.

591, 24–33 *Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, – nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft. Dass uns unsre Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst in's Bewusstsein kommen – wenigstens ein Theil derselben –, das ist die Folge eines furchtbaren langen über dem Menschen waltenden „Muss“: er brauchte, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen]* Mit der Bezeichnung des Bewusstseins durch das Kompositum „Verbindungsnetz“, das bei N. ein Hapax legomenon ist, werden Bewusstsein und Mitteilungsfähigkeit jetzt nicht mehr nur, wie in 590, 30 f., vage ins Verhältnis zueinander, sondern dezidiert in eins gesetzt. Von ‚Verbindungsnetzen‘ ist vor N. zwar in anatomischen (vgl. etwa schon Bernstein 1794, 312), astronomischen bzw. geodätischen (siehe Zachariae 1878, 101–104) und verkehrsinfrastrukturellen (z. B. Linder 1868, 244) Zusammenhängen die Rede. Eine ‚bewusstseinstheoretische‘ Begriffsverwendung konnte hingegen vor N. noch nicht belegt werden. Dass N. selbst den Begriff womöglich aus dem verkehrsinfrastrukturellen Kontext entnommen hat, legt das mit FW 354 thematisch verwandte, zeitnah entstandene Notat KGW IX 7, W II 3, 136, 26–32 (NL 1887, 11[145], KSA 13, 68, 17–23) nahe, in dem es über das „Bewußtsein“ als „ein Mittel der Mittheilbarkeit“ heißt: „es ist im Verkehr entwickelt, u in / Hin-

sicht auf Verkehrs=Interessen ... ‚Verkehr‘ hier verstanden auch von den Einwirkungen der Außen-/welt u. den unsererseits dabei nöthigen Reaktionen; ebenso von unseren Wirkungen nach außen.“ Alfred Schmidt bezieht diese Aufzeichnung in seinem Festschrift-Beitrag zu Adornos 60. Geburtstag denn auch direkt auf den Anfang des hier zu kommentierenden Passus, wobei er aber ausgerechnet den zentralen Begriff falsch wiedergibt: „Das Bewußtsein ist ein ‚Bedingungsnetz zwischen Mensch und Mensch‘“ (Schmidt 1963, 130).

Die in FW 354 mit dem Ausdruck „Verbindungsnetz“ bezeichnete menschliche Fähigkeit, sich „auszudrücken, sich verständlich zu machen“, welche sich kurz darauf als das Vermögen der – verbalen sowie nonverbalen – „Sprache“ (592, 9) erweist, basiert dabei auf einer spezifischen Auffassung vom Menschen: Er kommt von vornherein als ζῷον πολιτικόν, als *animal sociale* in den Blick, womit der Sprecher gleichermaßen gegen zwei prominente anthropologische Modelle der Neuzeit Stellung bezieht, die er mit der Wendung „der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch“ evoziert. Mit dem ‚Einsiedler‘ ist auf Rousseaus Konzept des solitär lebenden Menschen im Naturzustand angespielt, wie er ihn in seinem *Discours sur l'inégalité* von 1755 modelliert – bemerkenswerterweise ebenfalls im Rahmen ‚mitteilungstheoretischer‘ Überlegungen zur Entwicklung der Sprache: „Die erste Schwierigkeit, die sich anbietet, liegt in der Erklärung, wie die Zeichen haben nothwendig werden können; denn da die Menschen keine Gemeinschaft mit einander hatten, und auch gar keine Gemeinschaft unter ihnen nöthig gewesen ist: So begreift man nicht, welche Nothwendigkeit sie zu einer solchen Erfindung gedungen hat, oder wie eine Erfindung gar möglich war, die sie so leicht haben entbehren können?“ (Rousseau 1756, 68)

Das ‚Raubtier‘ verweist dagegen auf die anthropologische Naturzustandstheorie von Hobbes, von dem die berühmte Formel „*Homo homini Lupus*“ stammt (Hobbes 1657, Bl. *2 verso; zur nicht damit zu verwechselnden „blonden Bestie“ in GM I 11 vgl. NK KSA 5, 274, 23–275, 3). Während Rousseaus Naturmensch zwar ungesellig, aber friedfertig ist, sucht Hobbes’ Wolfsmensch den Kampf mit seinesgleichen auf Leben und Tod. In einer späteren Nachlass-Aufzeichnung notiert N.: „gegen Rousseau: der Zustand der Natur ist furchtbar, der Mensch ist Raub-/thier, unsere Civilisation ist ein unerhörter Triumph / über diese Raubthier=Natur“ (KGW IX 6, W II 1, 46, 12–16 = NL 1887, 9[125], KSA 12, 409, 7–9). Aber das ist gerade nicht die im vorliegenden Passus vertretene Ansicht, die sowohl den Einsiedler wie das Raubtier als anthropologisches Modell verwirft, um stattdessen den Menschen „als das gefährdetste Thier“ zu bestimmen, das auf die Hilfe seiner Mitmenschen, auf Zusammenschluss und Kooperation mit ihnen angewiesen ist, womit im Grunde kein neuer Gedanke eingeführt, sondern nur das in 591, 7–9 schon Gesagte noch wortreicher wie-

derholt wird. (Vgl. auch den Einsiedler-Wolfshunger-Komplex in FW 364, hierzu bes. NK 612, 26.)

Die These, der zufolge der Mensch „das gefährdetste Thier“ sei, erinnert an Herders Äußerung in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, „[d]aß der Mensch den Thieren an Stärke und Sicherheit des Instinkts weit nachstehe“ (Herder 1772, 31) – Arnold Gehlen schloss im 20. Jahrhundert mit seiner Mängelwesen-Anthropologie bekanntlich daran an. Bereits in WL 1 formulierte N. drastisch, die Menschen seien die „unglücklichsten delikatesten vergänglichsten Wesen“, denen ein „Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist“ und die deshalb „als ein Mittel zur Erhaltung“ den „Intellekt“ und mit ihm die Sprache brauchen (KSA 1, 876, 4–19). In FW 354 erfährt die generelle Gefährdungsthese zwar keine nähere Begründung. Sie bereitet aber die Darstellung des Menschen als – dem Einsiedler wie dem Raubtier entgegengesetztes – ‚Herdentier‘ vor, wie sie im letzten Teil des Textes ab 592, 21 dann erfolgt; der in 591, 21 f. genannte Rangunterschied „zwischen Befehlenden und Gehorchenden“, der auf den andernorts bei N. thematischen Unterschied zwischen ‚Hirt und Herde‘ verweisen könnte, spielt dabei merkwürdigerweise keine Rolle mehr.

Raubtier und Herdentier begegnen einander bei N. nicht nur in mehreren nachgelassenen Texten im zeitlichen Umfeld von FW V, so etwa in KGW IX 5, 261, 1 f. (NL 1885/86, 2[13], KSA 12, 72, 30 f.), wo die „Heerde“ bezeichnenderweise gegen alles gestellt wird, „was ‚Hirt, Raubthier, ‚Einsiedler‘“ ist (vgl. KGW IX 1, N VII 1, 22, 1–20 = NL 1885, 34[234], KSA 11, 499, 3–13 und NL 1886/87, 7[6], KSA 12, 273–283), sondern außerdem auch in FW 352 (vgl. 588, 31–589, 2) im Hinblick auf die Funktion der Moral und mit deutlicher Sympathieverteilung zugunsten des Raubtiers. Dass der Mensch im Laufe kulturhistorischer Entwicklungen abwechselnd Herden- und Raubtier sein kann, behauptet KGW IX 1, N VII 1, 22, 8–16 (NL 1885, 34[234], KSA 11, 499, 7–11): „Wir finden [bei einem Überblick der Geschich[te]] die / geistige Rückbildung überall, wo das Heerdenthier / Mensch zur ‚m‘ Entwicklung ‚Übergewicht‘ kommt, und dem einzeln oder / paarweis ‚rudelweise‘ schweifenden Raubthier M[ensch] die Bedingungen / des Lebens erschwert werden.“ Interessant hieran ist zumal das Spannungsverhältnis dieses Gedankens einer intellektuellen Regression durch Herdenbildung zur ‚Theorie‘ der zunehmenden Bewusstseinsentwicklung durch das Mitteilungsbedürfnis der in ihrer „Noth“ und ‚Gefährdettheit‘ aufeinander angewiesenen Menschen in FW 354.

Hinsichtlich der damit verbundenen Sprachursprungstheorie kommt die von Zavatta 2009, 281 f. ausgewertete Schrift Ludwig Noirés mit dem an Herder anklingenden Titel *Der Ursprung der Sprache* (1877) als mögliche Quelle N.s in Betracht. Für Noiré ist „die menschliche Sprache“ ein „in unaufhaltsamer

Entwicklung mit dem menschlichen Gemeinwesen und deren [sic] Geistesleben verwachsendes Gebilde“ (Noiré 1877, 342), das ursprünglich, am Anfang der Menschheitsgeschichte, zur Abstimmung des überlebensnotwendigen kollektiven Handelns einer gefährdeten „Menschenherde“ dient: „denn an die Thätigkeit, die gemeinsame Thätigkeit, /343/ appellirte jene älteste Menschenherde beständig (der begleitende Laut fordert auf, feuert an, charakterisirt), das Einzelwesen steht unter ihrem Bann, ihrem Zauber und gerade wie die bestimmte, nothwendige Thätigkeit sich in ihm aus- und weiterbildet, so [...] breitet sich, zugleich mit der Thätigkeit und in demselben Maße wie diese mit mehr Theilen der umgebenden Außenwelt zusammentrifft, die Sprachbezeichnung auf immer zahlreichere Dinge der vordem nur dunkel und unverständlich gegenüberstehenden Schöpfung aus und zieht sie in den Bereich der gemeinsamen Vernunft, d. h. Sprachanschauung. Die Thätigkeit, und nur die Thätigkeit, vermochte dieses in den schweren und mühseligen Zeiten, da die aufglommende menschliche Vernunft mit geringen äußeren Hilfsmitteln, rohen Steinbeilen und Holz Waffen, den weltgeschichtlichen Daseinskampf kämpfte mit übergewaltigen Thieren und verderblichen Naturkräften.“ (Ebd., 342 f.)

591, 28 selbst] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

591, 29 – *wenigstens ein Theil derselben* –] In D 16a, 19 wurde danach gestrichen: „sagen wir der oberflächlichsten“.

591, 34–592, 2 *zu dem Allen hatte er zuerst „Bewusstsein“ nöthig, also selbst zu „wissen“, was ihm fehlt, zu „wissen“, wie es ihm zu Muthe ist, zu „wissen“, was er denkt]* Zu dieser Selbstbewusstwerdung im Wissen um das Benötigte, Gefühlte und Gedachte vgl. das Spiegel-Bild in 590, 21–26.

592, 2–6 *Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das bewusst werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Theil]* Anders als hier suggeriert, wurde dies im Text zuvor noch nicht „gesagt“. In 590, 17–20 hieß es nur: „Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls ‚handeln‘ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns ‚in’s Bewusstsein zu treten‘“. Damit war aber noch nicht gesagt, dass „wir“ dies auch wirklich tun, ja nicht einmal, dass wir dies wirklich können, sondern eben nur ganz hypothetisch, dass wir dies eventuell „könnten“. Zwar wurde davor auf die wissenschaftliche Disziplin „Thiergeschichte“ (590, 15) und auf das „Thier[]“ (590, 32) selbst hingewiesen. Doch ist auch die in der vorliegenden Stelle enthaltene, aber nicht weiter begründete Behauptung, dass „jedes lebende Geschöpf“ – also ebenfalls jedes Bakterium, jede Pflanze – permanent (wenngleich unbewusst) „denkt“, im Text bislang

noch nicht aufgestellt worden. Zum paradoxal anmutenden Gedanken eines ‚unbewussten Denkens‘ vgl. schon Abschnitt FW 333 im Vierten Buch, wo zwar ebenfalls zu lesen ist, „dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft“ (559, 11 f.; vgl. NK 559, 9–12). Die drastische Negativwertung des Bewussten („der schlechteste Theil“), wie sie im vorliegenden Passus ins Auge sticht, blieb dabei aber noch aus. Zum ‚Erlernen‘ dieser ‚Geringschätzung‘ vgl. NL 1883/84, 24[16], KSA 10, 654, 7–10: „Wir lernen von allem Bewußten geringer denken: wir verlernen uns für unser Selbst verantwortlich zu machen, da wir als bewußte, zwecksetzende Wesen nur der kleinste Theil davon sind.“ Verbindungslinien zur Bestimmung des Bewusstseins als Oberflächenphänomen bei Schopenhauer zieht Gödde 2009, 504, Anm. 10.

592, 3 f. *aber weiss es nicht*] D 16a, 19: „aber weiß nichts davon“.

592, 6 *denn allein dieses bewusste Denken*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „denn dieses bewußte Denken allein“.

592, 6–11 *denn allein dieses bewusste Denken geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen*“, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt, die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (nicht der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand.] Dass „Bewusstsein und Worte“ (KSA 3, 107, 32) zusammengehören, lässt sich bei N. nicht nur schon 1881 in M 115 nachlesen, sondern viel früher bereits in seinen Basler *Vorlesungen über lateinische Grammatik* vom Wintersemester 1869/70, wo gleich zu Beginn – mittels eines Zitats aus Hartmann 1869, 231 (vgl. auch NK 593, 4 f.) – festgestellt wird: „Jedes bewußte Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich.“ (KGW II 2, 185, 6 f.) Bertino 2011b, 146 hat für FW 354 vor allem auf den Schelling-Bezug in dieser Vorlesung aufmerksam gemacht (der, wie schon Crawford 1988, 17–19 zeigen konnte, ebenfalls auf Hartmann zurückgeht; vgl. auch Thüring 1994a, 488). Im Rekurs auf Schellings *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* führt N. dort „[z]um Schluß Worte von Schelling [(]Abth. II. Bd. 1 S. 52)“ an, dem zufolge „sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtsein denken läßt““ (KGW II 2, 188, 8–10). Während in FW 354 jedoch aus dieser konstitutiven Zusammengehörigkeit gefolgert wird, dass das „bewusste Denken“ ‚schlechter‘ als das ‚unbewusste Denken‘ sei, wie die Kausalkonjunktion „denn“ anzeigt, geht es Schelling darum, „die unergründliche Absichtlichkeit ihrer [der Sprache] Bildung bis ins Einzelne“ zu belegen (Schelling 1856–1861, II/1, 52). Gerhardt 2016, 173 f., Anm. 21 wiederum attestiert N. hinsichtlich der Bestimmung von

„Worten“ als „Mittheilungszeichen“ eine Nähe zum „Gebrauch des Zeichenbegriffs“ bei Charles Sanders Peirce.

Die eingeklammerte Erläuterung „nicht der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft“ soll offenbar die naheliegende Vorstellung abwehren, Bewusstsein sei identisch mit Vernunft. Dagegen macht der Sprecher – wie zuvor schon in Bezug auf Empfinden und Denken – geltend, dass es auch eine bewusstlose Vernunft gebe, indem er diese von ihrem Sich-bewusst-Werden (hierzu NK 590, 11 f.) unterscheidet. Über die Unterscheidung von Bewusstsein und Vernunft konnte sich N. schon in Eduard von Hartmanns Abhandlung *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*, die sich unter seinen Büchern erhalten hat, informieren, und zwar im Hinblick auf die Tier-Mensch-Differenz, die diesbezüglich bloß als graduelle erscheine: „Nicht in der Sphäre des Bewusstsein [sic] liegt die Vernunft, sondern in der der unbewussten, angeborenen, formalen Prädisposition; unbewusste Vernunft hat aber das Thier gerade so gut wie der Mensch, nur auf einer graduell verschiedenen Stufe der Entwicklung je nach der Stufe der Intelligenz des Thieres“ (Hartmann 1872, 134). Das Bewusstsein fungiert hier folglich als alleiniges Differenzkriterium, insofern es (im Gegensatz zur „Vernunft“) ausschließlich dem Menschen zukomme – ein Gedanke, den ungeachtet der bewusstseinsbezogenen Nebenordnung von Mensch und Tier in 590, 30–32 auch der vorliegende Passus nahelegt. Von „einer ihrer selbst unbewussten Vernunft“ hatte N. ebenfalls bei Espinas 1879, 62 lesen können, und zwar in Bezug auf die Entwicklung der „Sprache“, die „mit dem Wachsthum, einem organischen Prozesse verglichen“ wird.

592, 11–14 *Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde* Obwohl die Wort-Sprache im Vordergrund der ‚Bewusstseinstheorie‘ von FW 354 steht, weist dieser Passus ausdrücklich auf die nonverbale Sprache durch Mimik und Gestik hin, die ebenfalls zum Bewusstsein bzw. Bewusstwerden gehöre. Zu den „Geberden und ausdrucksvolle[n] Mienen“, die sich laut Darwins Abhandlung über den *Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren* als Mittel der „gegenseitige[n] Mittheilung“ sowohl bei Menschen als auch bei Tieren finden, während ausschließlich beim Menschen „noch die articulirte Sprache“ hinzukomme (Darwin 1877, 54), vgl. NK 591, 17–24. An der vorliegenden Stelle geht es aber, ungeachtet der früheren Erwähnung des „Thiers“ (590, 32), nur um nonverbale Kommunikation „zwischen Mensch und Mensch“. Zu dieser Formel, die im Text mehrfach vorkommt, siehe ebenfalls NK 591, 17–24. Zum Verhältnis von Sprache und Gebärden(-Nachahmung) vgl. bereits MA I 216, KSA 2, bes. 176, 2–21.

592, 14 *die Gebärde*] D 16a, 19: „der Stoß“.

592, 17–21 *Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden, – er thut es noch, er thut es immer mehr.*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der schärfer bewusste Mensch; als sociales Thier lernte der Mensch seiner bewusst werden, – er thut es noch.“ In der Druckfassung hat N. mithin den Aspekt des Selbstbewusstseins noch stärker hervorgehoben. Merkwürdig wirkt dabei der zeitliche Aspekt des beschriebenen Lernprozesses („erst ... lernte“), der eine Entwicklung des Menschen vom unsozialen zum sozialen Tier vorauszusetzen scheint, so als ginge das sprechende Ich nun doch von einem solitären, vielleicht sogar raubtierartigen ‚Urmenschen‘ aus (vgl. NK 591, 24–33), der erst im Laufe seiner weiteren Entwicklung sozial wurde.

Die hier vorgetragene These von der notwendigen sozialen Bedingung des Bewusstseins- oder Bewusstwerdungsprozesses des Menschen erinnert einerseits an Espinas' Theorie der sozialen Funktion des tierischen sowie menschlichen Bewusstseins, von der sie andererseits aber zugleich signifikant abweicht. Espinas bindet zwar ebenfalls Bewusstsein an soziales Leben, hält dabei jedoch das Bewusstsein für eine zunehmend verschwindende Größe: „Vorstellung also, d. h. Gedanke, also auch nothwendig Bewusstsein, ist in allen Acten des socialen Lebens, bei den Thieren, wie bei den Menschen. Aber dieses Bewusstsein ist zuerst einer unmerklichen Abnahme fähig, bis es sich unter dem Einfluss der Gewohnheit mit dem Fehlen des Bewusstseins mischt.“ (Espinas 1879, 124, der ebd., 125, Anm. 1 noch erläuternd anmerkt: „für uns bezeichnet das Unbewusste die letzte Stufe des Bewusstseins.“) Im Gegensatz zu Espinas, der diesen Gedanken von Darwin aufgreift (siehe z. B. Darwin 1877, 36), unterscheidet die Sprechinstanz von FW 354 nicht nur zwischen Denken und Bewusstsein (vgl. NK 592, 2–6), sondern sie hebt vor allem auch auf das stets wachsende (Sich-)Bewusstwerden statt auf das ‚Unbewusstwerden‘ ab. Zum Unbewusstwerden, zur Instinktivierung des Wissens vgl. dagegen den Schluss von FW 11, wo genau dies für die Zukunft gefordert wird.

592, 21–593, 2 – *Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, „sich selbst zu kennen“, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches“, – dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins – durch den in ihm gebietenden „Genius der Gattung“ – gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird. Unsre Hand-*

lungen sind im Grunde allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ...] Zum anthropomorphen „Heerden“-Begriff vgl. NK FW 116. Den verallgemeinernden, entindividualisierten Charakter der Sprache als Medium des Bewusstseins stellt bereits Noiré 1877, 368 fest: „Die Sprache haßt und vermeidet überall das Individuelle, heftet sich vielmehr und zwar ausschließlich an das Allgemeine, das Gemeinsame und darum Gemeinverständliche.“ Vgl. hierzu Zavatta 2009, 281 f.

Die Vorstellung, dass das sozial bedingte Bewusstsein auf eine Entindividualisierung des bewussten Wesens hinausläuft, konnte N., wie Orsucci 2002, 317 f. gezeigt hat, ebenfalls bei Espinas finden, der am Schluss seines ‚tier-soziologischen‘ Werks „die thierische Gesellschaft durch ihre Analogie mit dem menschlichen Bewusstsein definieren“ möchte und dabei von einem „mehrfache[n] Bewusstsein“ spricht (Espinas 1879, 512), worunter er eine Art Kollektivbewusstsein versteht. Rhetorisch entbindet sich Espinas zwar von der Aufgabe, die Existenz eines solchen ‚Herden-Bewusstseins‘ beim Menschen zu erweisen, er setzt sie aber doch offensichtlich voraus: „wir suchen nur nach einer Erklärung dieser Thatsachen, und es handelt sich hier nur um gesellige Thiere. Wir haben uns also nicht die Frage vorzulegen, ob in Wirklichkeit die Spuren einer Verschmelzung mehrerer Bewusstseine in ein einziges sich in der Menschheit finden, ob die Liebe in der Familie, ob der Patriotismus im Staate, ob das Vermischen des Blutes, der Ueberlieferungen, der Ideen unter den Seelen der Menschen eine wirksame Verbindung realisiren und die zerstreuten Thätigkeiten auf besondere Stellen concentriren, welche sich wieder ihre Strahlen zuschicken können: das ist unsere Aufgabe hier nicht. Betrachten wir nur die thierischen Gesellschaften, so ergiebt sich folgendes: Selbst bei den Thieren, welche niemals ein organisches Band vereint hat, bei den Gliedern einer Völkerschaft z. B., finden wir eine so hohe Solidarität der Gefühle, dass selbst die Furcht vor einer äussersten Gefahr ihre Bethätigung nicht immer zu hindern vermag. Ihre Zuneigung geht bis zum Tode. Sieht man nun nicht, dass diese unüberlegte Hinreissung unmöglich sein würde, wenn nicht das Ich jedes Einzelnen wirklich das aller Uebrigen umfasste, wenn nicht das Selbstgefühl jedes Einzelnen durch das Gefühl beherrscht würde, /513/ welches es von der Gemeinheit hat?“ (Ebd., 512 f.; mehrere Randstriche von N.s Hand, die letzten Zeilen von S. 512 mit einem Fragezeichen versehen.) Auch die folgende Stelle weist Lesespuren N.s auf: „Besteht aber, wird man fragen, das Bewusstsein eines Thieres in nichts Anderem, als in diesen oberflächlichen Modificationen, welche so leicht von einem Bewusstsein in /515/ ein anderes übergehen? Was wird denn aus der Idee des Individuums? Tauschen nach dieser Theorie nicht auch die Ich selbst sich gewissermaassen aus, wandeln sich in einander um und vermi-

schen sich? [...] Als ob ein Ich gleichzeitig es selbst bleiben und ein anderes Ich aufnehmen könnte? Als ob ein Individuum in ein anderes übergehen könnte?“ (Ebd., 514 f.; die letzten beiden Fragen von N. mit dreifachem Randstrich versehen.)

Anders als bei Espinas geht es bei N. an dieser Stelle aber weniger um den ‚Herdentrieb‘ im Sinne einer „Solidarität der Gefühle“ als vielmehr um die supponierte Eigenschaft des Bewusstseins, nur „das Nicht-Individuelle“ zu erfassen, die hier zunächst auf das eigene Selbst, den eigenen „Gedanke[n]“ des Menschen bezogen, in 593, 4–11 dann auf die ganze „Welt“ (593, 5) ausgedehnt wird. Darauf, dass diese Vorstellung einer grundsätzlichen Entindividualisierung durch das Bewusstsein quer zu der von Schopenhauer gezogenen Verbindung zwischen Intellekt und Individualität steht, weisen Sousa/Faustino 2015, 148 hin. Interessanter dürfte aber noch die Frage sein, wie denn der Sprecher überhaupt mit der individualistisch-stolzen Satzeröffnung „Mein Gedanke ist“ beginnen kann, wenn „unser Gedanke“ doch immer schon durch und durch von der – in negativer Wertung aufgerufenen – „Heerden-Perspektive“ geprägt sein soll. Eine Frage, die sich an wenig späterer Stelle erneut und noch nachdrücklicher stellt (vgl. NK 593, 3 f.).

Weshalb schließlich im Gegensatz zum Bewusstsein die (unbewussten) „Handlungen“ des Menschen „allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich“ sein sollen, erläutert FW 354 nicht; eigentlich müsste dies doch, wenn überhaupt, für alles gelten, was der Text für zunächst unbewusst hält, also nicht nur für Handlungen, sondern überdies für das gesamte unbewusste Denken, Fühlen, Wollen und Erinnern (vgl. 590, 18 u. 591, 33–592, 6). Oder soll die Wendung von der bewusstmachenden ‚Rück-Übersetzung‘ des Gedankens „in die Heerden-Perspektive“ nun plötzlich bedeuten, dass das menschliche Denken immer schon aus dieser stammt (siehe hierzu NK 592, 32 f.), selbst wenn es noch unbewusst ist? Darin erschöpft sich die Fragwürdigkeit der vorliegenden Stelle aber immer noch nicht. Der tentative, hypothetische, mutmaßende Charakter, der die Argumentation von FW 354 stellenweise schon vorher (freilich neben apodiktisch daherkommenden Behauptungen) prägt, zeigt sich auch in den Schlussworten des zu kommentierenden Passus, wenn in markantem Kontrast zur Zweifellosigkeit, mit der die unbedingte Individualität der unbewussten Handlungen verkündet wird, vom bloßen Schein der Nicht-Individualität der bewusstgewordenen Handlungen die Rede ist. Wenn die ins Bewusstsein ‚übersetzten‘ Handlungen nur nicht mehr individuell „scheinen“, wie sogar durch Sperrdruck hervorgehoben, heißt dies nicht, dass sie es nicht vielleicht doch noch *sind*.

592, 27 „*sich selbst zu kennen*“] Anspielung auf die Inschrift des Orakels von Delphi: γνῶθι σεαυτόν; vgl. NK 560, 20 f.

592, 29 *bringen wird*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „bringt“.

592, 31 – *durch den in ihm gebietenden „Genius der Gattung“* –] Diese Referenz auf den Titel des Abschnitts hat N. nachträglich in D 16a, 19 eingefügt; zu dem frei gehandhabten, weitgehend sinnentfremdeten Schopenhauer-Zitat vgl. die Übersicht NK FW 354.

592, 32 *majorisiert*] Von „**Majorität** [...], die Mehrzahl, Stimmenmehrheit; das Uebergewicht“ (Petri 1861, 476).

592, 32 f. *zurück-übersetzt*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „übersetzt“. Der Sinn dieser Änderung will sich nicht recht in den bisherigen Argumentationsgang einfügen; dass der Gedanke durch das Bewusstsein in die Herden-Perspektive „zurück-übersetzt“ werde, impliziert ja, dass er ursprünglich schon aus dieser Perspektive stammt, was der vorangehenden Annahme eines zunächst unbewussten, noch nicht herdenmäßigen Denkens widerspricht.

592, 33 f. *allesamt auf eine unvergleichliche Weise*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 3 *Diess*] Druckfehler. In Nietzsche 1887, 282 steht: „Dies“.

593, 3 f. *Diess ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe*] Gemeinhin wird „der [...] Perspektivismus“, um mit diesem zu beginnen, im Sinne einer erkenntnistheoretischen ‚Lehre‘ von der Perspektivität, der perspektivischen Brechung alles Erkennens als ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Philosophem N.s verstanden. Bezeichnenderweise herrscht in der Forschung jedoch keine Einigkeit darüber, was dieser Perspektivismus genau bedeuten soll (vgl. die entsprechenden Artikel von Dellinger in NLex² 288 f. sowie in NWB Online, 2). Das ist jedoch nicht verwunderlich, sondern liegt schlicht daran, dass N. selbst den Ausdruck keineswegs einheitlich gebraucht. Hinzu kommt, dass der Ausdruck „Perspektivismus“ überhaupt nur an der hier zu kommentierenden Stelle in einem veröffentlichten Werk N.s auftaucht. Auch im Nachlass gibt es lediglich drei weitere Belegstellen, allesamt aus der späten Schaffensphase: NL 1886/87, 7[21], KSA 12, 303, 13; NL 1886/87, 7[60], KSA 12, 315, 15 und KGW IX 8, W II 5, 20, 32 (NL 1888, 14[186], KSA 13, 373, 27). Ansonsten spricht N. nicht von einem -ismus, sondern benutzt – abgesehen von der ‚Perspektive‘/, ‚Perspective‘ – schon seit ca. 1870 das Adjektiv ‚perspektivisch‘/, ‚perspectivisch‘ oder das zugehörige Substantiv ‚das Perspektivische‘/, ‚Perspectivische‘, so etwa (in zeitlicher Nähe zu FW V) in JGB Vorrede, KSA 5, 12, 24 f., wo „das Perspektivische“ in lebensontologischer Universalität als „die Grundbedingung alles Lebens“ bezeichnet wird. Hierzu sowie zu Gustav Teichmüllers Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) als wichtige Anregung bzw. Kontrastfolie für das Konzept des Perspektivischen

bzw. des Perspektivismus beim ‚späten‘ N., der 1884 eine intensive Teichmüller-Lektüre betrieb, vgl. NK KSA 5, 12, 23–26 u. NK KSA 6, 81, 8–11 (dort auch weitere Literaturhinweise zu N.s Teichmüller-Rezeption). Das Suffix-Derivat ‚Perspektivismus‘ verwendet Teichmüller jedoch nicht; vor N. konnte es bisher überhaupt noch nicht belegt werden, so dass Gottfried Benn Recht zu behalten scheint, wenn er schreibt: „‚Perspektivismus, von Nietzsche stammend““ (Benn 1977–1980, 1, 27). In FW 354 ist der „Perspektivismus“ insofern an die zuvor schon genannte „Heerden-Perspektive“ (592, 32) gekoppelt, als er ‚lehrt‘, dass das Bewusstsein die Welt immer nur aus dieser betrachten kann – was somit freilich zumal für das Bewusstsein des diese Feststellung treffenden ‚Perspektivisten‘ gelten würde. Zu N.s „Interpretation des Perspektivismus“ vgl. Ibbeken 2008, speziell zu FW 354 ebd., 73–76.

Im Unterschied zu „Perspektivismus“ ist „Phänomenalismus“ eine im 19. Jahrhundert schon vor N. und bei ihm wohlbekannten Autoren häufiger begegnende Vokabel, etwa bei Eduard von Hartmann, Friedrich Ueberweg oder Eduard Zeller (vgl. die Literaturhinweise bei Stegmaier 2012b, 280 f., Anm. 413). In veröffentlichten und nachgelassenen Texten N.s ist von ‚Phänomenalismus‘, vom ‚Phänomenalen‘ und von einer ‚Phänomenal-Welt‘ seit 1885 mehrfach die Rede, und zwar durchaus in Nähe zum zeitgenössischen Begriffsverständnis. Unter Phänomenalismus verstand man gemeinhin die auf Kant zurückgehende Lehre von der Unerkennbarkeit der ‚Dinge an sich‘ (Noumena) und der ausschließlichen Erkennbarkeit der ‚Erscheinungen‘ (Phaenomena). In seinem Aufsatz *Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt* von 1884 schreibt Eduard Zeller: „In den letzten Jahrzehenden hat [...] theils das Studium der Kantischen Philosophie, das nicht selten mit mehr Eifer als selbständigem philosophischem Urtheil betrieben wird, theils auch die von der neueren Sinnesphysiologie begründete Ueberzeugung von der Relativität aller unserer Wahrnehmungen bei vielen jenen Phänomenalismus erzeugt, der auf eine objektive Erkenntniss der Dinge verzichtet und sich statt dessen mit einer blossen Beschreibung der Erscheinungen und ihrer erfahrungsmässigen Verknüpfungen begnügt.“ (Zeller 1884, 242) Dass N. diese Begriffsverwendung geläufig war, zeigt u. a. seine Nachlass-Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 49, 38 (NL 1885/86, 2[184], KSA 12, 158, 21 f.), in der folgende Kurzdefinition gegeben wird: „Der Phänomenalismus: wir wissen nichts von einem ‚Ding an sich““. Indes ist diese Formulierung doppeldeutig, da sie vielleicht nicht nur – im kantischen Sinn – besagen will, dass von der Beschaffenheit eines Dings an sich „niemand im mindesten etwas wissen“ könne (AA VIII, 209, Anm.), sondern dass überhaupt schon die Annahme eines solchen unerkennbaren Dings an sich abzulehnen sei.

Für Letzteres spricht jedenfalls die Argumentation in FW 354. Sie zieht „Phänomenalismus und Perspektivismus“ mit dieser Paarformel zu *einem* Be-

griff („ihn“) zusammen, mittels dessen der Sprecher im Folgenden die „Natur des thierischen Bewusstseins“ (593, 4 f.) bestimmt, wobei das tierische Bewusstsein jedoch abermals nur mit dem menschlichen eingeführt wird. Die Paarformel zielt hier, wie der anschließende Doppelpunkt verdeutlicht, darauf ab, „die Welt, deren wir bewusst werden können“ als eine bloße „Oberflächen- und Zeichenwelt [...], eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“ zu charakterisieren (593, 5–7). „Phänomenalismus und Perspektivismus“ – diese Formel erhält damit eine pejorative Konnotation, indem ausnahmslos alles Bewusste = Phänomenal-Perspektivische als „Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung“ (593, 10 f.) zu bewerten sei. Damit setzt sich der „Phänomenalismus und Perspektivismus“ von jener Unterscheidung zwischen ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ ab, wie Kant sie eingeführt hatte und von der sich der Sprecher in FW 354 kurz darauf (vgl. 593, 17–20) auch ausdrücklich distanziert.

Wenn Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar erklärt, dass wir kein Ding wahrnehmen, wie es ‚an sich‘ ist, sondern „so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären“ (AA III, 71). Während für Kant das transzendentalphilosophisch wohlgegründete Reich der Erscheinung, die ‚phänomenale Welt‘, zugleich das einzige „Land der Wahrheit“ (ebd., 202) ist, in dem sich die menschliche Erkenntnis auf sicherem Boden bewegen und ansiedeln kann, verurteilt FW 354 die phänomenal-perspektivische Welt des Bewusstseins als eine zwangsläufig ‚verkehrte Welt‘ der „Heerden-Perspektive“ (592, 32), die der individuellen Welt des Unbewussten diametral gegenübersteht. Dass diese freilich nicht mit dem ‚Ding an sich‘ verwechselt werden dürfe, betont der Sprecher im Anschluss eigens. Der Begriff der „Wahrheit“ (593, 21), der daraufhin als Antonym der zuvor genannten „Verderbniss“ und „Fälschung“ eingeführt wird, steht in distanzierenden Anführungszeichen, die signalisieren, was der Satz auch *expressis verbis* – und latent tautologisch – sagt, dass wir nämlich über diese (unbewusste) ‚Wahrheit‘ nichts wissen können. Das sagt Kant freilich auch über das Ding an sich.

Mit der Gleichsetzung von „Phänomenalismus und Perspektivismus“ mit Schein und Irrtum koinzidieren auch weitere Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚perspektivisch‘ bei N. So ist etwa in NL 1884, 26[334], KSA 11, 238, 7 f. von der „Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Illusion“ die Rede oder in KGW IX 4, W I 7, 56, 26–28 u. 32–36 (NL 1885, 40[39], KSA 11, 648, 12 u. 15–21) davon, „daß wir in einer / Welt der Täuschung leben [...]. Das Perspektivische ‚der Welt‘ geht so tief als ‚heute‘ unser ‚Verständniß‘ ‚der Welt‘ reicht; u ich würde es / wagen, es noch dort anzusetzen, wo wir ‚der Mensch billigerweise‘ überhaupt von Verstehen absehen ‚müssen darf‘ – ich / meine ‚dort, wo die Metaphysiker]‘ im [das] Reiche des ‚anscheinend‘ Sich-selbst-Gewissen,

Sich-selber-Verständlichen [ansetzen], 'u.' im Denken.“ Hierin ist ein fundamentaler Unterschied zum erwähnten ‚Perspektivismus‘ Teichmüllers zu sehen, dem es ausweislich des Untertitels seines genannten Werks um eine *Neue Grundlegung der Metaphysik* geht. Teichmüller dekretiert: „Wir bedürfen des zeitlosen Standpunktes, um das perspektivische Bild des Zeitlichen aufzufassen“ (Teichmüller 1882, 192). Nach dem Verständnis des „Perspektivismus“ in FW 354 sowie in den zuletzt genannten Nachlass-Notaten N.s gibt es keinen solchen absoluten, nicht-perspektivischen Standpunkt des Erkennens, sondern überhaupt nur (herden)perspektivisches Bewusstsein, für das Schein und Irrtum konstitutiv sind. Vor diesem Hintergrund mag unter anderem auch das Insistieren darauf zu verstehen sein, dass in 593, 3 f. ein „eigentliche[r] Phänomenalismus und Perspektivismus“ präsentiert wird. Autoren wie Teichmüller ließen sich demzufolge einer ‚uneigentlichen‘ Begriffsverwendung zuordnen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang schließlich noch die hervorgehobene ‚Subjektivität‘ des „eigentliche[n] Phänomenalismus und Perspektivismus“, wie ihn das gesperrt gedruckte „i c h“ selbstbewusst als ureigene Denkleistung ins Feld führt. Bereits zu Beginn des zweiten Argumentationsschritts hatte sich der Sprecher, der zuvor noch die verallgemeinernde erste Person Plural benutzt hat, der ersten Person Singular bedient, um seine eigene, individuelle und versuchende Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Bewusstseins zu unterbreiten (ab 590, 28), war dann jedoch wieder in die universelle Wir-Form gewechselt, die die Allgemeingültigkeit ebendieser Antwort unterstreichen sollte (ab 591, 27). Dieser Wechsel vom individuellen Ich zum kollektiven Wir wiederholte sich im zweiten Gedankenschritt (vgl. 592, 21–26) und reflektierte das dann thematisierte Verhältnis von Unbewusstem und Bewusstem, Individuum und Herde somit zusätzlich auf formaler Ebene. Das durch Sperrdruck hervorgehobene Ich im vorliegenden Passus – das einzige gesperrte Personalpronomen im gesamten Text – schwenkt aber nicht nur anschließend gleich wieder in das Wir der ‚Herden-Perspektive‘ zurück (ab 593, 5), sondern erweist sich nach dem, was im Vorangehenden über die Unmöglichkeit bewusster Individualität gesagt wurde, schon selber als zutiefst fragwürdig. Stegmaier 2012b, 264 wendet zu Recht ein: „Wenn das Bewusstsein eine Funktion der Gesellschaft ist und die Individualität des Einzelnen in ihm verschwindet, kann man nicht mehr glaubhaft sein ‚ich‘ betonen.“ Genau dies aber tut der Sprecher an der zu kommentierenden Stelle, an der er gerade ansetzt, eine allgemeine Bestimmung des Bewusstseins als herdenmäßige Verflachungs- und Verfälschungsinstanz zu liefern, die den Eindruck erwecken will, aus einer von der Herde abgesonderten Metaperspektive zu sprechen, obwohl es ein solches Außerhalb laut der eigenen ‚Beweisführung‘ gar nicht geben kann.

593, 4f. die Natur des thierischen Bewusstseins] Wie Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431 nachgewiesen hat, gebraucht schon Schopenhauer im zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* die Wendung vom „thierischen Bewußtseyn“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 227; sie findet sich übrigens bereits im ersten Band, vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 366). Allerdings benutzt Schopenhauer, was Stegmaier nicht erwähnt, im Unterschied zur Sprechinstanz von FW 354 den Ausdruck, um gerade die Differenz zum menschlichen Bewusstsein zu betonen. Folgende Stelle hat N., zusätzlich zu den Unterstreichungen von seiner Hand, noch mit einem Randstrich und einem Ausrufezeichen markiert: „Daß das Thier begreife, denke, urtheile, wisse, wagen wir nicht zu sagen: nur Vorstellungen überhaupt legen wir ihm sicher bei“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 228, N.s Unterstreichungen). Ferner weist Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431 auf den Wortgebrauch in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* hin, deren Abschnitt C II die Überschrift trägt: „Gehirn und Ganglien als Bedingung des thierischen Bewusstseins“. Indes akzentuiert aufgrund seiner Überzeugung, „dass jedes bewusste menschliche Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich ist“, auch Hartmann, ähnlich wie Schopenhauer, den Unterschied zwischen Tier und Mensch: „Ganz unmöglich ist also ohne Sprache oder mit einer bloss thierischen Lautsprache ohne grammatische Formen ein so scharfsinniges Denken“, wie es beim Menschen allein als „bewusstes Erzeugniß“ anzutreffen sei (Hartmann 1869, 231).

Vor dem Hintergrund der ebenfalls in FW 354 erfolgten Koppelung des „bewussten Denken[s]“ (592, 6) vor allem an die verbale „Sprache“ (592, 9) – siehe dazu NK 592, 6–11 – verwundert allerdings die Formel von der „Natur des thierischen Bewusstseins“, die nun dazu dient, das bewusste, sprachlich verfasste Denken des Menschen zu bezeichnen. Dass neben den Menschen auch (andere) Tiere über eine Wortsprache verfügen, soll damit offensichtlich nicht gemeint sein, so dass fraglich erscheint, wie weit diese Formel überhaupt trägt. Offenbar weist FW 354 erhebliche Schwankungen hinsichtlich der Frage auf, ob Bewusstsein nur dem Menschen oder auch den (anderen) Tieren zuzuschreiben ist. Bemerkenswert ist dies auch bezüglich desjenigen Textes, den Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431 als die Hauptquelle für das ‚tierische Bewusstsein‘ in FW 354 geltend macht, nämlich Espinas’ *Die thierischen Gesellschaften*, wo „das thierische Bewusstsein“ ohne Wenn und Aber als „ein Analogon“ zu „unserem eigenen geistigen Leben“ gefasst wird (Espinas 1879, 183).

Für Leiter 2015, 14, Anm. 19 setzt, ähnlich wie schon für Clark 1990, 122, die vorliegende Stelle die Wahrheit der Erkenntnisse von „Physiologie und Thiergeschichte“ (590, 15) voraus, auf die sich die (von ihnen umstandslos mit N. identifizierte) Sprechinstanz zu Beginn des Abschnitts berief. Zur Kritik an dieser Deutung vgl. Dellinger 2012d, 165 f., der auf die widersprüchliche Hand-

habung des darwinistischen Vokabulars (evolutionäre ‚Nützlichkeit‘) in FW 354 hinweist. Noch grundsätzlicher könnte man dagegen einwenden, dass, wie gezeigt, schon jene Berufung auf die ‚gegenwärtige‘ Naturwissenschaft als eine, die angeblich die Entbehrlichkeit des Bewusstseins aufzeige, unterbestimmt bleibt und noch dazu auf wackligen Beinen steht.

593, 5–11 *dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, – dass Alles, was bewusst wird, ebendamt flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist.*] Diese Passage, die an die Behauptung der Nicht-Individualität des Sichbewusstwerdens in 592, 21–593, 2 anknüpft, um sie auf jegliches Bewusstwerden auszudehnen, erinnert wieder an sprach- und erkenntniskritische Überlegungen beim frühen N. So betont in ähnlicher Weise bereits WL 1 die Inadäquatheit jeglicher Wort- und Begriffsbildung gegenüber den damit bezeichneten Einzeldingen, deren individuelle Eigenschaften der Verallgemeinerung durch jene zum Opfer fallen: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. [...] / Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. So gewiss nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet“ (KSA 1, 879, 19–880, 6; Sarah Scheibenberger vermutet in NK 1/3, S. 47 f. hier sowie in zeitlich und motivisch benachbarten Nachlass-Notaten eine Anlehnung an Spir 1869).

Bei aller Ähnlichkeit fällt im zu kommentierenden Passus gegenüber der zitierten Stelle aus WL allerdings die stärker abwertende, abwehrende Wortwahl auf: Hier artikuliert sich nicht bloß ein Vorbehalt gegen die Allgemeinheit sprachlicher Zeichen, sondern eine deutliche Verachtung der mit ihrer Hilfe kommunizierenden ‚Herde‘. Das sprechende Wir, das sich kurz zuvor noch so entschieden als individuelles „ich“ (593, 4) hervorgehoben hat, steht der „Heerden-Perspektive“ (592, 32) zwar äußerst kritisch gegenüber. Da sie nach ‚seinem‘ „Perspektivismus“ (593, 3) jedoch zugleich unauflösbar mit jedem Bewusstsein bzw. Bewusstwerden verbunden ist, kann es eigentlich selbst nicht über sie hinauskommen; das „wir“ gehört seinerseits zwangsläufig zur Herde.

Die hier geäußerte Kritik an der Flachheit, Dünnhheit, Dummheit allen Bewusstseins bzw. allen bewussten, sprachlich verfassten Denkens fällt folglich auch und gerade auf den Sprecher selbst zurück – und provoziert damit massive Zweifel an seinen eigenen Äußerungen.

593, 8 *relativ-dumm*] In D 16a, 19 abmildernd korrigiert aus: „dumm“.

593, 10 *Verderbniss,*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 11–14 *Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist.*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt. Inhaltlich sowie textgenetisch erweist sich diese Stelle mit der – vorsichtiger formulierten – Klammerbemerkung in FW 357 verknüpft, der zufolge das Bewusstsein „vielleicht einen krankhaften Zustand“ (598, 12f.) bezeichnet und die N. ebenfalls erst im Druckmanuskript eingefügt hat. Dass „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr“ und gar „eine Krankheit“ darstellen soll, wie nun unvermittelt behauptet wird, steht in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis zu der im Mittelteil des Abschnitts noch – wenn gleich nicht gerade wohlwollend – beschriebenen evolutionären Nützlichkeit des Bewusstseins. Der Schlusssatz zieht dann sogar in Erwägung, dass „wir“ an dieser Krankheit „einst zu Grunde gehn“ (593, 26). Insofern erweist sich die Bemerkung von Constâncio 2012, 210, „the whole point of GS 354/FW354“ bestehe darin, „that consciousness is not really ‚superfluous‘ – and has instead been naturally selected and preserved in the evolution of our species“, als nicht ganz zutreffend. Denn sie lässt das Ergebnis des letzten Argumentationsschritts außer Acht, während sie mit Blick auf die beiden ersten Argumentationsschritte des Abschnitts durchaus zu bestätigen ist.

Als literarische Quelle für die nun erfolgende Bestimmung des Bewusstseins als Krankheit hat Dellinger 2012a Dostojewskijs Erzählung *Записки из подполья* (1864) namhaft gemacht, die N. in der französischen Übersetzung von 1886 unter dem Titel *L'esprit souterrain* Ende 1886/Anfang 1887 – also noch vor der Publikation der Neuausgabe von FW – mit Begeisterung gelesen hatte. Darin erklärt der (ähnlich wie N.s Sprechinstanz in hohem Maße unzuverlässige) Erzähler nicht nur, dass ein zu hoch entwickeltes Bewusstsein eine Krankheit sei: „C'est une maladie que d'avoir une conscience trop aiguë des ses pensées et de ses actions, une vraie maladie.“ (Dostojewskij, 162) – „Es ist eine Krankheit, ein übermäßig scharfes Bewusstsein seiner Gedanken und Handlungen zu haben, eine echte Krankheit.“ Vielmehr kommt er überdies zu dem Schluss, dass dies für jegliches Bewusstsein als solches gelte: „Il n'en est pas moins vrai que non-seulement un excès de conscience est maladif, mais que la conscience elle-même, en soi et en principe, est une maladie.“ (Ebd., 163) – „Es ist nicht weniger wahr, dass nicht nur ein Übermaß an Bewusstsein krank-

haft ist, sondern dass das Bewusstsein an sich selbst und prinzipiell eine Krankheit ist.“ In seinem Brief an Franz Overbeck vom 23.02.1887 nannte N. die Erzählung einen „Geniestreich der Psychologie, eine Art Selbstverhöhnung des γνῶθι σαυτόν“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 804, S. 28, Z. 27–29; vgl. NK 592, 27).

Doch nicht nur dieser Quellenbezug wird in FW 354 verheimlicht, sondern auch und vor allem der Grund dafür, weshalb denn „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr“ und „Krankheit“ sein soll. Worin besteht die Gefahr? Durch welche Symptome macht sich die Krankheit bemerkbar? Und was bedeutet hier überhaupt Wachstum des Bewusstseins? Direkt beantwortet werden diese Fragen im Text nicht, aber da der Prozess der Bewusstwerdung im Vorangehenden als eine „Veroberflächlichung“ (593, 10 f.) charakterisiert wurde, ließe sich einerseits vermuten, dass mit zunehmendem Bewusstsein auch letztere immer mehr zunimmt. Warum dies aber eine Gefahr und nicht vielmehr eine Steigerung der ‚Herden-Nützlichkeit‘ darstellen sollte, bliebe bei dieser Annahme unklar. Andererseits enthält die Bemerkung, dass das Wissen um das Bewusstsein als Krankheit demjenigen vorbehalten sei, der „unter den bewusstesten Europäern lebt“, einen Hinweis auf die Sprechinstanz selbst. Offenkundig zählt sich der Sprecher zu diesen Bewusstesten bzw. zu den unter ihnen Lebenden, beansprucht er selbst doch das genannte Wissen. Als einer dieser „bewusstesten Europäer[]“, die merklich an die ‚spätgeborenen Mitteilungskünstler‘ aus 591, 3–17 erinnern und zugleich das FW V insgesamt durchziehende Europa-Motiv (vgl. NK 573, 11 f.) anklingen lassen, trägt der Sprecher seine Reflexionen über die Verkehrtheit und Gefahr, ja Krankheit des Bewusstseins vor. Betrachtet man diese bewusstseinskritischen Reflexionen also selbst als Produkt eines vergleichsweise hoch entwickelten Bewusstseins, so ließe sich die Gefahr oder Krankheit gerade im selbstreferentiellen Bewusstwerden der ‚herdenmäßigen‘ Inadäquatheit des Bewusstseins sehen, die als ausweglos erscheint und insofern geeignet sein dürfte, die darum Wissenden in eine tiefgreifende Krise zu stürzen. Vgl. hierzu schon Dellinger 2012c, 139, der die berechtigte Frage aufwirft: „Müssen, wenn das Bewusstsein eine Krankheit ist, nicht auch die ‚bewusstesten Europäer‘ krank sein, ja könnte sich die Bewusstmachung jener Krankheit nicht als auf ausgezeichnete Weise krankhaft erweisen?“

593, 14–17 *Es ist, wie man erräth, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind.* Im Nachlass des Jahres 1885 finden sich mehrere Notate, in denen die metaphysische bzw. erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Relation auf die Grammatik als volkstümliche Vorstellungsweise zurückgeführt und damit zurückgewiesen wird. Vgl. z. B. KGW IX 4, W I 3, 108, 42–50 u. 109, 5 f. (NL 1885, 35[35], KSA 11, 526, 12–18): „Der Glaube an die Gram-/matik, an das

sprachl. Subjekt, Objekt, an die Thätigkeits=Worte / hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesem Glauben leh'rte' ~~nte~~ ich ab=/schwören. Das Denken setzt 'erst' das Ich: aber bisher glaubte man, wie / das Volk, im ,ich denke' liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem /109/ und 'dieses' ,Ich' sei 'die gegebene' ~~so eine~~ Ursache des 'Denkens, ~~Fühlens u Wollens~~'; vgl. auch KGW IX 4, W I 7, 74, 2–10 (NL 1885, 40[6], KSA 11, 630, 26–631, 3); KGW IX 4, W I 7, 75, 40–44 (NL 1885, 40[11], KSA 11, 632, 28– 633, 2); KGW IX 4, W I 7, 71, 4–16 (NL 1885, 40[16], KSA 11, 635, 30– 636, 9); KGW IX 4, W I 7, 68, 6–69, 24 (NL 1885, 40[20], KSA 11, 637, 3–638, 16); KGW IX 4, W I 7, 67 (NL 1885, 40[23], KSA 11, 639, 19–640, 21). In JGB begegnet dieses Motiv ebenfalls mehrfach; vgl. JGB Vorrede, KSA 5, 11, 20–12, 1: „irgend ein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften), irgend ein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von Seiten der Grammatik her“; vgl. ferner JGB 20, KSA 5, 34, 25–35, 7; JGB 34, KSA 5, 54, 6–11; JGB 54, KSA 5, 73, 13–28. Siehe NK 5/1, S. 52–54, wo Otto Schmitz-Dumonts Werk *Die Einheit der Naturkräfte* von 1881 und Lichtenberg 1867 als Prätexte hierfür angeführt werden.

Thematisch verwandt ist auch folgendes Nachlass-Notat von November 1887, das mit Blick auf die (winkel)perspektivische „Nützlichkeit des Bewußtwerdens“ erkenntnistheoretische Aussagen über die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt generell als Ausdruck einer veralteten Betrachtungsweise verwirft: „Daß zwischen Subjekt u Objekt eine Art adäquater Relation stattfindet; daß das Objekt etwas ist, / das von Innen gesehen Subjekt wäre, ist eine vollkommene Träumerei 'gutmüthige Idologie 'Erfindung', die, wie ich denke, ihre Zeit gehabt hat.' Das Maaß dessen, was uns 'überhaupt' be/wußt, ist ja ganz und gar abhängig von der 'einer' groben Nützlichkeit des Bewußtwerdens: daß 'wie erlaubte uns' diese / Winkelperspektive des Bewußtseins uns irgendwie über ,Subjekt' und ,Objekt' Aussagen [mit denen die Realität berührt würde! –] erlaubte, die die wahre 'ihrer irgend-einer' / Realität beträfen — 'entsprechen oder gar'“ (KGW IX 7, W II 3, 144, 2–10 = NL 1887/88, 11[120], KSA 13, 57, 13–21).

593, 14 *wie man erräth*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 17 f. *hängen geblieben sind. Es ist erst recht nicht*] Das Druckmanuskript enthielt zuerst noch einen Zusatz, der gut zur These vom „eigentliche[n] Phänomenalismus und Perspektivismus“ in 593, 3 passt: „hängen geblieben sind, ebenfalls in dem komischen Philosophen-Hochmuth von Ehedem: als ob der Mensch mit seinen Begriffen über die uns gegebne Perspektive, über unser Perspektivisches hinweg könne. Es ist erst recht nicht“ (D 16a, 19).

593, 17–20 *Es ist erst recht nicht der Gegensatz von „Ding an sich“ und Erscheinung: denn wir „erkennen“ bei weitem nicht genug, um auch nur so scheiden*

zu dürfen.] Zu diesem kantischen Gegensatz, der in N.s Texten aus unterschiedlichen ‚Perspektiven‘ immer wieder in den Blick kommt, vgl. NK 421, 6 f. und NK 562, 11–21. Durch die steigende Formel „erst recht“ soll dieser Gegensatz noch weniger geeignet erscheinen, das vom Sprecher gemeinte „Es“ – den Unterschied von Unbewusstem und Bewusstem – zu bezeichnen, als der zuvor genannte Subjekt-Objekt-Gegensatz. Zugleich scheint die Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung ein besonders naheliegendes ‚Missverständnis‘ zu sein, das derart abgewehrt werden muss. Überdies fällt auf, dass der Sprecher, der in den vorangehenden Sätzen (593, 3–17) wieder als ‚individuelles‘ „ich“ aufgetreten ist, nun erneut in die offensichtlich nicht nur die „unter den bewusstesten Europäern“ Lebenden (593, 12 f.), sondern alle Menschen als bewusste Wesen einschließende „wir“-Form wechselt.

Dass man „unser Recht zu einer Scheidung von An-sich- u. Phänomenal=Welt bestreiten“ müsse, hält ähnlich das zeitnah entstandene Nachlass-Notat KGW IX 6, W II 2, 93, 36–38 (NL 1887, 10[57], KSA 12, 490, 28 f.) fest. Ebenfalls, wie FW 354, von der Notwendigkeit der „Mittheilung“ ausgehend, skizziert eine andere nachgelassene Aufzeichnung aus dieser Zeit eine (doppelte) „Phänomenal-Welt“ ohne „Dinge an sich“: „1) daß Mittheilung nöthig / ist, u daß zur Mittheilung etwas fest, vereinfacht, präcisirbar sein muß / [...]. / 2) die Welt der [,]Phä=/nomene‘ ist die zurechtgemachte Welt, die wir als real empfinden. [...] / 3) der Gegensatz dieser / Phänomenal=Welt ist nicht ‚die wahre Welt‘, sondern die formlos-unfor=/mulirbare Welt des Sensationen=Chaos, – also eine andere Art Phäno=menal=Welt, eine ‚für uns‘ ‚unerkennbare‘. / [...] 4) Fragen, wie / die ‚Dinge an sich‘ sein mögen, ganz abgesehen von unserer Sinnen=Receptivität / u. Verstandes=Aktivität, muß man mit der Frage zurückweisen: woher wüßten / wir ‚könnten wir / wissen‘, daß es Dinge giebt? Die ‚Dingheit‘ ist erst von uns geschaffen.“ (KGW IX 6, W II 1, 59, 2–4 u. 16–18 u. 26–32 u. 34–40 = NL 1887, 9[106], KSA 12, 395, 17 f. u. 27 f. u. 396, 3–11) Ein weiteres Notat aus dieser Zeit, dessen Beginn (vgl. NK FW 355) motivisch bzw. entstehungsgeschichtlich bereits auf den folgenden Abschnitt verweist, erklärt wiederum, parallel zum hier zu kommentierenden Passus, den Begriff des Dings an sich zusammen mit dem der Erkenntnis für hinfällig und macht dafür „die Wissenschaft“ verantwortlich: „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne / Unwissenheit vor, ein Gefühl, daß ‚Erkennen‘ gar / nicht vorkommt, daß es eine Art Hochmuth war, davon / zu träumen, mehr noch, daß wir nicht den geringsten / Begriff übrig behalten, um auch nur ‚Erkennen‘ als / eine Möglichkeit gelten zu lassen – daß ‚Erkennen‘ / selbst eine widerspruchsvolle Vorstellung ist. Wir über=/setzen eine uralte Mythologie u. Eitelkeit des / Menschen in die harte Thatsache: so wenig Ding an / sich, so wenig ist ‚Erkenntniß an sich‘ noch erlaubt / als Begriff.“ (KGW IX 3, N VII 3, 176, 12–32 = NL 1886/87, 5[14], KSA 12, 189, 20–29)

593, 20–23 *Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die „Wahrheit“: wir „wissen“ (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag]* Mit dem angesprochenen fehlenden „Organ“ bedient sich das Wir der Sprache der eingangs genannten „Physiologie“ (590, 15) und verknüpft diese mit der soeben erst kritisch aufgerufenen ‚Erkenntnistheorie‘. Nachdem das Wort ‚Erkennen‘ in den vorangehenden Ausführungen über das Bewusstsein bemerkenswerterweise gar nicht vorkam, wird es auf distanzierte Weise (vgl. auch das „erkennen“ in 593, 19) erst seit der Abgrenzung von den „Erkenntnistheoretikern“ (593, 16) verwendet – ebenso wie „die ‚Wahrheit‘“, die der Sprecher hier zum einzigen Mal (ebenfalls distanzierend) herbeizitiert. Dass „wissen“ nicht sauber von „glauben“ oder „[ein]bilden“ zu trennen ist, folgt dabei durchaus aus dem aufgestellten „Phänomenalismus und Perspektivismus“ (593, 3), wirkt nachträglich aber einen Schatten auf die im Mittelteil des Textes behauptete Herden-Nützlichkeit des Bewusstseins. Wenngleich die Sperrung von „nützlich“ davon ablenkt, wird diese Nützlichkeit jetzt durch die hypothetische Wendung „sein mag“ endgültig auf den Status einer bloßen Mutmaßung herabgestuft, die sich – so die Schlusspointe von FW 354 – als höchst ‚unnützlich‘ erweisen könnte.

593, 23 *der Gattung]* Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 23–26 *und selbst, was hier „Nützlichkeit“ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnisvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn.]* D 16a, 19: „und selbst, was hier ‚Nützlichkeit‘ genannt wird, ist ‚zuletzt‘ auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene ‚verhängnisvolle‘ Dummheit der Heerde, an der wir zu Grunde gehn. –“ Die weiteren Korrekturen für die Endfassung – die Ersetzung des Komparativs durch den Superlativ, die Streichung „der Heerde“ und die Einfügung des distanzierenden Temporaladverbs „einst“ – hat N. offenbar erst im Korrekturbogen vorgenommen. Besonders interessant ist der Umstand, dass die „Dummheit“ zunächst noch „der Heerde“ zugeschrieben wurde, da dies mit der Frage zusammenhängt, wer sich hinter dem „wir“ verbirgt. Man muss differenzieren zwischen der Sprechinstanz, die sich der ersten Person Plural bedient, aber ein ‚Individuum‘ ist, und der Gruppe hinter dem „wir“, für die das sprechende Wir spricht. Im vorliegenden Fall scheinen sich zwei Möglichkeiten zu ergeben: Entweder bezeichnet das „wir“ nur die vergleichsweise kleine Gruppe der „bewusstesten Europäer[]“, zu der die Sprechinstanz selbst zu zählen ist, oder es bezeichnet die gesamte „Menschen-Heerde“ (593, 22f.). Aber auch wenn es zweifellos einen gravierenden Unterschied ausmachen würde, ob nur ein paar Ausnahme-Europäer oder alle Menschen „zu

Grunde gehn“, lässt sich diese Bedeutungsalternative des „wir“ angesichts des unumgänglichen Selbsteinschlusses der Sprecher-Perspektive in das, was über die ver(all)gemeinernde ‚Herdennatur‘ des Bewusstseins gesagt wurde, gar nicht konsequent aufrechterhalten. Es gibt demnach überhaupt kein „wir“, das nicht zur Herde gehören würde; die „Heerden-Perspektive“ (592, 32) kann niemand ablegen, auch und gerade der Bewussteste nicht. Im unmittelbar vorangehenden Satz 593, 20–23 wurde das „wir“ schließlich ebenfalls in globaler Bedeutung verwendet: „wir“ = die Menschen.

Es verbietet sich also eine den Widerspruch zwischen Nützlichkeit und Gefährlichkeit des Bewusstseins einfach auflösende Lesart, wonach dasselbe für die Mehrzahl der Menschen (die Herde) eben nützlich, für einige (die bewusstesten Europäer) aber gefährlich wäre. Daraus folgt aber umgekehrt auch nicht, dass man alternativ eine menschheitsgeschichtliche Auflösung vornehmen könnte, der zufolge das Bewusstsein früher nützlich gewesen, heute bzw. in Zukunft jedoch gefährlich sei. Der Text, der sich allerdings eines Früher-heute-künftig-Schemas bedient, ist in dieser Hinsicht noch vertrackter, als Dellinger 2016a, 311 meint, der diese beiden Deutungsoptionen benennt und sich für die erstere ausspricht. Denn der zuvor noch vom Sprecher affirmativ entwickelte Gedanke der evolutionären „Nützlichkeit“ des Bewusstseins wird abschließend ja als solcher in Zweifel gezogen – nicht nur durch die distanzierenden Führungszeichen, sondern noch nachdrücklicher durch die Disqualifikation als „Glaube“ und „Einbildung“ (was die Klammerbemerkung aus 593, 21 f. aufgreift) sowie als „Dummheit“ (in der das Adjektivkompositum „relativ-dumm“ aus 593, 8 verstärkt wiederklingt). Gerade durch den ‚dummen Glauben‘ an die Nützlichkeit des Bewusstseins, wie ihn das sprechende Wir im Mittelteil des Abschnitts selbst vertreten hat, könnte sich die Menschheit in Zukunft selbst vernichten – mit dieser SchlussThese betreibt der Text seine eigene Selbstvernichtung. Vgl. auch Stegmaier 2012b, 264, der über den „Schlusssatz des Aphorismus“ urteilt, er ziehe „die äußerste Konsequenz, dessen ganze Argumentation zu paradoxieren.“

355.

Der Ursprung unsres Begriffs „Erkenntniss“.] Im Druckmanuskript zuerst noch als „356“ nummeriert (D 16a, 20). Nachdem am Schluss von FW 354 dem Menschen ein „Organ für das Erkennen“ (593, 20 f.) abgesprochen wurde, knüpft sich FW 355 die Herkunft dieses Begriffs vor. Der Gedankengang des Abschnitts, dessen Titel denjenigen von FW 110 im Dritten Buch („Ursprung der Erkenntniss“) variiert, gliedert sich in drei Schritte: In einer kurzen

Exposition (593, 29–594, 2) behauptet das sprechende Ich, der ‚Volksmund‘ begreife unter Erkenntnis die Zurückführung von „etwas Fremde[m] auf etwas Bekanntes“ (594, 1): Erkennen als Wiedererkennen. Von diesem Volksbegriff der Erkenntnis wendet sich der zweite, längere Teil (594, 2–28) zu dem, den „wir Philosophen“ (594, 2) haben, um freilich festzustellen, dass es sich letztlich um denselben handelt. Trotz des Gebrauchs der ersten Person Plural, der schnell übergeht in den der dritten Person Singular (ab 594, 13) und schließlich der dritten Person Plural (ab 594, 17), wird die Distanzierung der Sprechinstanz gegenüber diesen „Philosophen“ rasch deutlich. Erscheint ihr Wille, aus allem Fremden etwas Bekanntes zu machen, bereits im Mittelteil sarkastisch-polemisch als ein „Instinkt der Furcht“ (594, 10) vor dem Unbekannten und als intellektuelle „Genügsamkeit“ (594, 17), so disqualifiziert der wieder kürzere Schlussteil (594, 28–595, 3) die zugrunde liegende Gleichsetzung von Bekanntem und Erkanntem mittels des superlativischen Polyptotons „Irrthum der Irrthümer“ (594, 28) und dreht den Spieß geradezu um: Erkennen bedeute nicht die Rückführung des Fremden auf Bekanntes, sondern ‚in Wahrheit‘ umgekehrt die Verwandlung des Bekannten in etwas Fremdes, die ‚Verfremdung‘ des Gewohnten, die jedoch besonders schwierig sei. Daraus erkläre sich auch die größere „Sicherheit“ (594, 31) der Naturwissenschaften im Vergleich zu jenen Wissenschaften, die sich mit der Seele und dem Bewusstsein des Menschen beschäftigen, also mit dem Eigenen, ‚Bekanntesten‘.

Einen thematischen Zusammenhang mit dem vorangehenden Abschnitt FW 354 hat bereits 1893 Gustav Landauer hergestellt, indem er beide Texte „ungemein wertvoll für [Fritz] Mauthners erkenntnistheoretisch-sprachphilosophisches Werk“ nannte (Landauer 2017, 323). Unterschiedliche Interpretationsansätze zu FW 355 bieten u. a. Flemming 1914, 11 f., Knopf 1973, 129 f. (bezieht den Text auf die Verfremdung bei Bertolt Brecht), Koelb 1990, 158–160, Schrift 1990, 136 f., Lampert 1993, 348–352 (bildet, wie schon Landauer und Schrift, ein bewussteinstheoretisches Paar mit FW 354), Figal 1999, 146–149, Dittrich 2009, 36–38 (betont eine intertextuelle Verknüpfung mit Thomas Manns *Zauberberg*), Ansell-Pearson 2006b, 241, Dellinger 2012b, 151, Lossi, 2012b, 244 f. u. Knura 2018, 221. Am ausführlichsten vgl. nach wie vor Stegmaier 2012b, 289–304. Erwähnung verdient außerdem Visser 1996, 225 f., der unter Berufung auf die Ausführungen von Kamerbeek 1950, 58, wonach N. 1884, vermittelt über Heinrich von Stein, mit Wilhelm Diltheys 1883 erschienener *Einleitung in die Geisteswissenschaften* in Berührung gekommen sein könnte, die „Vermutung“ äußert, dass die in FW 355 geübte Kritik am „ungerechtfertigte[n] Vertrauen in die Introspektion [...] direkt gegen Dilthey gerichtet ist.“ Vgl. hierzu NK 594, 33 f.

Als Vorarbeiten zu FW 355 kommen zwei nachgelassene Notate in Betracht: zum einen KGW IX 3, N VII 3, 177, 2–178, 4 (NL 1886/87, 5[10], KSA 12, 187, 22–

188, 15): „Was ist ‚erkennen‘? Zurückführen von etwas Fremdem / auf etwas Bekanntes, Vertrautes. Erster Grundsatz: / das, woran wir uns gewöhnt haben, gilt uns nicht / mehr als Räthsel, als Problem. Abstumpfung des Gefühls / des Neuen, Befremdenden: alles, was regelmäßig / geschieht, scheint uns nicht mehr fragwürdig. Deshalb / ist die Regel suchen der erste Instinkt des Erkennen=/den: während natürlich mit der Feststellung der Regel / noch gar nichts ‚erkannt‘ ist! – Daher der Aberglau=/be der Physiker: wo sie verharren können dh. / wo die Regelmäßigkeit der Erscheinungen die Anwen-/dung von Abkürzenden Formeln erlaubt, meinen sie, / sei erkannt worden. Sie fühlen ‚Sicherheit‘: / aber hinter dieser intellekt[uellen] Sicherheit steht die / Beruhigung der Furchtsamkeit: sie wollen die Regel, / weil sie die Welt der Furchtsamkeitbarkeit ent=/kleidet. Die Furcht vor dem Unberechenbaren / als Hinter-Instinkt der Wissenschaft. / Die Regelmäßigkeit schläfert den fragenden (dh. / fürchtenden) Instinkt ein: ‚erklären‘ dh. eine / Regel des Geschehens aufzeigen. Der Glaube an das / ‚Gesetz‘ ist der Glaube an die Gefährlichkeit des Will-/kürlichen. Der gute Wille, an Gesetze zu glauben /178/ hat der Wissenschaft zum Siege verholfen (namentlich / in demokr. Zeitaltern)“. Der am Ende von FW 355 betonte Unterschied zwischen Natur- und Bewusstseinswissenschaften spielt hier also noch keine Rolle. Vgl. zum anderen auch den Beginn des Notats KGW IX 3, N VII 3, 176, 2–10 (NL 1886/87, 5[14], KSA 12, 189, 16–19), der seinerseits im Unterschied zum gedruckten Text eine der Intention „der Wissenschaft“ zuwiderlaufende Verfremdung des Bekannten durch sie konstatiert: „Die Entwicklung der Wissenschaft löst das ‚Bekannte‘ / immer mehr in ein Unbekanntes auf: sie will aber / gerade das Umgekehrte u geht von dem Instinkt / aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzu-/führen.“ Was in der Aufzeichnung darauf folgt, weckt Anklänge an die am Schluss des vorangehenden Abschnitts FW 354 artikulierte Erkenntniskritik; vgl. NK 593, 17–20.

593, 31–594, 3 *was versteht eigentlich das Volk unter Erkenntniss? was will es, wenn es „Erkenntniss“ will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden. Und wir Philosophen – haben wir unter Erkenntniss eigentlich mehr verstanden?* Da, wie aus dem Fortgang erhellt, letztere Frage zu verneinen sei, ebnet sich hier hinsichtlich des Erkenntnisbegriffs die Differenz zwischen „Volk“ und „Philosophen“ ein, wie sie hinsichtlich des eng verwandten Weisheits- bzw. Wissensbegriffs in FW 351 noch starkgemacht wurde. Das Personalpronomen „wir“ fungiert im vorliegenden Passus als Vehikel einer philosophischen Selbstkritik, durch die sich der Sprecher selbst als Ausnahme-Philosoph präsentiert, der gerade nicht nach dem seines Erachtens banalisierenden Bekannt- und Vertrautmachen des Fremden strebt, sondern geradezu nach dem Gegenteil. Als „a nice Socratic opening“ bezeichnet Lampert 1993, 348 den Textbeginn.

593, 32 *was will es, wenn es „Erkenntniss“ will?*] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt.

594, 4 f. *das woran wir gewöhnt sind, so dass wir uns nicht mehr darüber wundern*] Zum Erstaunen (θαυμάζειν) als Ausgangsaffekt des Philosophierens bei Platon und Aristoteles vgl. NK FW 46. Die vorliegende Argumentation bestreitet nicht etwa, dass philosophische Erkenntnis vom Erstaunen ausgeht, zielt aber kritisch darauf ab, dass die eigentliche Motivation dabei das Beseitigenwollen des Erstaunlichen sei: Philosophie als Sehnsucht nach dem Gewohnten, Gewöhnlichen. Vgl. auch die Anspielung auf Platons ‚vergewöhnlichende‘ Ideenlehre in 594, 13–16.

594, 9 *das uns*] D 16a, 20: „was uns“.

594, 10 f. *Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heisst?*] Ein solches Erkennen aus Furchtsamkeit passt schlecht genug zum programmatischen Untertitel von FW V: „Wir Furchtlosen“ (573, 2). Das Verb ‚heißen‘ hier – wie noch in Heideggers berühmtem Vorlesungstitel *Was heißt Denken?* (1951/52) – im alten Sinn von „auffordern, fordern, befehlen“ (Grimm 1854–1971, 10, 909).

594, 11–13 *Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein? ...*] Vgl. das diametral entgegengesetzte „Frohlocken der wiederkehrenden Kraft“, von dem es in FW Vorrede 1, 346, 2–6 heißt, es sei angesichts einer Verheißung „von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren“ die wagemutig-explorative Stimmung gewesen, der (die Erstausgabe von) FW ihre Entstehung verdanke. Dass „die Wissenschaft“ (411, 20) ‚heute‘ ein ‚erstaunliches‘ Sicherheitsgefühl vermittele, konstatiert dagegen im Ersten Buch der selbstbezügliche Abschnitt FW 46.

594, 13–16 *Dieser Philosoph währte die Welt „erkannt“, als er sie auf die „Idee“ zurückgeführt hatte: ach, war es nicht deshalb, weil ihm die „Idee“ so bekannt, so gewohnt war?*] Der deiktisch aufgerufene „Philosoph“, der exemplarisch für ‚die‘ „Philosophen“ (594, 2) steht, lässt aufgrund der „Idee“ an Platon denken bzw. an einen ‚Platoniker‘ wie den im Folgenden (hierzu NK 594, 22 f.) über ein verdrehtes Zitat aus der *Phänomenologie des Geistes* aufgerufenen Hegel (vgl. Walter Kaufmanns Hinweis in Nietzsche 1974, 301, Anm. 57). Die „platonische Idee“ taucht bereits in N.s frühen Texten immer wieder auf; NL 1870, 6[14], KSA 7, 134, 18 f. definiert sie als den „Glaube[n] daß der Begriff das Wesen des Dings trifft“. Dieser „Glaube“ gerät im Laufe der Zeit zunehmend ins Visier kritischer Reflexionen. Das Notat NL 1879, 41[59], KSA 8, 592, 19 f. befindet lapidar: „Ein Ding, dem ein Begriff genau entspricht, wäre ohne Herkunft. Plato's Irrthum von den ewigen Ideen.“

Noch näher an die Argumentation von FW 355 kommt NL 1885, 38[14], KSA 11, 614, 6 f. u. 12–14 u. 615, 5 heran, wo es über die von „Plato“ beeinflussten „Philosophen“ heißt, sie hätten die „Verwechselung“, bei der „das Prädikat-Zeichen mit dem Ding selber als gleich gesetzt wird“, auf lange Zeit besiegelt, „als sie lehrten, gerade die Zeichen, nämlich die ‚Ideen‘ seien das wahrhaft Vorhandene, Unveränderliche und Allgültige.“ Mit Blick auf den ‚Volksbegriff‘ der Erkenntnis als Bekanntheit in FW 355 besonders aufschlussreich ist der unmittelbare Fortgang dieser Überlegung: „Während thatsächlich das Denken, bei der Wahrnehmung eines Dings, eine Reihe von Zeichen umläuft, welche das Gedächtniß ihm darbietet, und nach Ähnlichkeiten sucht; während der Mensch mit einem ähnlichen Zeichen das Ding als ‚bekannt‘ ansetzt, faßt, ergreift: meinte er lange es eben damit zu begreifen. Das Greifen und Fassen, das Aneignen bedeutete ihm bereits ein Erkennen, ein Zueindekennen; die Worte sogar in der menschlichen Sprache schienen lange – und scheinen dem Volke heute noch – nicht Zeichen sondern Wahrheiten in Betreff der damit bezeichneten Dinge zu sein.“ (NL 1885, 38[14], KSA 11, 614, 14–23) Einen Ehrenrettungsversuch der „Ideen“, die „das Bekannte par excellence“ seien und in denen „doch Kraft der *Erkenntnis*“ liege, unternimmt unter Berufung auf das Anamnesis-Konzept in Platons Dialog *Menon* (81c-d) Figal 1999, 147.

594, 15 die „Idee“] In D 16a, 20 korrigiert aus: „die Idee“.

594, 18 *Welträthsel-Lösungen*] Von „Welträthsel“, „Welträthsellösung“ bzw. „Welträthsellösern“ ist bei N. seit dem Frühwerk ein Dutzendmal die Rede; die meisten Fundstellen liefert die eKGWB allerdings für die Dekade zwischen 1870 und 1880. Im späteren Schaffen ist die vorliegende mokante Erwähnung vereinzelt. Der Begriff des „Welträthsels“ war in der deutschen (Natur-)Philosophie des 19. Jahrhunderts weit verbreitet. N. kannte ihn auf jeden Fall von Schopenhauer 1873–1874, 3, 206, der schon erkenntnispessimistisch genug (gegen den Deutschen Idealismus) formulierte, dass „die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt etwas seyn [muss], das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist“. Bei der hier zu kommentierenden Stelle könnte es sich freilich auch um eine Anknüpfung an Emil Du Bois-Reymonds (natur)wissenschaftsskeptische Rede *Die sieben Welträthsel* von 1880 handeln, die sich in einer Ausgabe von 1884 unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. NPB 201). Du Bois-Reymonds Erkenntniszweifel stellte sich später Ernst Haeckel entgegen, dessen Bestseller *Die Welträthsel* (1899) im letzten Kapitel die „Lösung der Welträthsel“ versprach, allerdings von N., der zu bewussten Lebzeiten kritisch Notiz von Haeckel nahm (vgl. schon NL 1875, 12[22], KSA 8, 259, 14–18), nicht mehr zur Kenntnis genommen werden konnte.

594, 19–21 *Etwas an den Dingen, unter den Dingen, hinter den Dingen wiederfinden, das uns leider sehr bekannt ist, zum Beispiel unser Einmaleins oder unsre Logik*] Dass „wir beim Lernen des so bewunderungswürdigen Einmaleins längst aufgehört haben, uns zu freuen“, vermerkt bereits MA I 251, KSA 2, 209, 2f., was vielleicht auch das „leider“ im zu kommentierenden Passus zu erklären vermag. „Die Verführung durch ‚Zahl u. Logik‘“ thematisiert wiederum die motivisch und entstehungsgeschichtlich mit FW 355 verklammerte Nachlass-Aufzeichnung KGW IX 3, N VII 3, 176, 32 (vgl. NL 1886/87, 5[14], KSA 12, 189, 29). Zur (Kritik an der) Logik in FW vgl. NK 584, 31f.

594, 20 *ist*] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt.

594, 21 *oder unser Wollen und Begehren*] Anspielung auf Schopenhauers Willensmetaphysik; vgl. hierzu NK 454, 10–16.

594, 22 f. *Denn „was bekannt ist, ist erkannt“: darin stimmen sie überein.*] Die zitathaft in Anführungszeichen stehende Formel „was bekannt ist, ist erkannt“, zu der das sprechende Ich auf ironische Distanz geht, kehrt eine Formulierung Hegels um. In dessen „Vorrede“ zur *Phänomenologie des Geistes* heißt es: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt, u. s. f. Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit u. s. f. werden unbesehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.“ (Hegel 1832–1845, 2, 25)

Hegel, der im übernächsten Abschnitt FW 357 mehrfach namentlich auftaucht, könnte insofern als – eventuell unabsichtlich falsch zitierter – ‚Vorläufer‘ oder ‚Antizipator‘ N.s erscheinen, wie es Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 301, Anm. 58 nahelegt. Indes erwiese sich in der Argumentationslogik von FW 355 gerade der ‚absolute Idealist‘ Hegel allenfalls als einer jener im Folgenden genannten „Vorsichtigsten“ (594, 23) unter den Philosophen, für die trotz aller gegenteiligen Beteuerungen das Bekannte als das Erkannte gelte: nämlich – gemäß der vorangehenden Äußerung in 594, 13–16 – das Bekannte im Sinne der „Idee“, über die N. etwa in Hegels *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die er zumindest vorübergehend besessen hat (vgl. NPB 281), lesen konnte: „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. [...] Die Definition des

Absoluten, dass es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. – Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, dass die Objektivität dem Begriffe entspricht, – nicht dass äusserliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen“ (Hegel 1870, 189).

594, 25–28 es sei zum Beispiel methodisch geboten, von der „inneren Welt“, von den „Thatsachen des Bewusstseins“ auszugehen, weil sie die uns bekanntere Welt sei] Die hier referierte These mitsamt den zitierten Wendungen bezieht sich auf erkenntnistheoretische Leitvorstellungen der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes. In Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* konnte N. lesen: „Der Descartes’sche Satz *Cogito, ergo sum* muss, allgemein und präcis ausgedrückt, so lauten: / Alles, was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, ist als *blosse Thatsache des Bewusstseins* unmittelbar gewiss.“ (Spir 1877, 1, 27) Mit einem Randstrich hat sich N. auf der nächsten Seite folgenden Passus über diese „unmittelbare Gewissheit“ der Bewusstseinstatsachen markiert: „Zweifelhaft ist es, ob diesem Inhalt [des Bewusstseins] irgend etwas ausser uns irgendwie entspricht, aber der gegebene Inhalt des Bewusstseins steht ausser allem Zweifel [Satzteil von N. mit Randstrich markiert]. In dem Inhalte unseres Bewusstseins haben wir also alle und jede unmittelbare Gewissheit *factischer Natur*.“ (Spir 1877, 1, 28) Dazu, wie bereits in JGB 16 polemisch auf diese Ausführungen Spirs rekurriert wird, siehe NK KSA 5, 29, 18 f.

Von „Thatsachen des Bewusstseins“ sprach allerdings nicht erst als Descartes-Interpret Spir, sondern auch schon Schopenhauer verwendet die Formel mehrfach, so im Einleitungskapitel zum zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung*, wo er unter der Überschrift „Zur idealistischen Grundansicht“ ganz ähnlich wie später Spir schreibt: „Wirklich war dadurch, daß er [Descartes] das *Cogito ergo sum* als allein gewiß, das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden. [...] Alles, wovon er [der Mensch] sichere, mithin unmittelbare Kunde, hat, liegt innerhalb seines Bewußtseyns. Ueber dieses hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat. Nur das Bewußtseyn ist unmittelbar gegeben, daher ist ihre Grundlage auf Thatsachen des Bewußtseyns beschränkt: d. h. sie ist wesentlich idealistisch.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 5) Dementsprechend ist bereits vor Schopenhauer bei Johann Gottlieb Fichte, dem Begründer des Deutschen Idealismus, von Bewusstseinstatsachen die Rede; der späte Fichte hielt sogar eigens Vorlesungen über *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1810/11

und 1813), über die sich N. ausführlich in Kuno Fischers Band über *Fichte und seine Vorgänger* hätte informieren können (vgl. Fischer 1869c, 1025–1037).

In diesen Vorlesungen kommt Fichte denn auch auf die „innere Welt“ (Fichte 1845–1846, 2, 617) zu sprechen, die ebenfalls rasch zu einem in der (nach)idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts grassierenden Terminus wird. Mehrfach begegnet die „innere Welt“ auch in der N. gewidmeten Habilitationsschrift *Die menschliche Erkenntniß und das Wesen der Dinge* von Heinrich Romundt, die sich unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. NPB 506). Während Fichte an der zitierten Stelle die „innere Welt [...] zum reinen Noumenon, wie sichs gehört, gesteigert haben“ will (Fichte 1845–1846, 2, 617), schärft Romundt hingegen im kantischen Sinn ihre ‚Phänomenalität‘ ein: „Wie unvergleichlich nun aber auch immer die innere Welt des Subjectes dasteht, so gilt nichts desto weniger von ihr ganz dasselbe, was von der Außenwelt: sie ist für uns so nur vorhanden im Bewußtsein eines erkennenden Subjects, das sich selbst wieder nur in seiner eigenen Erkenntniß gegeben, seinem ‚An sich‘ nach unbekannt ist.“ (Romundt 1872, 8) Unter dem Titel „Die unbekannte Welt des ‚Subjects‘“ hatte N. noch in prinzipieller Übereinstimmung damit in M 116 geschrieben: „Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äusseren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, – nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso!“ (KSA 3, 109, 11–14) Die Argumentation in FW 355 lautet demgegenüber, dass die „innere Welt“ gerade darum schwerer zu erkennen ist als die ‚äußere Welt‘, weil sie bekannter sei. Nicht die größere Bekanntheit der „inneren Welt“ für „uns“ wird also bestritten, sondern nur das methodische Gebot der Philosophie bzw. Erkenntnistheorie, von ihr und den Bewusstseins-tatsachen auszugehen. Vgl. auch FW 357, wo die „innre Welt [...] mit Leibnitz“ (599, 2f.) ‚empfunden‘ wird. Zur „inneren Welt“ beim späteren N. vgl. NK KSA 5, 322, 22–29 u. NK KSA 6, 91, 1–4. Auf den Zusammenhang mit der transzendentalphilosophischen Vorstellung „vom ‚inneren Sinn‘“ weist Gebhard 1983, 270f. hin; einen „Phänomenalismus der ‚inneren Welt‘“ bei N. sucht Schlimgen 1999, 70–87 quer durch alle Schaffensphasen zu (re)konstruieren.

594, 31 natürlichen] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt. Durch diese Einfügung wird das Wortspiel ‚natürliche vs. unnatürliche Wissenschaften‘ vorbereitet, das sich durch die ebenfalls hinzugefügte Parenthese in 594, 33f. ergibt und eine Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Seelen- bzw. Bewusstseinswissenschaften vornimmt, die in der Grundschrift noch nicht vorhanden war (hier standen nur die „Wissenschaften“ gegen die „Psychologie und Kritik der Bewusstseins-Elemente“ aus 594, 32f., womit letzteren die Wissenschaftlichkeit freilich schon abgesprochen wurde).

594, 32f. Psychologie und Kritik der Bewusstseins-Elemente] Über die zeitgenössische Psychologie informierte sich der späte N. in Harald Höffdings *Psy-*

chologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, die er umgehend nach ihrem Erscheinen 1887 erwarb und ausweislich zahlreicher Lesespuren gründlich studierte. Höffding spricht darin immer wieder von „Bewußtseins-elemente[n]“, unter denen er z.B. „Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle versteht“ (Höffding 1887, 89). Mit Blick auf Höffdings Methode ließe sich der gegen Ende von FW 355 verwendete Ausdruck „Kritik“ im Sinne von ‚Unterscheidung‘, ‚Differenzierung‘ oder ‚Einteilung‘ verstehen; vgl. etwa den von N. besonders intensiv durchgearbeiteten Abschnitt „Einteilung der psychischen Elemente“ (Höffding 1887, 107–123) sowie die in NK KSA 5, 376, 24–33 mitgeteilte Stelle (Höffding 1887, 279 f.). Die Wertung im hier zu kommentierenden Passus erscheint nicht eindeutig, zumal dann nicht, wenn man sich daran erinnert, wie identifikatorisch sich andere Texte des späten N. zur „Psychologie“ verhalten; man denke nur an den experimentellen „Psychologen“ (347, 22) in FW Vorrede 2. Im vorliegenden Textzusammenhang aber gemahnt die „Psychologie und Kritik der Bewusstseins-Elemente“ stark an die zuvor für ihre falsche Gleichsetzung von Erkenntnis und Bekanntheit gescholtene Innenwelt- und Bewusstseinstatsachen-Philosophie und wird nicht nur im Vergleich mit den Naturwissenschaften als unsicher, sondern am Textende auch als nahezu widersinniges Unterfangen eingestuft.

594, 33 f. – *unnatürlichen Wissenschaften, wie man beinahe sagen dürfte –*] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt. Visser 1996, 226 sieht hierin eine „spöttische Bezeichnung, mit der er [N.] auf die ‚Geisteswissenschaften‘ aus dem Titel von Diltheys Buch [*Einleitung in die Geisteswissenschaften*], abgezielt haben muß.“ Zu dieser Lektüre von FW 355 als kritische Reaktion auf Dilthey 1883 siehe auch die obige Übersicht zur Forschungsliteratur. Vgl. zu einem weiteren mutmaßlichen Bezug auf Diltheys Buch auch NK FW 366.

595, 1–3 *während es fast etwas Widerspruchsvolles und Widersinniges ist, das Nicht-Fremde überhaupt als Objekt nehmen zu wollen ...*] Von dieser Schlussformulierung her hat man wiederholt gemeint, N. plädiere in FW 355 für eine neuartige Erkenntnis durch gezielte ‚Verfremdung‘ des scheinbar Bekannten (vgl. Knopf 1973, 129; Lossi 2012b, 245 und besonders Stegmaier 2012b, 303 f.). Indes lässt sich die als beinahe widersinniges Bestreben angesprochene Objektivation des Nicht-Fremden auch einfach nur als polemische Beschreibung der Praxis jener introspektiven Seelen- und Bewusstseinswissenschaften lesen, die zuvor als ‚unnatürlich‘ bezeichnet wurden.

356.

Inwiefern es in Europa immer „künstlerischer“ zugehn wird.] Im Druckmanuskript zunächst als „353“ (D 16a, 21) nummeriert. Eine ‚Vorstufe‘

aus Mp XV lautet: „Die Lebens=Fürsorge zwingt auch heute noch – in unserer Übergangszeit, wo so Vieles aufhört zu ‚zwingen‘ – fast / allen Menschen eine bestimmte Rolle auf, ihren sogenannten Beruf; einigen bleibt dabei die Freiheit, eine / anscheinende ‚Freiheit‘, diese Rolle selbst zu wählen, den Meisten wird sie gewählt. Das Ergebniß ist seltsam genug: / fast alle M[enschen] verwechseln sich in einem gewissen vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle, sie selbst sind die Opfer ihres / ‚guten Spiels‘, sie selbst haben vergessen, wie sehr Zufall, Laune, Willkür damals über sie verfügt hat‘ben‘, als sich / ihr ‚Beruf‘ entschied, – kurz ‘und‘, wie viele ‘andere‘ ‚Rollen‘ ‘sie vielleicht‘ eigentlich ein Jeder spielen kann (– hätte spielen können –) denn ‘es‘ ist / nunmehr ‘zu ‘für‘ dieser Probe dazu –‘ zu spät.) Tiefer angesehen, aus der Rolle ist wirklich Charakter geworden, ‘aus der Kunst Natur ...‘ ... Es giebt Zeitalter, in denen / man mit steifer Zuversichtlichkeit an seinen Zufall von Geschäft u. Broderwerb wie an eine göttliche Fügung / glaubt: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs=Vorrechte haben mit diesem Glauben jene Ungeheuer von breiten ‘Gesellschafts=‘ Thürmen ge-/baut, denen jedenfalls Eins nachzurühmen ist, Dauerfähigkeit, – und Dauer ist auf Erden ‘(,hier ‚unter dem wechselnden Mond‘)’ ein Werth ersten Ranges! / Aber es giebt andere Zeitalter, die eigentlich demokratischen Zeitalter, wo man diesen Glauben mehr u. mehr ver-/lernt, und ein gewisser umgekehrter Glaube u. Gesichtspunkt in den Vordergrund tritt, der [jener] Athener=Glaube zur ‘von der‘ Zeit des / Perikles an, jener Amerikaner=Glaube von heute, der immer mehr ‘als‘ Am auch Europäer=Glaube wird: wo der Einzelne glaubt ‘überzeugt ist‘, / ungefähr Alles zu können, ungefähr jeder Rolle gewachsen zu sein, wo Jedermann mit sich improvisirt, versucht, / neu versucht, mit Lust versucht‘, ‘wo alle Natur aufhört u. ‚Kunst‘ wird ...‘ Die Griechen, erst in diesen ‘Rollen=‘Glauben ‘an die Rollen‘ eingetreten, machten, wie bekannt, ‘Schritt für Schritt‘ eine / wunderliche, nicht in jedem Betracht wünschenswerthe ‘nachahmenswürdige‘erthe‘ allmähliche ‘Verwandlung durch: sie wurden ‘wirklich‘ zu Schauspieler, – als solche be=/zauberten u. überwandten sie ‘alle Welt u‘ selbst die ‚Welt=Überwinder‘ (‘denn‘ der graeculus histrio hat Rom besiegt ‘und nicht, wie die Unschuldigen ‘zu‘ sagen ‘pflegen‘, die griech. Cultur –) Und ‘Aber‘, was ü ‘ich‘ / ‘fürchte, was‘ man heute schon mit Händen greift, ‘falls man darnach ‘Lust hätte zu‘ greifen möchte –‘ wir modernen M[enschen] sind ganz schon auf dem gleichen Wege; u jedes Mal, wenn / der Mensch anfängt zu begreifen‘entdecken‘, daß er ‘in wie der Mensch fern er‘ eine Rolle spielt u inwiefern‘weit‘ der Mensch Schauspieler sein kann, wird / er Schauspieler ... Damit ist unzweifelhaft Vieles Neues möglich ‘kommt dann eine ‘neue‘ Flora und Fauna von Menschen u. herauf‘, das ‘die‘ in festen u. beschränkteren Zeitaltern nicht / wachsen kann – oder ‚unten‘ gelassen wird, unter dem Bann u. Verruf der Ehrlosigkeit –‘ – es kommen damit jedes

Mal die ‚interessantesten‘ u tollsten Zeitalter der Geschichte herauf in denen die ‚Schauspieler‘ obenauf sind in jedem Sinne die ‚eigentlichen‘ Herren sind. Andererseits: es wird eben / ebenfalls dadurch fürderhin Einiges [Andere] ganz unmöglich [eine andere Art Mensch] immer tiefer benachtheiligt, endlich [unmöglich gemacht,] [vor allem die großen ‚Baumeister‘.] es stirbt aus, vor Allem erlahmt langsam, stirbt ab was u dessen Anblick sich vielleicht schwerer missen läßt als der Anblick der interessanteren Fasnachts-Tollheiten xxxxxxxx [erlahmt Jetzt] die bauende [Gesamt=] Kraft [des Bauens selbst u der Muth zu bauen], des ie organisatorischen Kollektiv=/Genies [vom Schlage eines Caesar oder Nap[oleon] fangen an zu fehlen] des Wachstums, welches Bauten Werke [Werke] zu unternehmen wagt en, Bauten unternehmen muß üssen deren Vollendung Jahrhunderte in Anspruch nimmt ähme [wird], – es stirbt jener Grund=/glaube aus, auf welchen hin man Einer dergestalt rechnen, versprechen, die Zukunft im Plan e vorwegnehmen, seinem Plane zum Opfer bringen kann, daß nämlich / jeder überhaupt der Einzelne [jeder Einzelne diese Zukunft mit seinem Leben nur insofern] seinen Werth hat, u, seinen Sinn [hat] darin habe (Sinn bekomme—), als er in einem im großen Baue ein Stein zu sein ist: weshalb er zu allererst fest / sein muß, ‚Stein‘ sein muß ... Vor allem nicht – ‚Schauspieler‘! – Kurz gesagt – ach, es ist lang genug gefürchtet u. verschwiegen worden! –! – das, was von nun an nicht mehr / gebaut wird, nicht mehr gebaut werden kann das ist – eine ‚Gesellschaft‘, im alten Verstand des Wortes: um diesen Bau zu bauen, fehlt nun=/mehr – ‚das Material‘. – ‚Das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist:‘ Es ist gleichgültig, daß einstweilen noch die kurzsichtigste, vielleicht ehrlichste u. zurückgebliebenste Art Mensch, die es heute giebt, unsere Herrn Socialisten, / ungefähr noch das Umgekehrte glauben t, hoffen t, träumen t, vor allem schreien t u. schreibt; man [ja] liest ihr Zukunfts= u Narren Wort ‚freie Gesellschaft‘ bereits heute / auf allen Tischen u. Wänden. ‚Freie Gesellschaft‘! ‚Ja! Ja! Das Ihr baut man aus‘ [Ja! Ja! ‚Aber‘ Ihr wißt doch, ‚meine Herrn,‘ woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! ‚Aus dem jenem berühmten hölz[ernen] Eisen!‘ Und noch / nicht einmal aus hölzernem ...] Hölzernes em Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernes em.. Man kann nicht baut keine Gesell / mehr bauen, schaften mehr weil wenn es an Holz fehlt, an Eisen fehlt, an Stein fehlt! Im Zeitalter der Schauspieler – wozu auch Gesell=/schaften? Genügt es da nicht – Freiheit?“ (KGW IX 12, Mp XV, 83v, 2–66; Notat durchgestrichen.)

Zur Interpretation von FW 356 vgl. Kaufmann 1981/82, 114, der in dem Abschnitt „Nietzsches Philosophie der Masken“ am Werk sieht; für Lampert 1993, 352–354 traktiert der Text „Periclean Athens and modern America“ als „two transitional ages“ (Lampert 1993, 353), während sich Müller 2005, 177 f. da-

rauf beschränkt, hier nur „die Welt des perikleischen Athens als historisches beziehungsweise anthropologisches Experiment ins Medium des Ästhetischen übersetzt“ zu sehen. Stegmaier 2012b, 305–325 wiederum stellt – ähnlich wie bereits Patton 2000, 172–178 – FW 356 mit FW 361 und FW 362 in eine „[Aphorismen-]Kette zum Ursprung der ‚freien Gesellschaft‘ im Bedürfnis nach Schauspielerei“ (Stegmaier 2012b, 309; vgl. auch schon Stegmaier 2010b). Constâncio 2015a, 309–313 sucht hingegen bewusstseinstheoretische bzw. -praktische Verbindungen zu FW 354 herzustellen, und Müller 2020a, 149 f. bestimmt schließlich in einer besonders einlässlichen Lektüre „[d]as Künstlerische in FW 356“ als eine „Metapher für den gesellschaftlichen Verfall Europas“, wonach „Demokratisierung [...] Selbstauflösung“ bedeute. In der Tat steht das ‚Künstlerische(re)‘ im Titel des Abschnitts deshalb in Anführungszeichen, weil es in übertragenem Sinne zu verstehen ist: als das ‚Schauspielerische‘, das die Menschen in „demokratischen“ „Zeitalter[n]“ (595, 29) durchgängig charakterisiere, wohingegen die Menschen in ständisch organisierten Gesellschaften mittels einer anderen ästhetischen Metaphorik in „Baumeister“ (596, 28) und Bau-„Material“ (597, 9) unterschieden werden. Wenngleich dabei die mit Veränderlichkeit assoziierte Schauspieler-Metapher im Großen und Ganzen negativ, die ‚dauerhafte‘ Architektur-Metapher hingegen positiv konnotiert wirkt, erweist sich die Wertung bei näherem Hinsehen aber als nicht ganz so eindeutig. Immerhin stehen die demokratischen Schauspieler-„Zeitalter“ als die zwar „tollsten“ (= ‚unsinnigsten‘), aber zugleich „interessantesten [...] der Geschichte“ (596, 24) den „festeren“, dafür jedoch auch „beschränkteren Zeitaltern“ (596, 21) der „grossen ‚Baumeister‘“ (596, 28) gegenüber. Zu dieser ambivalenten Bewertung der „Theatrokratie“ in FW 356 vgl. schon Ottmann 1999, 149.

Anschlussfähig erscheint der von Müller 2020a, 150 vorgenommene Gliederungsvorschlag, der fünf – teils diskontinuierliche – Sinnabschnitte unterscheidet: Zu Beginn des Textes (595, 5–19) erfolgt eine Gegenwartsdiagnose, wonach der „Beruf“ als eine in der Regel nicht frei gewählte „Rolle“ (595, 9) von „fast alle[n] Europäer[n]“ (595, 12) im Laufe der Zeit mit ihrem eigenen „Charakter“ (595, 18) verwechselt wird. Allerdings schürt der Hinweis auf „unsre[] Uebergangszeit“, in der es sich „noch“ so verhalte (595, 7), von vornherein den Verdacht, dass sich dies bald ändern könnte. Im zweiten Schritt (595, 19–596, 14) erfährt dieser Verdacht jedoch nicht gleich Bestätigung, sondern es schließt sich zunächst eine Rückschau auf vergangene Ständegesellschaften wie im „Mittelalter“ an, denen im architektonischen Bild der „Gesellschaftsthürme[]“ ein statisches, auf „Dauerfähigkeit“ ausgerichtetes Wesen attestiert wird (595, 25–27), mit dem das im Weiteren skizzierte dynamische System demokratischer Gesellschaften kontrastiert: Allen Demokratien von der attischen im 5. Jahrhundert v. Chr. bis hin zur – tendenziell auf Europa zurückwirken-

den – US-amerikanischen des 19. Jahrhunderts sei es nämlich gemeinsam, dass das Individuum darin keinen fest vorgegebenen Platz hat, sondern beanspruchen kann, so ziemlich jede ‚Rolle zu spielen‘. Anhand der antiken Griechen wird dabei ein Prozess geschildert, der schließlich zu einem selbstbewussten ‚Schauspielertum‘ führt, das dem in der Eröffnungspartie für die europäische Gegenwart noch beschriebenen unbewussten diametral gegenübersteht: Wurde dort „aus der Kunst Natur“ (595, 19), so bewegt sich der nun beschriebene Vorgang in umgekehrter Richtung dorthin, „wo alle Natur aufhört und Kunst wird“ (596, 5 f.) – nicht die Rolle verwandelt sich damit in den Charakter, sondern der Charakter selbst löst sich im Rollenspiel auf. Im dritten Textteil (596, 14–597, 5) meldet sich die Sprechinstanz selbst zu Wort, und zwar als ein „ich“, das „fürchte[t]“ (596, 14), genau dieser demokratisch-verschauspielernde Gesellschaftsprozess werde zunehmend auch das ‚gegenwärtige‘ Europa erfassen und zur Herrschaft des schauspielerischen Menschentypus führen, wohingegen die ‚baumeisterlichen‘ „organisatorischen Genies“ (596, 30) von der Bildfläche verschwinden. Resümierend zieht der Sprecher im vierten Gedankenschritt (597, 5–11) daraus den Schluss, „eine Gesellschaft im alten Verstande des Wortes“ (597, 7 f.) könne nicht mehr gebaut werden, verschiebt das Argument gleich darauf jedoch dahingehend, dass mit den modernen (amerikanisch-europäischen) Menschen überhaupt kein ‚Gesellschaftsbau‘ mehr möglich sei. Anstatt für letztere These eine Begründung zu liefern, adressiert das sprechende Ich im Schlussteil des Textes (597, 11–19) die „Socialisten“ (597, 13), die die Gegenthese vertreten, indem sie eine „freie Gesellschaft“ (597, 15 f.) aufbauen wollen. Dieses Ziel erklärt die Sprechinstanz jedoch abschließend zu einer *contradictio in adjecto*.

Strukturell ähnliche Titelbildungen mittels des Interrogativadverbs „Inwiefern“, das eine bestimmte Hinsichtnahme bzw. Perspektivierung anzeigt, weisen bereits FW 344 und FW 352 auf.

595, 7 f. *in unsrer Uebergangszeit, wo so Vieles aufhört zu zwingen*] Vgl. die „Schatten über Europa“ in FW 343 (573, 11) und den Beginn von FW 358; insbesondere 602, 19–24 schließt dort mit der metaphorischen Vorstellung vom ‚gegenwärtigen‘ Europa als einer großen Trümmerlandschaft an das Bild der „Uebergangszeit“ an. Vgl. überdies FW 377, wo dieses Kompositum ebenfalls – zum zweiten und letzten Mal bei N. – vorkommt. Der Diagnose fehlender „Dauerfähigkeit“ (595, 27) in FW 356 gemäß ist in dem späteren Abschnitt von der Sprechgegenwart als einer „zerbrochnen Uebergangszeit“ die Rede, deren „Realitäten“ keine „Dauer haben“ (629, 1–3).

595, 8 *männlichen Europäern*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „Menschen“.

595, 12 *Europäer*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „Menschen“.

595, 15 *haben*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „hat“.

595, 19–27 *Es gab Zeitalter, in denen man mit steifer Zuversichtlichkeit, ja mit Frömmigkeit an seine Vorherbestimmung für gerade dies Geschäft, gerade diesen Broderwerb glaubte und den Zufall darin, die Rolle, das Willkürliche schlechterdings nicht anerkennen wollte: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte haben mit Hülfe dieses Glaubens es zu Stande gebracht, jene Ungeheuer von breiten Gesellschafts-Thürmen aufzurichten, welche das Mittelalter auszeichnen und denen jedenfalls Eins nachzurühmen bleibt*] Im Druckmanuskript steht: „Es giebt Zeitalter, in denen man mit steifer Zuversichtlichkeit“, ja mit Frömmigkeit an seine Vorherbestimmung für gerade dies Geschäft, gerade diesen Broderwerb glaubt ~~in denen man~~ ^{und} den Zufall darin, die Rolle, das Willkürliche schlechterdings nicht {~~ahnen~~} ^{anerkennen} will: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte haben mit Hülfe dieses Glaubens ^{es zu Stande gebracht,} jene Ungeheuer von breiten Gesellschafts-Thürmen ~~gebaut,~~ ^{aufzurichten, auf} welche das Mittelalter stolz war und ^{denen jedenfalls Eins nachzurühmen ist} ~~bleibt~~“ (D 16a, 21).

595, 28–32 *Aber es giebt umgekehrte Zeitalter, die eigentlich demokratischen, wo man diesen Glauben mehr und mehr verlernt und ein gewisser kecker Glaube und Gesichtspunkt des Gegentheils in den Vordergrund tritt*] Zu diesem Verständnis von Demokratie als Gegenmodell zum Ständestaat passt die zu Beginn von FW 348 getroffene Feststellung, die modernen europäischen Gelehrten mit ihrer bunt gemischten Herkunft „aus aller Art Stand“ (583, 22) gehörten eben damit zu den wesentlichen „Trägern des demokratischen Gedankens (583, 25).

595, 32–596, 2 *jener Athener-Glaube, der in der Epoche des Perikles zuerst bemerkt wird, jener Amerikaner-Glaube von heute, der immer mehr auch Europäer-Glaube werden will*] Diese kühne Gleichsetzung der „Epoche des Perikles“, also der attischen Demokratie im 5. Jahrhundert v. Chr., mit der zunehmend nach Europa ausstrahlenden US-amerikanischen Demokratie des späten 19. Jahrhunderts variiert ein Motiv, das bereits in der Erstausgabe von FW (1882) präsent war: Im Vierten Buch hatte der Abschnitt FW 329 schon eine „Ansteckung d[e]s alte[n] Europa“ durch ein „Laster“ der USA behauptet, das in diesem Text allerdings noch nicht als die Demokratie, sondern als die „athemlose Hast der Arbeit“ bestimmt wurde (556, 6–8). Dabei stand jedoch gerade keine Parallele zur Antike, sondern umgekehrt eine gravierende Differenz zu ihrem Muße-Ideal im Vordergrund (vgl. NK 557, 22 f.). Wie dieses in FW 329 als positives Gegenbild zur ‚unvornehmen Arbeitswut‘ der modernen Amerikaner und Europäer erschien, so erfährt insbesondere die perikleische Zeit in mehreren Texten des mittleren und späteren N. eine recht hohe Wertschätzung. In KGW IX 6, W II 2, 21, 41 u. 22, 33 (NL 1887, 10[176], KSA 12, 560, 28–32), um ein in zeitlicher

Nähe zu FW 356 entstandenes Nachlass-Notat zu nennen, dient das „Perikleische Athen“ etwa als repräsentatives Beispiel für „alle Höhen der menschlichen Entwicklung“. Damit verträgt sich die Engführung mit der in eher zweifelhaftem Licht erscheinenden US-amerikanischen Demokratie in FW 356 nicht ohne Weiteres.

596, 4 f. *wo Jeder mit sich versucht, improvisirt*] Zum hier anklingenden (sonst in FW positiv besetzten) Selbst-Experiment vgl. NK 551, 11–15, zur Lebens-Improvisation NK 541, 28–30.

596, 6–10 *Die Griechen, erst in diesen Rollen-Glauben – einen Artisten-Glauben, wenn man will – eingetreten, machten, wie bekannt, Schritt für Schritt eine wunderliche und nicht in jedem Betracht nachahmenswerthe Verwandlung durch: sie wurden wirklich Schauspieler*] Dass „die Griechen [...] eingefleischte Schauspieler“ (KSA 3, 39, 15 f.) gewesen seien, ist eine These, die bereits 1881 in M 29 – dort allerdings in Bezug auf das von ihnen aufgeführte „Schauspiel[] der Tugend“ (KSA 3, 39, 23) und noch ohne ‚entwicklungsgeschichtliche‘ Perspektive – vertreten wurde. Wie sehr die abschätzige Vorstellung vom Schauspieler bei N. von Wagners Abhandlung *Über Schauspieler und Sänger* (1872) geprägt ist, führt NK KSA 6, 26, 28 f. aus (vgl. auch NK KSA 6, 419, 23–25). Freilich erscheint beim späten N. auch und gerade Wagner selbst als Inbegriff des Schauspieler-Typus, so etwa in FW 368; siehe NK 617, 16–22. Zum „Problem des Schauspielers“ (608, 7 f.) vgl. auch FW 361, bes. NK 609, 11–17.

596, 7 – *einen Artisten-Glauben, wenn man will* –] Nachträglich in D 16a, 21 eingefügt.

596, 8 *eine*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „[jene]“.

596, 11 f. *als solche bezauberten sie, überwandten sie alle Welt und zuletzt selbst die „Weltüberwinderin“*] Damit hätten die schauspielernden Griechen also erreicht, was nach FW 353 Ziel der ersten Christen gewesen sei (vgl. NK 589, 26 f.). Mit der „Weltüberwinderin“ ist die in der folgenden Klammerbemerkung denn auch ausdrücklich genannte Weltmacht Rom gemeint; zu diesem Wortgebrauch hat Stegmaier 2012b, 319, Anm. 480 schon auf Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (vgl. Herder 1784–1791, 3, 225) hingewiesen. Erst nachträglich in D 16a, 21 eingefügt hat N. die Wendung „und zuletzt“; außerdem wurde ein ursprünglich vor dem ganzen Passus stehender Gedankenstrich gestrichen.

596, 12–14 *(denn der Graeculus histrio hat Rom besiegt, und nicht, wie die Unschuldigen zu sagen pflegen, die griechische Cultur ...)*] Dass Rom, obwohl es die Griechen im 2. Jahrhundert v. Chr. unterworfen hatte, seinerseits von ihnen

kulturell ‚besiegt‘ worden war, ist ein Topos, der bis in die Antike zurückreicht. So findet sich dieser Gedanke bereits im 1. Jahrhundert v. Chr. in folgenden Versen des Horaz (Epist. II, 1, 156 f. = Horaz 1872, 100): „Graecia capta ferum victorem cepit, et artes / Intulit agresti Latio“ – „Hellas, bezwungen, bezwang den an Bildung dürftigen Sieger, / Tragend in Latiums rauhere Flur mildwirkende Künste.“ Auch in der zeitgenössischen Kulturgeschichtsschreibung war dieser Topos weit verbreitet. So heißt es z. B. in Georg Webers *Römischer Geschichte* von 1861 unter explizitem Hinweis auf die zitierten Horaz-Verse: „Die römischen Welteroberer gewahrten mit Schrecken die eigene geistige Armuth, den nüchternen Sinn und den beschränkten Gesichtskreis und beeilten sich die Leere an dem übersprudelnden Borne hellenischer Kunst und Wissenschaft zu füllen. Und so sehen wir denn dasselbe Volk, das im Felde den römischen Waffen erlag, in Haus und Stadt, in Tempel und Theater, in Schrift und Lehre über die starken Ueberwinder den Sieg erringen.“ (Weber 1861, 564)

Wie Müller 2020a, 157 f. zeigt, konnte N. diesen Topos auch in mehreren Werken vorfinden, die er für seine Bibliothek erworben hatte, etwa im ersten Band von Leckys *Sittengeschichte Europas*, wo ähnlich wie bei Weber ausgeführt wird: „Nach der Eroberung Griechenlands waren das politische Uebergewicht der Römer und das intellectuelle Griechenlands gleich universell [...]. Das besiegte Volk [...] gab sich bald mit seinem neuen Zustande zufrieden, und griechische Sitten, Anschauungen und Gedanken durchdrangen, trotz der grossen Anstrengungen der conservativen Partei, bald alle Klassen und gestalteten alle Formen des römischen Lebens. [...] Das jetzt plötzlich ins Leben getretene Theater war ganz und gar von den Griechen entlehnt.“ (Lecky 1879, 1, 208) Darüber hinaus betont Lecky ebd., 209 die zerstörerischen Konsequenzen dieses ‚Kultur-Siegs‘: „Während das vollständige Uebergewicht des griechischen Geistes und der griechischen Sitten die Einfachheit des römischen Typus zerstörten und zu gleicher Zeit den Umfang der römischen Gefühle erweiterten, vernichtete ein gleich mächtiger Einfluss das aristokratische und Klassengefühl, welches so lange eine unübersteigliche Schranke zwischen den Patriciern und Plebejern errichtet hatte.“ Ferner verweist Müller 2020a, 157 f. auf den dritten Band von Gustav Friedrich Hertzbergs *Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*, der sich ebenfalls unter N.s Büchern erhalten hat. Darin heißt es mit Blick auf das 2. Jahrhundert n. Chr. nicht nur allgemein, dass „griechische Bildung immer beherrschender auch in Italien durch[drang]“ (Hertzberg 1875, 55). Vielmehr werden dabei ausdrücklich die umherwandernden „Gesellschaften griechischer Schauspieler“ (ebd., 57) hervorgehoben, wie auch schon Weber und Lecky ja das griechische „Theater“ erwähnen.

Der „Graeculus histrio“ – das ‚Schauspieler-Griechlein‘ –, dem in FW 356 der Sieg über Rom zuerkannt wird, ist in der angeführten zeitgenössischen Li-

teratur mithin als zentrales Element der „griechische[n] Cultur“ gedacht. Das im zu kommentierenden Passus aufgespannte Entweder-oder beruht freilich darauf, dass hier nicht im wörtlichen Sinn griechische Schauspieler gemeint sind, sondern der Schauspieler primär als Metapher für den mit der Demokratie assoziierten Menschentypus fungiert. In einer Notiz zu seinem lyrischen Drama *Der Tod des Tizian* (1898) bemerkt Hugo von Hofmannsthal im Rekurs auf FW 356 über die Figur Gianino, dieser sei ein „Graeculus histrio, der sich in jeder Rolle zurechtfindet“ (SW III, 351). Rezeptionsgeschichtlich nicht minder interessant ist das Wiederauftauchen des „Graeculus histrio“ im ersten Band von Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*, wo jener sowohl „dem perikleischen Griechen“ wie dem „echte[n] Römer“ à la Cato dem Älteren entgegengesetzt wird: „Nicht umsonst verachtete der echte Römer den *Graeculus histrio*, den ‚Künstler‘, den ‚Philosophen‘ auf dem Boden römischer Zivilisation.“ (Spengler 1918–1922, 1, 62)

596, 20 *eine neue Flora und Fauna von Menschen*] Der in der Naturwissenschaft zu N.s Zeit längst etablierte Paarformel-Latinismus „Flora und Fauna“ (Pflanzen- und Tierwelt) kommt bei N. laut eKGWB nur noch an einer anderen Stelle vor: in dem „Anti=Darwin“ überschriebenen Nachlass-Notat KGW IX 8, W II 5, 82, 1 u. 83, 64 (NL 1888, 14[133], KSA 13, 315, 1 u. 316, 22–26). Dort wird die Formel jedoch in umgekehrter Wortstellung („fauna u flora“) und im literalen, biologischen Sinn aufgerufen, während sie im vorliegenden Passus als anthropologische Metapher zur Bezeichnung des ‚vielgestaltigen‘ *Homo histrio* dient.

596, 29 *auf lange Fernen hin Pläne zu machen*] D 16a, 21: „auf lange Jahre hin Pläne zu machen“; „Pläne“ korrigiert aus: „Ziele“.

596, 29 f. *, wird entmuthigt*] Nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 21).

596, 30 *die organisatorischen Genies fangen an zu fehlen*] Die oben zitierte ‚Vorstufe‘ nennt an dieser Stelle noch konkrete historische Beispiele (vgl. KGW IX 12, Mp XV, 83v, 44–47): „Genies [vom Schlage eines Caesar oder Nap[oleon]“. In D 16a, 21 fehlt „oder Nap[oleon]“ schon in der Grundschrift; „vom Schlage eines Caesar“ wurde hier gestrichen. Einen Bezug zum Napoleon-Abschnitt FW 362 stellt Franco 2011, 218 u. 255, Anm. 60 mit Blick auf die Steinmetaphorik in beiden Texten her. Während im Fortgang von FW 356 moniert wird, dass der moderne Schauspieler-Mensch kein „Stein in einem grossen Baue“ (597, 2f.) mehr sei, erscheint Napoleon in FW 362 dagegen als jemand, der „ein ganzes Stück antiken Wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit, wieder heraufgebracht“ (610, 19–21) habe.

596, 31 f. *zu deren Vollendung man*] In D 16a, 21 ergänzt aus: „deren Vollendung“.

596, 32 *Jahrtausende*] D 16a, 21: „Jahrhunderte“.

597, 1f. *der Mensch*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „ein Mensch“.

597, 10 *mehr*] Nachträglich in D 16a, 21 eingefügt.

597, 12f. *die kurzsichtigste, vielleicht ehrlichste, jedenfalls lärmendste Art Mensch, die es heute gibt, unsre Herrn Socialisten*] Zu N.s sozialistischen Lektüren vgl. NK 377, 7f. Mit Blick auf die Schauspieler-Metaphorik des vorliegenden Textes kommt die nachgelassene Aufzeichnung aus W I 6 als Vorarbeit in Betracht, die mit den Worten beginnt: „Der Socialismus 'als die zu Ende gedachte Tyrannie der Mittelmäßigsten Meisten, das heißt der Geringsten und Dümms-ten[,] der Neidischen u. der Drei Viertels-Schauspieler““ (KGW IX 4, W I 6, 51, 1f. = NL 1885, 37[11], KSA 11, 586, 1–3). Gegen eine solche Identifikation der „Socialisten“ mit den Schauspielern in FW 356 spricht jedoch, dass sie im vorliegenden Passus als die „vielleicht ehrlichste [...] Art Mensch“ apostrophiert werden.

597, 15f. *man liest ja ihr Zukunftswort „freie Gesellschaft“ bereits auf allen Tischen und Wänden*] Das Kompositum „Zukunftswort“ ist bei N. ein Hapax legomenon. Die als solches bezeichnete, in zitierend-distanzierenden Anführungszeichen stehende „freie Gesellschaft“, die in FW 377 (629, 11) erneut genannt wird, verweist auf eine Lektüre N., auf die er auch in NL 1885, 44[8], KSA 11, 707, 26f. rekurrierte. Bei dem dort genannten „deutsche[n] Anarchist[en]“ (KSA 11, 707, 27), dessen Name aber nicht genannt wird, handelt es sich um Franz Stöpel (1833–1890). Stöpels Buch *Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Socialismus* war 1881 bei N.s damaligem Verleger Ernst Schmeitzner erschienen. Auch in JGB 202 spielt N. darauf an; vgl. NK KSA 5, 125, 9–11. Durch die phraseologische Wendung „auf allen Tischen und Wänden“ erscheint die Rede von der „freie[n] Gesellschaft“ als Narrenschmiererei. Vgl. Wander 1867–1880, 3, 938: „Narrenhände beschmieren Tisch und Wände.“ Siehe auch NK 646, 15f.

597, 16–19 *Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! Aus dem berühmten hölzernen Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernem ...*] Im unterschweligen Rückbezug auf die weiter oben verwandte Architektur-Metapher vom Bau einer Stände-Gesellschaft aus festen menschlichen Steinen wird mit dem oxymoralen „hölzernen Eisen“ zum Schluss ironisch ein neues Bau-„Material“ (597, 9) eingeführt, um zu zeigen, dass die „[f]reie Gesellschaft“ selbst eine *contradictio in adjecto* darstellt. Das „hölzerne[] Eisen“ als in der deutschen Philosophie schon seit dem 18. Jahrhundert verbreitete Paradebeispiel für diesen logischen Fehler kommt in N.s veröffentlichtem Werk nur hier vor, während es im Nachlass zwischen

1873 und 1884 mehrfach begegnet. Vgl. NL 1873/74, 30[16]; NL 1881, 11[198]; NL 1884, 26[224] u. NL 1884, 26[413]. N. kannte es wohl von Schopenhauer, der in Bezug auf Kants Moralphilosophie schreibt: „Es ist doch wohl ein handgreiflicher Wider-/321/spruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: – ‚wollen soll!‘ – hölzernes Eisen!“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 320 f.) N. treibt das Wortspiel noch weiter, indem er schreibt, die „freie Gesellschaft“ werde „nicht einmal aus hölzernem“ Eisen gebaut, womit wohl, wie Müller 2020a, 164 plausibel macht, ein „noch ‚weicheres‘ [Material] als Holz“ gemeint sein dürfte.

597, 17 *ihr Herren*] D 16a, 21: „meine ‚ihr‘ Herrn“.

357.

Zum alten Probleme: „was ist deutsch?“] Im Druckmanuskript ursprünglich als „354“ (D 16a, 22) nummeriert. Eine umfangreiche ‚Vorstufe‘ aus Mp XV lautet: „Man rechne bei sich die eigentlich-deutschen ‚eigentlichen‘ Errungenschaften ‚des philos[phischen] Gedankens‘ nach ‚welche das Werk einzelner-Deutscher, ‚deutschen Köpfen verdankt werden?‘: sind sie, obsehon durch-deutsche Köpfe / gemacht, in irgend einem erlaubten ‚u‘ Sinne ‚auch noch‘ der ‚ganzen‘ Rasse zu Gute zu rechnen? Sagen wir: ‚Dürfen wir sagen:‘: sind sie ‚sind‘ zugleich ein ‚das‘ / Werk ‚der ‚d[utschen] Seele‘?“, m‘M‘indestens eine ‚das‘ ‚deren‘ Symptom! der ‚deutschen ‚Seele‘? Oder gehörten sie, umgekehrt, so sehr den Individuen an, ‚wäre das Umgekehrte wahr: sind sie vielleicht ‚wären sie gerade‘ so individuell, eine ‚so‘ sehr Ausnahme vom‘ / ‚Geiste‘ daß sie ‚ihr Erscheinen‘ als Ausnahme, selbst als Gegensatz gegen die Art, gegen das Bedürfniß der Art gefaßt werden müßten? Man ‚der Rasse wie es etwa ‚zb.‘ Goethes Heidenthum mit gutem Gewissen ‚ist?‘ oder Bismarcks Real-Politik sind? [gewesen sind?] /83r/ ‚Oder‘ wie es Bismarck’s / u Macchiavellismus mit gutem Gewissen, seine sog[enannte] ‚Realpolitik‘ ist? /81v/ Widersprä‘a‘chen sie [Widersprachen unsere Philosophen] vielleicht sogar dem Bedürfnisse der‘ / ‚deutschen Seele? Kurz-gefragt: ‚Waren‘ s’s ‚ind unsere ‚die deutschen‘ Philosophen wirklich – philosophische Deutsche? – Man ‚Ich‘ erinnere an drei Fälle.‘ denke-zum-Beispiel [Zuerst] an Leibnizens unvergleichliche Einsicht, mit der er nicht nur gegen Descartes, sondern gegen / alles, was bisher ‚zu ihm‘ philosophirt hatte, Recht bekam, – daß die Bewußtheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, nicht deren / nothwendiges u. wesentliches Attribut, daß also das, was wir Bewußtsein‘ nennen, nur einen ‚(ein Wort für‘ Zustand unserer geistigen / u. seelischen Welt ausmacht u bei weitem nicht sie selbst: – an ‚ist‘ an diesem Gedanken, ‚dessen Tiefe ‚lange noch‘ nicht leicht

ausgeschöpft ist, etwas Deutsches? Giebt / es einen Grund zu muthmaßen, daß nicht leicht ein Lateiner so ~~gedacht haben~~ 'auf diese Umdrehung des Augenscheins verfallen sein' würde? Erinnern wir uns zweitens / an Kants ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff 'Causalität' schrieb – nicht daß er wie Hume / dessen Recht überhaupt 'bezweifelt hätte', sondern 'indem' dessen Grenzen u. Reich ~~in Frage gestellt~~, 'umschrieb, als gültig für die Welt der Erscheinung, u. damit' u. die Naturwissenschaft 'überhaupt' als eine Er-/scheinungs=Wissenschaft zur Bescheidung ~~ermahnte~~. Nehmen wir drittens den erstaunlichen Griff u. Satz Hegels, / der die 'als er lehrte, daß die' Artbegriffe sich aus einander ~~entwickeln~~ 'entwickeln' läßt: ~~womit~~ 'mit welchem Satze' die Geister in Europa 'zum'r' Darwinismus letzen großen wissensch. Bewegung' ~~vorgerichtet u. voraus=~~ [bereitet] / ~~bestimmt wa'u'ren~~ 'den' 'u erzogen wurden, zum Darwinismus', – denn ohne Hegel kein Darwin – ist an dieser Hegelschen Neuerung, die 'erst' den 'entscheidenden' Begriff 'Ent=wicklung' in die Wissenschaft gebracht hat, etwas Deutsches? 'Ja, unzweifelhaft: jedes Mal faßt man dabei etwas, das zu uns gehört, ein Symptom' /83r/ ein 'jedes' Mal ein nachdenkliches Symptom deutscher Selbsterfahrung, deutscher Selbst=Erfassung: 'unsere innere Welt ist viel reicher, / umfänglicher, ~~un~~ verborgener' 'so' empfinden wir mit Leibnitz; wir als Deutsche zweifeln wir mit Kant an der Letztgültig-/keit naturwissenschaftl. Erkenntnisse, u. Caus an der ~~gesamten~~ u. überhaupt an allem, was sich 'erkennen' läßt – wir legen ihm ~~keinen~~ das 'Erkennbare' scheint uns als solches 'schon' geringeren Werthes – Wir / 'Deutsche' sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir dem 'Werden', der 'Entwicklung' 'instinktiv' einen tieferen Sinn [Sinn] 'einen reicheren' Werth / beimessen als dem, was 'ist'. (~~weil wir selbst unseren Werth al-~~; in'au'ch insofern wir unserer menschl. Logik nicht geneigt sind einzuräumen daß sie die Logik an sich, die einzige 'Art' Logik sei.' Eine vierte Frage wäre, ob Schopenhauer, mit seinem / Pessimis[mus], das heißt dem Problem des Werthes überhaupt 'Dasein (Dasein als Problem gefaßt', gerade ein Deutscher gewesen war 'würde' 'sein' müßte. Ich glaube nicht. / [die Anordnung auf der Notatseite erschwert ab hier besonders die Transkription] das große Ereigniß, nach dem diese / Frage sich unvermeidlich stellen mußte, ist der / obwohl ich seiner voreiligen Beantwortung des Problems, daß / Niedergang des christl. Glaubens 'deutliches das 'Sieg des wissensch.' Heraufkommen des Ath[eismus]' / ist ein gesamt-europäisches / Ereigniß, an / dem alle Rassen / ihren Antheil von Verdienst / u. Ehre haben sollen / Umgekehrt haben gerade die Deutschen, welche mit Sch[openhauer] gleichzeitig gewesen 'sind' 'diesen Sieg des Ath[eismus]' am längsten u. klügsten zu verzögern gewußt: Hegel 'Hierher gehört' gemäß dem letzten großen 'der grandiosen' / Versuche, den Hegel machte, die Göttl[ichkeit] des Daseins mit Hülfe

des ‚historischen Sinnes‘ / glaublich zu machen / [galt ihm als Etwas, wogegen] Gegebenes, Greifliches, Undiskutirbares: er verlor jedes Mal seine phi-
 ‚seine‘ Philosophen-Besonnenheit, wenn er sich ‘u. gerieth in Entrüstung’ /
 wenn er Jemanden hier zögern, zu ‘u. Umschweife’ [suchen fand sah] / ‘Der
 Atheismus’ H Es war seine ganze Rechtschaffenheit. / Die Auslegung unserer
 Erlebnisse zu Ehren Gottes oder, wie als ob er uns in ihnen das Heil unserer /
 Seelen wolle / Die Natur als ‘als ansehen, als ob sie’ Beweis der Macht u. Weis-
 heit Gottes: ‘sei’ / Die Geschichte als ‘wie wenn sie’ eine christlich-moral[ische]
 Teleologie [in-s in ihr zu greifen sei] / – das Alles soll nicht mehr erlaubt /
 sein: es hat / Welchen Werth hat das Dasein / das ist nicht mehr erlaubt, das /
 ist Lüge u. leidendes / ein dummes blindes unzufriedenes an sich selbst /
 Hat das Dasein ‘überhaupt’ einen Sinn? / Ist es nicht grausam, furchtbar etwas
 ein Wille ohne Ziel? Dürfen wir uns wundern, daß auch bei Sch[openhauer]
 diese Moral / sofort wieder über die eben errungene Freiheit des Geistes / Herr
 wurde – u daß er ‘auf’ die Frage nach dem Werthe des Daseins w[elchen]
 W[erth] h[at] das Dasein? sofort wieder antwortete: einen moralinfreien / Man
 kann erkennen, daß / es keinen Werth hat / Wohl aber könnte man sagen, daß
 Sch[openhauer]s Antwort, seine / Abfindung mit dem großen Problem – denn
 mehr ist sie nicht – [ein Stehen- u. Steckenbleiben] / war – man vergebte es
 mir, etwas / Jugendliches, v ‘V’oreiliges, nur eine Abfindung, zuletzt gar mehr
 eine Einflüsterung des deutschen Instinktes / in eben den moral. Perspektiven,
 an welchen mit dem / Glauben an / Gott eben der / Gl[au]be gekündigt war /
 Und Schopenhauer, war etwas Anderes ‘als ein Deutscher dh. Fragesteller u.
 M[ensch] eines neuen Cynismus war’, insofern er Pessimist war: sagen wir ein
 guter Europäer! / Oder hätten etwa die D[eutschen] / ‘mit’ in der Art, in der
 welcher sie sich der Sch[openhauerischen] Frage bemächtigten / den umge-
 kehrten Beweis gegeben – daß er zu ihnen u. sie zu / ihm gehörten / 81v/ Ich
 würde für meine Person in allen drei Fällen / Ja sagen: mir erscheint ‘ebenso’
 Leibnizens ‘Auf’Entdeckung eines viel größeren Umfangs der ‘unserer’ inne-
 ren Welt, ‘als’ Kants Zweifel an / der Letztgültigkeit unserer naturwissen-
 schaftl. Erkenntniß, ‘vor Allem aber’ Hegels Heraushebung des ‚Werdens‘ ge-
 genüber dem ‚Sein‘ / drei Mal als ein ‘nachdenkliches’ Symptom deutscher
 Selbst-Erfahrung. Und viertens ‘Eine vierte Frage wäre: ist auch’: der Pessimis-
 mus Schopenhauers – ist er deutsch? / Daß nach Sch[openhauer] auch in
 Deutschland – ‘übrigens spät genug!’ – auf pess. Weise ‘über die von ihm
 aufgestellten Probleme gedacht und gedruckt’ philosophirt worden ist, reicht
 ‘gewiß’ nicht aus, diese Frage zu beantworten ‘zu Gunsten der’ieser’ Deut-
 schen ‘Zugehörigkeit’ [zu entscheiden] / – ich rede nur von den Deutschen
 dieses Jahrhunderts’ man könnte selbst die eigenthümliche Unfruchtbarkeit,
 ‘u’ Ungeschicktheit dieses nach-Schopenhauerischen ‘Philosophirens’ Pessi-

mismus dagegen geltend / machen: die D[eutschen] bena^ehmen sich wahrhaftig nicht dabei wie in ihrem Elemente! ~~gleich den Indern~~ Ich nehme ¹ mache eine Ausnahme zu Gunsten des Herrn² E[duard] von Hartmann, nicht deshalb weil die Deutschen ihn ernst genommen haben u zu ³ sich rechnen, sondern ⁴ Hierbei spiele ich ganz u. gar nicht auf E[duard] v[on] H[artmann] an; im Gegentheil, mein alter Verdacht ist auch heute noch nicht gehoben⁵ / ~~umgekehrt:~~ weil ich ihn immer noch für einen argen Schalk halte, welcher ⁶ daß er ⁷ für uns⁸ – zu geschickt ist: ich will sagen, daß er, als arger Schalk von Anbeginn⁹ sich vielleicht nie ¹⁰ gar¹¹ nur über den deutschen Pess[imismus] / lustig gemacht hat, ~~sondern sogar über uns~~ – ¹² daß er¹³ der vielmehr es ¹⁴ etwa gar am Ende etwa gar¹⁵ einmal den heutigen Deutschen ¹⁶ es¹⁷ testamentarisch ‚vermachen‘ könnte, wie weit man / sie, im Zeitalter der ‚großen Politik‘, hat zum Narren halten¹⁸ ben¹⁹ können. ²⁰ dürfen.²¹ Aber ich frage: soll man ²² etwa²³ den alten koketten / Brummkreisel Bahnsen den Deutschen zu Ehren rechnen, der sich mit Wollust sein Lebenlang um sein ‚realdialekti-/sches‘ Elend u. persönliches ‚Pech‘ gedreht hat: ist das ²⁴ gerade²⁵ – deutsch? (– ich empfehle ²⁶ anbei²⁷ seine Schriften, wozu ich sie selbst / gebraucht habe, zur Erheiterung, als anti-pess[imistische] Kost, namentlich wenn ²⁸ um²⁹ seiner elegantiae psychologicae willen, mit / deren ³⁰ nen³¹ Anblick ³² wie mich dünkt³³ auch der V³⁴ v³⁵erdrießlichste ³⁶ auch dem verstopfsten Dyspeptiker ³⁷ Gemüthe³⁸ beizukommen³⁹ aufzuhellen ist.) Oder soll ⁴⁰ dürfte⁴¹ man solche Dilettanten u. alte Jungfern, wie / den süßlichen ⁴² Virginitäts=Apostel⁴³ Mainländer unter die ‚Nachkommen⁴⁴ u Erben⁴⁵ Schopenhauers⁴⁶ rechten Deutschen⁴⁷“ rechnen zählen? – ich denke, man thut damit seinem Namen⁴⁸ zuletzt wird es ein Jude sein,⁴⁹ / ~~einen schlechten Dienst.~~ Weder Bahnsen, noch Mainländer, noch Hartmann geben einen ⁵⁰ sicheren⁵¹ Beweis dafür, daß ⁵² Handhabe für die Frage, ob⁵³ der Pessimis[mus] / Sch[openhauer]s nicht nur ein Ausnahme-Fall, sondern ⁵⁴ wirklich⁵⁵ ein deutsches Ereigniß war ⁵⁶ gewesen ist⁵⁷ u ⁵⁸ und⁵⁹ während⁶⁰ Alles, was sonst im Vordergrund steht, u⁶¹ unsere deutsche Politik, u ⁶² unsere ganze⁶³ fröhliche Vater-/länderei, welche ⁶⁴ entschlossen ist, auf ⁶⁵ alle⁶⁶ Dinge auf ein wenig philosophisches Princip hin (‚D[eutschland] D[eutschland] über alles‘) ⁶⁷ betrachtet also sub specie patriae ⁶⁸ nationali⁶⁹ betrachtet⁷⁰ den Werth der Dinge neu feststellt⁷¹ en⁷² ⁷³ will⁷⁴, giebt erst recht ⁷⁵ mit großer Deutlichkeit⁷⁶ / den Zweifel ein, ob ⁷⁷ zu zu bestimmen scheint. ⁷⁸ das Gegentheil bezeugt: Nein,⁷⁹ die Deutschen ⁸⁰ von heute⁸¹ wollen⁸² sind keine⁸³ Pessimisten! sind. [sein!] ⁸⁴ So wenig sie Romantiker sind⁸⁵ Daß R[ichard] W[agner]s Schopenhauerei nur eine ⁸⁶ Mißverständniß, eine⁸⁷ Romantiker-Verlegenheit war / habe ich bei anderer Gelegenheit angedeutet. Umgekehrt: man nehme jede Pariser /83r/ Zeitung, jeden franz[ösischen] Roman in die Hand: und man wird Zeichen haben, dafür, daß hier der Fall eines Rassen-Pessimis[mus] vorliegt, zu / dem die individuelle Munterkeit u. gesellige Anmuth, das Indivi-

daum 'wie sie zur guten Sitte gehört' oft in angreifendem [schweremüthigen] Gegensatz steht.“ (KGW IX 12, Mp XV, 81v, 1–68 u. 83r, 2–74; Schluss des Notats gekreuzt durchgestrichen.)

Der daraus hervorgegangene Abschnitt FW 357 gehört zu den umfang- und voraussetzungsreichsten sowie meistzitierten Texten des Fünften Buchs und von FW überhaupt; die meisten Sekundärtexte greifen ihn aber nur selektiv auf. Insbesondere die Formulierung „ohne Hegel kein Darwin“ erfreut sich anhaltender Beliebtheit (598, 29); vgl. hierzu u. a. Mittasch 1952, 332; Taureck 1991, 187; Curran 2003, 252; Moore 2006, 520; Solies 2007, 211; Mabile 2009, 95, Emden 2014, 156; Doyle 2018, 123. Punktuell zu FW 357 vgl. außerdem Deleuze 1962, 21 f., 44, 63, Anm. 3, 111 f., Wachendorff 1998, 85 u. 106, Jurist 2000, 26 f., Fleming 2012, 337, Mattioli 2012, 179, Holub 2018, 106 und Meyer 2019a, 252 f. Ausführlichere Interpretationen zu FW 357 haben Lampert 1993, 355–358 und insbesondere (unter der Überschrift ebenjenes Hegel-Darwin-Zitats) Stegmaier 2010c bzw. Stegmaier 2012b, 355–384 vorgelegt, der auf den Titelbezug zu Richard Wagner hinweist. Dieser hatte im Jahr 1878 einen Aufsatz zur Frage *Was ist deutsch?* in den *Bayreuther Blättern* veröffentlicht, in dem er den „Geist“ Johann Sebastian Bachs zum Inbegriff des „deutsche[n] Geist[es]“ erklärt, welcher als das „Reinmenschliche“ die „Grösse Deutschlands“ begründen könne, aber von „den Juden“ bedroht sei (Wagner 1878, 33 u. 38).

Indes ist die Frage nach dem Sein oder Wesen des Deutschen nicht nur aufgrund des Wagner-Bezugs ein ‚altes Problem‘. Sie reicht vielmehr noch weiter zurück und hatte bereits im 18. Jahrhundert Hochkonjunktur, als die Frage nach ‚Nationalcharakteren‘ eifrig debattiert wurde, auch und gerade vom ‚vorkritischen‘ Kant, der in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 typisch deutsche Eigenschaften in *aestheticis* ausmachen und insbesondere von französischen abgrenzen wollte (wobei das Deutsche mit dem Erhabenen assoziiert wurde). Vor allem im Sturm und Drang wirkte diese ästhetiktheoretische Ausrichtung der Nationalstereotypisierung fort und führte zu Publikationen wie der 1773 von Herder herausgegebenen Aufsatzsammlung *Von deutscher Art und Kunst* (vgl. Beßlich 2007b), in der der junge Goethe seinen bekannten architekturtheoretischen Prosahymnus auf das Straßburger Münster *Von deutscher Baukunst* veröffentlichte, der sich polemisch gegen den französischen Klassizismus wendet und die Heraufkunft eines neuen deutschen Genius verkündet (vgl. Kaufmann 2020a, 471–494) – was N. indes nicht daran hinderte, Goethe zu Beginn von FW 357 als „Ausnahme“ (597, 31) unter den Deutschen anzuführen.

Ungeachtet des weiter reichenden Traditionshintergrundes ist die Anspielung auf Wagner für N.s Text natürlich besonders in Betracht zu ziehen, zumal der frühe N. selbst im Banne Wagners dem (Kultur-)Nationalismus gehuldigt

hatte. In GT 19, KSA 1, 127, 6–8 u. 12–14 schreibt er 1872 beispielsweise: „Aus dem dionysischen Grunde des deutschen Geistes ist eine Macht emporgestiegen, [...] die deutsche Musik, wie wir sie vornehmlich in ihrem mächtigen Sonnenlaufe von Bach zu Beethoven, von Beethoven zu Wagner zu verstehen haben.“ Von hier aus zieht N. auch eine Parallele zur deutschen Philosophie, als deren Hauptexponenten für ihn zu diesem Zeitpunkt noch Kant und Schopenhauer gelten, die ebenfalls für das Dionysische in Beschlag genommen werden: „Erinnern wir uns sodann, wie dem aus gleichen Quellen strömenden Geiste der deutschen Philosophie, durch Kant und Schopenhauer, es ermöglicht war, die zufriedne Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik, durch den Nachweis ihrer Grenzen, zu vernichten, wie durch diesen Nachweis eine unendlich tiefere und ernstere Betrachtung der ethischen Fragen und der Kunst eingeleitet wurde, die wir geradezu als die in Begriffe gefasste dionysische Weisheit bezeichnen können: wohin weist uns das Mysterium dieser Einheit zwischen der deutschen Musik und der deutschen Philosophie, wenn nicht auf eine neue Daseinsform, über deren Inhalt wir uns nur aus hellenischen Analogien ahnend unterrichten können?“ (KSA 1, 128, 8–19)

Allerdings erweist sich bereits das Verhältnis des frühen N. zu ‚dem‘ oder ‚den‘ Deutschen als ambivalent. Mit der Zukunftsvision einer Wiedergeburt des dionysisch-tragischen Hellenentums in der deutschen Kunst und Kultur, die sich vor allem auf die Vorbilder Schopenhauer und Wagner beruft, kontrastiert die zeitgenössisch wahrgenommene deutsche Realität. Dass man sich davor hüten müsse, den „deutschen Geist [...] mit dem zu verwechseln, was sich jetzt mit stolzer Gebärde als ‚deutsche Kultur der Jetztzeit‘ bezeichnet“ wird, lässt N. ebenfalls 1872 bereits als Warnung einen „Philosophen“ in ZB II, KSA 1, 672, 9 u. 689, 30 u. 689, 34–690, 2 aussprechen, der seinerseits das nationalistisch-pädagogische Ziel verfolgt, „im Gymnasium die heranwachsende neue Generation für das zu entzünden, was wahrhaft deutsch ist“ (KSA 1, 691, 9 f.).

Beim ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. tritt die Begeisterung für den ‚wahren‘ „deutschen Geist“ zugunsten kritischer bis sarkastischer Reflexionen auf die deutsche (Gegenwarts-)Kultur zurück, wie sie sich auch in der Erstausgabe von FW finden (vor allem im Zweiten und Dritten Buch, z. B. in FW 103, FW 104, FW 134 u. FW 177). GD Sprüche und Pfeile 23, KSA 6, 62, 20 f. formuliert 1888 zugespitzt: „Deutscher Geist‘: seit achtzehn Jahren eine *contradictio in adjecto*.“ (Zum Wagner-Bezug im Hintergrund vgl. NK 6/1, S. 245 f.; zum gesamten Problemkomplex N., Wagner und Deutschland siehe Rupschus 2013, speziell zu FW 357 ebd., 138–141.) Schon knapp zehn Jahre zuvor erklärt MA II VM 170 – in gewisser Parallele zu FW 357 – auch Künstler und Denker der deutschen Klassik zu Ausnahmegestalten unter bzw. „über“ den Durchschnitts-Deutschen ihrer und späterer Zeit: „Goethe stand über den Deutschen in jeder Beziehung

und steht es auch jetzt noch: er wird ihnen nie angehören. [...] Wie Beethoven über die Deutschen weg Musik machte, wie Schopenhauer über die Deutschen weg philosophierte, so dichtete Goethe seinen Tasso, seine Iphigenie über die Deutschen weg. Ihm folgte eine sehr kleine Schar Höchstgebildeter, durch Alterthum, Leben und Reisen Erzogener, über deutsches Wesen hinaus Gewachsener“ (KSA 2, 448, 34–449, 9).

In FW 357, wo sich die Frage nach dem Wesen des Deutschen von Anfang an auf die „Errungenschaften des philosophischen Gedankens“ (597, 22f.) konzentriert, wird diese Ausnahmestellung Goethes, wie gesagt, ebenfalls behauptet. Indem das sprechende Wir die Alternative eröffnet, ob die großen deutschen Philosophen wirklich ‚typisch deutsch‘ oder nicht vielmehr individuelle Abweichungen vom deutschen Nationalcharakter gewesen seien, verweist es zunächst noch nicht auf Philosophen im engeren Sinne, sondern allgemeiner auf Goethe – hier mit seinem „Heidenthum“ (597, 32) – und Bismarck – mit seinem „Macchiavellismus“ (598, 1) – als exemplarische Fälle einer solchen Abweichung vom ‚Deutschtum‘. Schon diese Exposition des Textes (597, 22–598, 5) lässt vermuten, dass es sich um eine bloß rhetorische Frage handelt und im Fortgang gezeigt werden soll, inwiefern es sich auch bei den großen deutschen Denkern um Ausnahmefiguren unter den Deutschen gehandelt habe.

Gleichwohl zeigt sich bereits im anschließenden Argumentationsschritt (598, 5–599, 16), der mit Leibniz, Kant und Hegel „drei Fälle“ (598, 6) erörtert, die der Sprecher auffällig positiv bewertet, dass die Antwort auf jene Alternativfrage doch nicht ganz so eindeutig ausfällt, wie es zunächst scheinen mag. Zwar wird die Frage, ob denn an den zentralen Gedanken dieser Denker „etwas Deutsches“ sei (598, 15 u. 31 f.), in diesem Teil nur zweimal auf ebenfalls rhetorisch anmutende Weise wiederholt, wodurch zumindest bei der Erstlektüre der Eindruck entsteht, sie sei für alle drei Gedanken zu verneinen: nicht nur für die Leibniz zugeschriebene Bestimmung des Bewusstseins als bloßes „Accidens der Vorstellung“ (598, 9) und für die zur genuinen Leistung Hegels und Vorbedingung des Darwinismus erklärte These, „dass die Artbegriffe sich a u s e i n a n d e r entwickeln“ (598, 26 f.), sondern auch für die Kant attestierte Infragestellung des „Begriff[s], Causalität“ (598, 19). Diese drei Gedanken erscheinen – selbst in der Sprechgegenwart und für den Sprecher noch – als so zukunftsweisend und zumal derjenige Hegels als so gesamteuropäisch wirkend, dass die Lesenden nach dem Gedankenstrich in 598, 32 eigentlich ein klares Nein auf die Frage nach ihrem Deutschsein erwarten dürften. Stattdessen aber wird diese Frage gerade bejaht, wobei insbesondere Hegels ‚Entwicklungs-Logik‘ als typisch deutsch erscheint.

Erst der dritte Gedankenschritt des Textes (599, 16–601, 6) bringt dann mit Schopenhauer einen vierten deutschen Philosophen ins Spiel, dessen pessi-

mistische Leugnung der Sinnhaftigkeit des Daseins nicht nur als Gründungsakt des deutschen „Atheismus“ (600, 6), sondern zugleich als eine Leistung gewürdigt wird, die Schopenhauer eben „nicht als Deutscher“, vielmehr „als ein guter Europäer“ erbracht habe (601, 5f.). So sehr sich das – seinerseits deutsche, aber zugleich ‚gut europäische‘ – sprechende Wir damit identifiziert (vgl. 600, 25–27), auch wenn es Schopenhauer hinsichtlich seiner asketischen Ethik Inkonsistenz vorhält, so ablehnend äußert es sich im Schlussteil des Textes (601, 6–602, 17) über deutsche Philosophen, die in der Sprechgegenwart als Nachfolger Schopenhauers den Pessimismus vertreten, durch ihre „Ungeschicktheit“ (601, 15) jedoch unfreiwillig nur bezeugen, dass Schopenhauer eine große Ausnahme-Gestalt in der deutschen Philosophie gewesen sei.

597, 26–30 *deren Symptom, in dem Sinne, in welchem wir etwa Plato's Ideomanie, seinen fast religiösen Formen-Wahnsinn zugleich als ein Ereigniss und Zeugniß der „griechischen Seele“ zu nehmen gewohnt sind?* In D 16a, 22 korrigiert aus: „Symptom? – so wie etwa Plato's Ideomanie und Formen-Wahnsinn ein Ereigniß und Zeugniß der ‚griechischen Seele‘ ist?“ Die Druckfassung ist wesentlich vorsichtiger; behauptet sie doch nicht mehr, dass „Plato's Ideomanie“ der „griechischen Seele“ entspricht, sondern nur, dass dies unsere Vorstellungsgewohnheit sei. Der Gräzismus „Ideomanie“ zur Bezeichnung einer obsessiven Fixierung auf Ideen findet sich bei N. laut eKGWB nur an dieser Stelle. Der französische Wirtschafts- und Gesellschaftstheoretiker Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), der N. bekannt war (vgl. NL 1873, 27[2], KSA 7, 588, 20), verwendet den Ausdruck in seinem zuerst 1849 veröffentlichten Werk *De la création de l'ordre dans l'humanité* bereits in Bezug auf Platon: „L'aperception la plus vive de la loi sérielle dont l'histoire ait conservé le souvenir, est celle qui eut lieu dans Platon. La notion de la série fut en lui tout à la fois si confuse et si forte, qu'il en demeura comme halluciné, et qu'il remplit ses ouvrages des imaginations singulières que son idéomanie lui suggérait.“ (Proudhon 1868, 110)

597, 31–598, 1 *so sehr Ausnahme vom Geiste der Rasse, wie es zum Beispiel Goethe's Heidenthum mit gutem Gewissen war?* In D 16a, 22 endet der Satz noch mit „ist?“. „Rasse“ hier im unspezifischen Sinn von ‚Nation‘, ‚Volk‘. Goethe wurde bereits gegen Ende des Zweiten Buchs in FW 103 als „der Ausnahme-Deutsche“ (460, 10) apostrophiert – allerdings noch nicht wegen seines „Heidenthum[s]“, das im Zusammenhang des vorliegenden Textes die Frage nach Goethes Verhältnis zu dem „unbeugsame[n] Atheist[en]“ (599, 33) Schopenhauer nahelegt, über das sich der Text selbst aber nicht äußert. Goethe stellte verschiedentlich selbstbewusst „mein Heidenthum“ (an Knebel, 08.05.1789 = Goethe 1887–1919, IV/9, 111), „unser entschiedenes Heidenthum“ (an Jacobi, 07.07.1793 = Goethe/Jacobi 1846, 165) usw. zur Schau.

598, 1f. *Oder wie es Bismarck's Macchiavellismus mit gutem Gewissen, seine sogenannte „Realpolitik“, unter Deutschen ist?*] Zu „Bismarck's Macchiavellismus“, von dem bei N. nur hier die Rede ist, vgl. z. B. schon – allerdings kritisch – Frantz 1873, 32: „Machiavelli hat nicht umsonst geschrieben, der Geist seines Principe lebt, er ist auch bei uns leibhaftig auferstanden in dem Fürsten Bismarck. Von Machiavelli's Gnaden sollte diese fürstliche Durchlaucht sich nennen, denn der allein muß als ihr wahrer Lehnsherr gelten.“ Zu Bismarcks „Realpolitik“ vgl. die Ausführungen von Wilhelm Heinrich Riehl, der den Ausdruck als Gegenbegriff zu dem „der deutschen Gefühlspolitik“ verwendet und Bismarck in dieser Hinsicht als einen zweiten Siegfried modelliert: „Als den wahren Drachentöchter der deutschen Gefühlspolitik nennt man den Fürsten Bismarck. Er soll die reine Realpolitik an ihrer Statt auf den Thron erhoben haben, die Staatskunst, welche nur auf Thatsachen fußt, mit Thatsachen rechnet, nicht mit Stimmungen, Gefühlen, Leidenschaften.“ (Riehl 1873, 329) In FW 357 erscheinen Bismarcks „Macchiavellismus“ und „Realpolitik“ als ‚undeutsche‘ Attribute durchaus positiv. Dazu mag passend erscheinen, dass N.s Schwester später von einem namenlos bleibenden „Franzosen“ das chiastische Bonmot gehört haben will: „Bismarck ist Nietzsche in Kürassierstiefeln, und Nietzsche mit seiner Lehre vom Willen zur Macht als Grundprinzip des Lebens ist Bismarck im Professorenrock.“ (Förster-Nietzsche 1914, 2) Hierzu vgl. Sommer 2014c. In N.s Spätwerk wird Bismarck sonst freilich oft scharf attackiert; siehe NK KSA 6, 104, 4–8 u. NK KSA 6, 211, 2–5. Bereits in der Erstausgabe von FW (Zweites Buch, FW 104) kam Bismarck in sprachklanglicher Hinsicht nicht gut davon; vgl. NK 462, 25–27.

598, 6–13 *Leibnitzens unvergleichliche Einsicht, mit der er nicht nur gegen Descartes, sondern gegen Alles, was bis zu ihm philosophirt hatte, Recht bekam, – dass die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, nicht deren nothwendiges und wesentliches Attribut, dass also das, was wir Bewusstsein nennen, nur einen Zustand unsrer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und bei weitem nicht sie selbst*] Dieser Passus rekurriert auf die Unterscheidung von Perzeption und Apperzeption bzw. virtuellen und aktuellen Vorstellungen, die Leibniz in Auseinandersetzung mit Descartes eingeführt hat. Bereits FW 354 spielt mit der Rede vom „Argwohn Leibnitzens“ (590, 17) hinsichtlich „des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)“ (590, 11f.) auf diese Unterscheidung an. Als Informationsquelle hierfür kommt, wie Loukidelis 2006 gezeigt hat, Liebmann 1880, 213 in Frage, wo es heißt, Leibniz habe „auf Grund einer ebenso universellen als unzweifelhaften Thatsache der Psychologie, die Bewußtheit, aus welcher Cartesius ein wesentliches Attribut des Gedankens gemacht hatte, zu einem unwesentlichen Merkmal und Accidens der Vorstellung degradirt, welches nicht

nur unter Umständen hinwegfallen kann, sondern in den allermeisten Fällen wirklich wegfällt.“ (N.s Unterstreichungen)

Zur Perzeption-Apperzeption-Differenz bei Leibniz hätte sich N. auch, wie Dellinger 2016a, 264, Anm. 31 bemerkt, bei Lange 1873–1875, 2, 443 informieren können: „Leibnitz brachte uns dann die Unterscheidung der sinnlichen ‚Perception‘ (bei Descartes ist ‚perceptio‘ die Wahrnehmung der Seele) von der ‚Apperception‘, welche die bewusste Erfassung des Gegenstandes durch die Seele ist“. Zur strittigen Frage, ob N. die erweiterte zweite und dritte Auflage von Langes Buch kannte, in der sich die zitierte Äußerung findet, vgl. Salaquarda 1978, 240, Stack 1983, 13 u. Brobjer 2008b, 34. Dass auch von Zeitgenossen wie Hermann Lotze der bloß akzidentelle Charakter des Bewusstseins betont wurde, konnte N. jedenfalls bei Caspari 1881, 359 lesen, wo er sich folgende Stelle mit Unterstreichungen markierte: „Das Bewußtsein ist daher von hervorragenden Psychologen (so auch von Lotze), als nur etwas Accidentelles hingestellt worden“ (N.s Unterstreichungen, mehrere Randstriche auf dieser Seite). Allgemein zu leibnizischen Ideen bei N. im Kontext der zeitgenössischen Philosophie (bes. Drossbach, Liebmann, Teichmüller) vgl. Loukidelis/Brinkmann 2015.

598, 9 *Accidens*] Vgl. Pierer 1875–1879, 1, 124: „jede zufällige, unwesentliche Eigenschaft irgend eines Dinges“.

598, 12 f. (*vielleicht einen krankhaften Zustand*)] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt. Inhaltlich sowie textgenetisch erweist sich diese Stelle mit der – entschiedener formulierten – Klammerbemerkung in FW 354 verknüpft, der zufolge „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr [ist]; und wer unter den bewussten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist“ (593, 11–14). Auch diese Stelle hat N. erst nachträglich im Druckmanuskript eingefügt.

598, 15–17 *Giebt es einen Grund zu muthmaassen, dass nicht leicht ein Lateiner auf diese Umdrehung des Augenscheins verfallen sein würde?*] Die rhetorische Frage provoziert zwar ein Ja, schweigt sich aber darüber aus, worin denn dieser „Grund“ besteht. Wie hier in Bezug auf Leibniz’ „Umdrehung“ von Bewusstsein und Vorstellung „ein Lateiner“ gegen den ‚Deutschen‘ gestellt wird, so tritt dieser entsprechend weiter unten mit Blick auf Hegels ‚Umkehrung‘ des Wertverhältnisses von Werden und Sein in einen noch schärferen „Gegensatz zu allen Lateinern“ (599, 9). „Lateiner“ hier wohl im Sinne von Autoren der Romania, so wie etwa in EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 285, 26 f. in Bezug auf französische Schriftsteller von „der starken Rasse“ der „echten Lateiner“ die Rede ist.

598, 17 f. – *denn es ist eine Umdrehung.*] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

598, 18–23 *Kant's ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff „Causalität“ schrieb, – nicht dass er wie Hume dessen Recht überhaupt bezweifelt hätte: er begann vielmehr vorsichtig das Reich abzugrenzen, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn hat (man ist auch jetzt noch nicht mit dieser Grenzabsteckung fertig geworden).]* Explizite Kritik an Humes skeptizistischem Kausalitätsbegriff, der die Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf bloße Gewohnheiten zurückführt, übt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, 499–502.

Über das Verhältnis von Kant und Hume in puncto „Causalität“ könnte sich N. im ersten Teil des Kant-Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neueren Philosophie* informiert haben (vgl. Fischer 1860, 1, 37–41 u. 376–385). Auch bei Spir 1877, 1, 245 hat N. dazu lesen können: „Ueber den Ursprung des Begriffs der Causalität gehen die Ansichten weit auseinander. Einige glauben nach *Hume*, dass dieser Begriff lediglich aus Erfahrung, durch Induction gewonnen und entstanden sei; Andere dagegen nehmen eine apriorische Begründung desselben in der Natur des erkennenden Subjects an.“ Die letztere, auf Kant gemünzte Aussage deutet schon darauf hin, was bei N. mit dem „Reich“, innerhalb dessen der Kausalitätsbegriff nach Kant „Sinn hat“, gemeint ist: die Sphäre der Erfahrung, die die formale Bedingung ihrer Möglichkeit in der apriorisch-transzendentalen ‚Grundausstattung‘ des Erkenntnissubjekts findet, zu welcher eben auch die Verstandes-Kategorie der Kausalität gehört. Weshalb es sich dabei um eine ‚Abgrenzung‘ des Kausalitätsbegriffs handelt, macht Spir auch schon deutlich: „nach *Kant's* Vorgang betrachtet man diesen Begriff bloss als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung, als einen Bestandtheil des angeborenen Mechanismus des Erkennens, welcher eine Erfahrung überhaupt erst möglich macht, aber auch ausserhalb des Subjects keine (objective) Gültigkeit hat“ – eine „Annahme“, die für Spir selbst indes „vollkommen unzulässig“ ist, da der Kausalitätsbegriff kein „blosses Rad in dem erkennenden Mechanismus sei“ (ebd.; N.s Unterstreichung, außerdem doppelter Randstrich von seiner Hand).

Die im zu kommentierenden Passus eingeklammerte Hinzufügung mit Blick auf das ‚Sinn-Reich‘ des Kausalitätsbegriffs „(man ist auch jetzt noch nicht mit dieser Grenzabsteckung fertig geworden)“ mag einerseits auf solche zeitgenössischen Einsprüche gegen Kant anspielen. Andererseits dürfte sie aber auch zu einem Überbietungsgestus gehören, mit dem Kants kritische („abgrenzende“) Leistung hier gewürdigt wird. N.s Sprechinstanz gibt damit letztlich zu verstehen, dass sie sich selbst in dieser Hinsicht als radikalisierenden ‚Fortsetzer‘ von Kants Vernunft-Kritik positioniert. Eine noch radikalere Hinterfragung des Kausalitätskonzepts bietet bereits im Dritten Buch FW 112. Zu Kant vgl. auch FW 335 (562, 11–21). Zu 598, 20–23 vgl. folgende ‚Vorstufe‘: „nicht daß er wie Hume / dessen Recht überhaupt ‚bezweifelt hätte‘, sondern ‚indem“

dessen Grenzen u. Reich in Frage gestellt, 'umschrieb als gültig für die Welt der Erscheinung. u damit' u die Naturwissenschaft 'überhaupt' als eine Er/scheinungs=Wissenschaft zur Bescheidung ermahnte.“ (KGW IX 12, Mp XV, 81v, 20–24)

598, 21f. *er begann vielmehr vorsichtig das Reich abzugrenzen, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn hat*] D 16a, 22: „sondern indem er das Reich abzugrenzen suchte, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn habe“.

598, 23 *geworden*] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

598, 24–29 *den erstaunlichen Griff Hegel's, der damit durch alle logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen durchgriff, als er zu lehren wagte, dass die Artbegriffe sich aus einander entwickeln: mit welchem Satze die Geister in Europa zur letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung präformirt wurden, zum Darwinismus – denn ohne Hegel kein Darwin.*] In Hegels Logik, auf die hier angespielt wird, geht es zwar durchaus um ein Sich-auseinander-Entwickeln der ‚reinen‘, allgemeinen Begriffe, die Hegel selbst jedoch noch nicht als „Artbegriffe“ bezeichnet. Wahrscheinlich stützt sich N. auf zeitgenössische Sekundärliteratur; als mögliche Quelle kommen Werke des Hegel-Schülers Conrad Hermann (1819–1897) in Frage, der auch als Rezensent von JGB in Erscheinung getreten war (vgl. NK 5/1, S. 32). Bei Hermann 1875, 167 hätte N. lesen können: „Ein jeder neue Artbegriff ist [...] wesentlich nichts als eine neue Wendung des Gattungsbegriffes auf das eine seiner Merkmale und es gehen insofern die sämtlichen niederen Artbegriffe eines Begriffes durch eine eigene Weiterentwicklung oder organische Fortsetzung aus ihm selbst hervor. [...] Die Dialektik Hegels geht überall fort von dem einen Begriff zu dem ihm zunächst entgegengesetzten anderen Begriff. Der erste Begriff in der Hegelschen Logik ist der des Seins, der zweite der des Nichtseins. Es bedarf zur Vermittelung des Hervorganges dieses zweiten Begriffes an und für sich gar keines anderen oder dritten Begriffes.“ N. greift die logischen „Artbegriffe“ wohl vor allem deshalb auf, weil sie eine (trügerische?) Wortbrücke zu Darwin und seinem biologischen Begriff der Arten (*Species*) bilden.

Zur Rückbindung der biologischen Evolutionstheorie Darwins auf die logische Entwicklungslehre Hegels vgl. – nach N. – auch Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre, darin das „Erste[] Capitel“ des Zweiten Buchs, bes. die Abschnitte „1. Die englische Entwicklungslehre. Der Darwinismus“, „2. Der deutsche Darwinismus“ und „3. Zoologische Philosophie und philosophische Zoologie“ (Fischer 1901, 219–221). Diesen Abschnitten stellt Fischer die einleitenden Worte voran: „Was heutzutage, am Ende unseres Jahrhunderts, Monismus genannt wird, das hieß im Anfange desselben, als Hegel seine philosophische Laufbahn begann, Identität oder Princip der Identität. Beides

bedeutet Einheitslehre, d. i. eine Lehre, welche das Weltall aus einem einzigen Principe herzuleiten und zu erklären sucht. Das durchgängige Thema dieser Einheitslehre, sowohl des Monismus als der Identitätsphilosophie, ist die Idee der Weltentwicklung oder Evolution aller Erscheinungen der Welt, insbesondere aller Erscheinungen des Lebens, das Wort Evolution so verstanden, daß es den Begriff der Erzeugung oder Generation (Epigenesis) in sich schließt.“ (Ebd., 219) Stegmaier 1990, 107, Anm. 16 bemerkt mit Blick auf diese Ausführungen Fischers kritisch: „Kuno Fischer hat [...] diese These [N.s] wiederholt, aus der philosophischen Wegbereitung Hegels aber eine wissenschaftliche Nachfolge Darwins gemacht. Dies ist nicht Nietzsches Meinung.“ Noch grundsätzlicher fällt die Kritik an den „Verbindungslinien zwischen Hegel und Darwin“ bei Bayertz/Gerhard/Jaeschke 2007, 3, 16 aus: „Hegel läßt sich weder rezeptionsgeschichtlich als Vorläufer Darwins erweisen, noch läßt sich sein Begriff der Entwicklung als eine systematische Vorbereitung des biologischen Evolutionsverständnisses verstehen. Der Versuch, so unterschiedliche Konzeptionen wie Hegels Entwicklungsbegriff und Darwins Evolutionsbegriff [...] unter einen gemeinsamen Titel zu stellen, mußte deshalb das spezifische Profil der Ansätze und damit auch das Neue der Lehre Darwins verstellen.“ Vgl. ähnlich argumentierend und ausführlicher Solies 2007, 210–212.

Als entscheidender Vorläufer Darwins erscheint Hegel bei N. auch in N VII 1, wenn auch mit etwas anderer Akzentuierung (mit Lamarck, gegen Leibniz): „Was uns ebenso von Kant, wie von / Plato u. Leibnitz trennt: wir glauben an / das Werden allein auch im Geistigen, wir / sind historisch durch u durch. Dies ist der / große Umschwung. Lamarck und Hegel – Dar-/win ist nur eine Nachwirkung. Die Denk-/weise Heraklits und Empedokles ist wieder er-/standen.“ (KGW IX 1, N VII 1, 147, 2–16 = NL 1885, 34[73], KSA 11, 442, 20–25) Zu Hegels spekulativer ‚Aufhebung‘ „alle[r] logischen Gewohnheiten“ vgl. auch NK 599, 12–16.

598, 26 *Artbegriffe*] In D 16a, 22 ursprünglich durch Unterstreichung hervorgehoben.

598, 32–599, 12 *Ja, ohne allen Zweifel: in allen drei Fällen fühlen wir Etwas von uns selbst „aufgedeckt“ und errathen und sind dankbar dafür und überrascht zugleich, jeder dieser drei Sätze ist ein nachdenkliches Stück deutscher Selbsterkenntniß, Selbsterfahrung, Selbsterfassung. „Unsre innre Welt ist viel reicher, umfänglicher, verborgener“, so empfinden wir mit Leibnitz; als Deutsche zweifeln wir mit Kant an der Letztgültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und überhaupt an Allem, was sich causaliter erkennen läßt: das Erkennbare scheint uns als solches schon geringeren Werthes. Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und*

reicheren Werth zumessen als dem, was „ist“ – wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffs „Sein“] Ungeachtet der übergreifenden Formulierung „Wir Deutsche“ in der Druckfassung handelt es sich doch auch und gerade um hochgradig ‚persönliche‘ Lesarten der „drei Sätze“: Bei dem inneren Reichtum, den der Sprecher „mit Leibnitz“ zu empfinden meint, handelt es sich letztlich genauso um eine Projektion wie bei der Kant unterstellten Abwertung des Erkennbaren (das für Kant umgekehrt gerade den Bereich der ‚Wahrheit‘ umgrenzt; vgl. NK 530, 5 f.) oder dem Hegel zugeschriebenen Logikverständnis (vgl. hierzu NK 599, 12–16).

598, 32 *ohne allen Zweifel]* In D 16a, 22 korrigiert aus: „unzweifelhaft“.

598, 33 *Etwas von]* Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

598, 34 *dafür]* Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

599, 1 *Selbsterkenntniss,]* Nachträglich (als „Selbsterkenntniß“) in D 16a, 22 eingefügt.

599, 2 *innre Welt]* Vgl. NK 594, 25–28.

599, 6 *causaliter]* Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt. Vgl. Petri 1861, 152: „aus Ursachen, ursächlich.“

599, 9 *(im Gegensatz zu allen Lateinern)]* Vgl. NK 598, 15–17.

599, 11 f. *wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffs „Sein“]* In D 16a, 22 korrigiert aus: „wir glauben kaum an den Begriff ‚Sein‘“ (D 16a, 22). Wenn das sprechende Wir meint, sich durch seinen Zweifel am Seinsbegriff als „Hegelianer“ (599, 8) auszuweisen, so wäre freilich dagegen einzuwenden, dass Hegels spekulative Logik, auf die im Folgenden angespielt wird, gerade mit dem Sein beginnt: Die „Lehre von dem Sein“ (Hegel 1870, 104) bildet ihren ersten Teil, wie N. in der *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die er zeitweise besaß, hätte nachlesen können. Insofern trifft zumal Hegel der Vorwurf, der in GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 4, KSA 6, 76, 13 u. 15–18 gegen die „Philosophen“ erhoben wird: „Sie setzen Das, was am Ende kommt – leider! denn es sollte gar nicht kommen! – die ‚höchsten Begriffe‘, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang als Anfang.“ Hegels vorweggenommene Antwort darauf lautet lakonisch: „Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren Sein gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewusstsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt.“ (Hegel 1870, 107)

Eine ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Passus führt gleichwohl im Hinblick auf die Formdynamik der Gedankenbewegung bei Hegel die „Heraushebung des

‚Werdens‘ gegenüber dem ‚Sein‘“ als entscheidendes Charakteristikum an und sieht darin ein „nachdenkliches Symptom“ deutscher Selbst-Erfahrung“ (KGW IX 12, Mp XV, 81v, 34–36).

599, 12–16 *insofern wir unsrer menschlichen Logik nicht geneigt sind einzuräumen, dass sie die Logik an sich, die einzige Art Logik sei (wir möchten vielmehr uns überreden, dass sie nur ein Spezialfall sei, und vielleicht einer der wunderlichsten und dümmsten –)]* Wird diese Unterscheidung zwischen einer – drastisch abgewerteten – „menschlichen Logik“ und einer „Logik an sich“ oder vielartigen Logik als ‚hegelianisch‘ präsent, so ließe sich dies allenfalls zurückbeziehen auf Hegels Unterscheidung seiner „spekulativen Logik“, die durch „das Dialektische und Vernünftige“ charakterisiert sei, von der „blosse[n] Verstandes-Logik“, die als „die gewöhnliche Logik“ nur „eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen“ enthalte (Hegel 1870, 104). Eine Entwertung der „menschlichen Logik“ wie bei N. ist damit allerdings noch nicht vorgenommen, sondern nur eine Degradierung der traditionellen formalen Logik, wie sie Aristoteles begründet hatte. In seinem Werk *Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart* bemerkt N.s Zeitgenosse Conrad Hermann dazu: „Die neuere oder speculative Logik Hegels ist im Unterschied von der gemeinen oder Aristotelischen Logik nicht sowohl von formaler, als vielmehr von materialer Natur, d. h. es bezieht sich dieselbe auf den ganzen Umfang der allgemeinen und nothwendigen Begriffe des Denkens [...]. Die ganze Logik Hegels ist nichts als eine erweiterte Kategorienlehre, indem er sich zugleich in seiner Auffassung des Formprinzipes des Denkens durchaus von dem Standpunct oder den Anschauungen der gemeinen Logik entfernt.“ (Hermann 1878, 29)

Wenn Hegel selbst in der „Einleitung“ zu seiner *Wissenschaft der Logik* die „Materie“ und die „absolute Form“ seiner spekulativen Logik in eins setzt und behauptet, „daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ (Hegel 1832–1845, 3, 35 f.), dann passt das Konzept einer solchen – vom menschlichen Geist immerhin erfassbaren – ‚göttlichen‘ „Logik an sich“ eher schlecht zur Verachtung der „menschlichen Logik“, wie sie das in FW 357 sprechende Wir zur Schau trägt (zur Kritik an der Logik vgl. bereits im Dritten Buch FW 111). Besser geeignet wäre jenes Konzept schon zur Illustration der Atheismus-Verzögerung, wie sie im Fortgang an Hegel bemängelt wird (vgl. NK 599, 29–32). Ausdrücklich gegen „Hegel’s gothische Himmelstürmerei“ auf dem Gebiet der Logik wendet sich noch NL 1884, 26[388], KSA 11, 253, 4 f.: „ich am entgegengesetzten Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall.“ Zur „Logik“ bei Hegel und N. siehe Welsch 2007.

599, 14 *vielmehr*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „gerne“.

599, 16 *wunderlichsten und*] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

599, 17 f. *Schopenhauer mit seinem Pessimismus, das heisst dem Problem vom Werth des Daseins*] Vgl. NK 580, 25–34.

599, 20 *welchem*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „dem“.

599, 20–22 *mit Sicherheit zu erwarten stand, so dass ein Astronom der Seele Tag und Stunde dafür hätte ausrechnen können*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „sich unvermeidlich stellen mußte“. Vgl. die psychometrische Spekulation in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, wonach „man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte“ (AA V, 99).

599, 22 f. *des Glaubens an den christlichen Gott*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „des christlichen Glaubens an Gott“.

599, 25–29 *Umgekehrt wäre gerade den Deutschen zuzurechnen – jenen Deutschen, mit welchen Schopenhauer gleichzeitig lebte –, diesen Sieg des Atheismus am längsten und gefährlichsten verzögert zu haben; Hegel namentlich war sein Verzögerer par excellence*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „Umgekehrt haben gerade die Deutschen, mit welchen Schopenhauer gleichzeitig war, diesen Sieg des Atheismus am längsten und klügsten zu verzögern gewußt; Hegel namentlich ist der große Verzögerer“.

599, 29–32 *gemäss dem grandiosen Versuche, den er machte, uns zur Göttlichkeit des Daseins zu allerletzt noch mit Hülfe unsres sechsten Sinnes, des „historischen Sinnes“ zu überreden*] D 16a, 22: „gemäß dem grandiosen Versuche, den er machte, die Göttlichkeit des Daseins 'zuallerletzt noch' mit Hülfe unsres sechsten Sinnes, des ‚historischen Sinnes‘ glaublich zu machen“. Vgl. Hegels Aussage in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Hegel 1832–1845, 9, 18 f.), die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte sei zugleich eine Theodizee: „In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlissenes, Geheimes ist; es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt, und die Entwicklung des denkenden Geistes, welche aus dieser Grundlage der Offenbarung des göttlichen Wesens ausgegangen ist, muß dazu endlich gedeihen, das was dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen; es muß endlich an der Zeit seyn, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist. Unsere Erkenntniß geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, daß das von der ewigen

Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und thätigen Geistes, herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibnitz metaphysisch /19/ auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Uebel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der That liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntniß als in der Weltgeschichte.“

Schon der frühe N. hatte in UB II HL 3, KSA 1, 268, 1–8 den „historische[n] Sinn“ als ein Krankheitssymptom betrachtet. Zum historischen Sinn, der bereits in FW 83 thematisiert wurde, siehe NK 438, 20 f. sowie im Fünften Buch in dem thematisch verwandten Abschnitt FW 377, 630, 34–631, 1. Positiv aufgerufen hatte N. den historischen Sinn hingegen in Bezug auf Hegel noch in JGB 204; vgl. NK KSA 5, 130, 28–34.

599, 32–600, 5 *Schopenhauer war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben: seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund. Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutirbares; er verlor jedes Mal seine Philosophen-Besonnenheit und gerieth in Entrüstung, wenn er Jemanden hier zögern und Umschweife machen sah.* Schopenhauers Ausfälle gegen Hegel, auf die der Passus anspielt, sind zahlreich; gehäuft finden sie sich etwa in der 1840 verfassten Vorrede zu den *Grundproblemen der Ethik* sowie in der Abhandlung *Ueber die Universitäts-Philosophie*, wo Hegel unter anderem beschimpft wird als „der plumpe und ekelhafte Scharlatan [...], dieser perniciöse Mensch, der einer ganzen Generation die Köpfe völlig desorganisirt und verdorben hat“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 182). Von Schopenhauers „unintelligente[r] Wuth auf Hegel“ (KSA 5, 130, 30) ist in JGB 204 die Rede.

Den Ausdruck „Atheismus“ benutzt Schopenhauer nicht besonders oft; vgl. aber etwa Schopenhauer 1873–1874, 2, 427, Anm. u. Schopenhauer 1873–1874, 3, 194, wo er jeweils argumentiert, dass „Atheismus“ nicht die Abwesenheit von „Moralität“ bedeute. Zur „Ungöttlichkeit des Daseins“ bei Schopenhauer vgl. § 59 des ersten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung* (bes. Schopenhauer 1873–1874, 2, 384) und Kapitel 46 des zweiten Bandes, wo er angesichts der „Leiden und Plagen des Lebens“ energisch gegen die Vorstellung protestiert, „die Welt und das Leben“ seien, „wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 662) zu betrachten. Vgl. bereits das Lob von Schopenhauers „Reinlichkeit in Dingen der Kirche und des christlichen Gottes“, in denen „er reinlich [war] wie kein deutscher Philosoph bisher“ (453, 32–454, 2), in FW 99.

Dass der hier zu kommentierende Passus Schopenhauers „Feindschaft gegen Hegel“ letztlich auf die philosophisch-atheistische Lehre von der „Ungöttlichkeit des Daseins“ zurückführt, wirkt jedoch recht konstruiert. Tatsächlich dürften Schopenhauers Ausfälle gegen Hegel und die „Universitäts-Philosophie“ überhaupt in erster Linie persönlich motiviert gewesen sein: Schopenhauer, der im Gegensatz zu Hegel keinen akademischen (und lange Zeit auch keinen publikatorischen) Erfolg hatte, betrachtete diesen missgünstig als Konkurrenten. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht schon der Umstand, dass Schopenhauer als frischgebackener Privatdozent in Berlin für seine Vorlesung über „die gesamte Philosophie“ just dieselbe Stunde für „am passendsten“ hielt, „wo Herr Professor Hegel sein Hauptkollegium liest“ (so Schopenhauer am 31. Dezember 1819 an August Böckh als Dekan der philosophischen Fakultät, zitiert nach Gwinner 1878, 231).

599, 32 *war*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „ist“.

599, 34 *wir Deutschen*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „die Deutschen“.

599, 34–600, 3 *seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund. Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutierbares; er verlor jedes Mal seine*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „– vielleicht sind wir heute deshalb die gründlichsten Atheisten, weil wir am längsten uns gesträubt haben, es zu sein?“

600, 6–10 *der unbedingte redliche Atheismus ist eben die Voraussetzung seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet ...*] In GM III 27 heißt es in Bezug auf „das asketische Ideal“ ähnlich: „Der unbedingte redliche Atheismus (– und seine Luft allein athmen wir, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) steht demgemäss nicht im Gegensatz zu jenem Ideale, wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlussformen und inneren Folgerichtigkeiten, – er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet.“ (KSA 5, 409, 4 u. 15–22) Der Fortgang von GM III 27 zitiert dann ausdrücklich und mit Seitennachweis aus FW 357 die Partie 600, 11–27 (= Nietzsche 1887, 290). Die Überlegung, dass es gerade die christlich verwurzelte Wahrheitszucht sei, die sich am Ende gegen den Gottesbegriff selbst richtet, verdreht die Perspektive der dialektischen Reflexion, mit welcher FW 344 ausklang. Dort wurde ja umgekehrt der unbedingte ‚Wahrheitswille‘ des „wir Gottlosen“ (577, 11) unter derselben Voraussetzung als möglicher Beleg dafür gewertet, dass „Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist“ (577, 17 f.).

600, 6 *unbedingte redliche*] Nachträglich mit abweichendem Wortlaut in D 16a, 22 eingefügt: „unbedingte volle redliche“.

600, 7f. *seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „seiner ganzen Problemstellung, als ein endlich errungener“.

600, 11–27 *die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauerbarkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit, – mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europa's längster und tapferster Selbstüberwindung*] N. zitiert die Stelle text- und zeichenidentisch in GM III 27, KSA 5, 409, 31–410, 12. (nur die „Europäer“ sind dort gesperrt gedruckt) als Antwort auf die Frage: „Was, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott gesiegt?“ (KSA 5, 409, 28–30) Vgl. auch NK KSA 5, 277, 19 f.

Der vorliegende Passus führt den Gedanken aus 600, 6–10 weiter; da die „Selbstüberwindung“ des christlich geprägten Europa nach dieser Lesart im ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ besteht, wie ihn Schopenhauer als erster Deutscher vertreten habe, meint das hier und im Folgenden beanspruchte ‚gute Europäertum‘ des (damit auch als „Erbe[]“ Schopenhauers) sprechenden Wir vor allem seine ‚Gottlosigkeit‘. Zu diesem antichristlichen Europaverständnis vgl. Goedert/Nussbaumer-Benz 2002, darin insbesondere Skirl 2002, 35, der N. deshalb eine Relevanz für heutige Europa-Debatten abspricht. Gleichwohl erfreut sich das Thema ‚N. und Europa‘ seit der Jahrtausendwende anhaltend großen Interesses; vgl. etwa auch Witzler 2001, Gerhardt/Reschke 2007, darin v. a. Barbarić 2007 u. Rudolph 2007, Emden 2008b, Stegmaier 2018, Brusotti/McNeal/Schubert/Siemens 2020.

Namentlich der „gute Europäer“, der in der vorliegenden Selbstcharakterisierung des sprechenden Wir in FW zum ersten Mal vorkommt, bevor er in FW 377 erneut auftaucht (vgl. 631, 2 f.), gehört zu den bekannten Schlagworten N.s. Bisweilen wird der ‚gute Europäer‘ mit dem ‚freien Geist‘ in einem Atemzug genannt und erscheint als ‚zukünftiger‘ Mensch. Die früheste Erwähnung

eines „guten Europäer[s]“ bei N. ist MA I 475, wo es heißt, dieser arbeite „an der Verschmelzung der Nationen“ (KSA 2, 309, 26–28). Vgl. im veröffentlichten Werk auch MA II WS 87, KSA 2, 592, 31; MA II Vorrede 6, KSA 2, 376, 24; JGB Vorrede, KSA 5, 13, 13; JGB 241, KSA 5, 180, 18; JGB 243, KSA 5, 183, 31 u. JGB 254, KSA 5, 200, 18 (zu den JGB-Stellen vgl. NK KSA 5, 13, 11–16 u. NK KSA 5, 180, 18 sowie Sommer 2007). Im Nachlass finden sich Werkpläne, die den „guten Europäer[]“ im Titel tragen oder ihm Kapitel widmen (vgl. z. B. NL 1884, 28[33] u. KGW IX 4, W I 3, 130, 22–26 = NL 1885, 35[8], KSA 11, 511, 17–19), in seinen Briefen bezeichnet sich N. mehrfach selbst als einen solchen. Beispielsweise im Brief an Franziska N., 17. 08. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 736, S. 233, Z. 30–32: „Denn, wenn ich auch ein schlechter Deutscher sein sollte – jedenfalls bin ich ein sehr guter Europäer.“ Nicht zuletzt ist das ‚gute Europäertum‘ ein Gegenbegriff, wie das Nachlass-Notat NL 1884, 25[524], KSA 11, 150, 7–10 konzis verdeutlicht: „gegen die Gleichheit / gegen die moral(i)sche) Tartüfferie / gegen das Christenthum und Gott / gegen das Nationale – der gute Europäer.“

Zwar scheint zumindest der ostentative Antinationalismus (vgl. auch NK 601, 5 f.) heutiger *political correctness* auf den ersten Blick zu entsprechen. Dagegen dürften jedoch die antichristlichen, antimoralischen und antiegalitaristischen Tendenzen von N.s ‚gutem Europäer‘ im 21. Jahrhundert für den politischen Mainstream schwerlich anschlussfähig sein – ebenso wenig wie seine bisweilen (vgl. NK 610, 25 f.) durchblitzenden kolonialistischen Ambitionen. In FW 377 denkt das guteuropäisch-antiliberalistische Wir sogar offen über „die Nothwendigkeit [...] einer neuen Sklaverei“ (629, 19 f.) nach.

Wie die steile Begriffs Karriere zeigt, die der ‚gute Europäer‘ seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts absolviert hat, hindert das alles jedoch nicht daran, sich auch heute noch auf den guteuropäischen N. zu berufen – wie etwa Ute Frevert in ihrem NZZ-Artikel über den *Guten Europäer* vom 07. 06. 2003, in dem sie mehrfach von „Nietzsches Begriffsprägung“ (Frevert 2003, 6) spricht. Indes ist das Syntagma schon vor N. belegt, nicht nur als moralische Formel im Kontext völkerkundlicher Literatur (wie bspw. bei Lindl 1812, 53), sondern auch schon als geopolitischer Begriff, der dem französischen Außenminister Talleyrand zugeschrieben wird. So überliefert Hans Christoph Ernst von Gager (1766–1852) in seinem autobiographischen Werk *Mein Antheil an der Politik* die Worte, die Talleyrand an ihn gerichtet haben soll: „Que la volonté de la paix est la seule occasion de force aujourd’hui pour la France. Que la France devait donner de bons exemples, après tant de mauvais. Qu’il falloit être bon Européen, modéré, que la France ne demandait rien; excepté, ce qui était exprimé dans le prologue de la paix: *Une juste répartition des forces entre les puissances*.“ (Gager 1826, 2, 37) Vgl. darauf beruhend Bernhardi 1863, 28, der

die rhetorische Funktion von Talleyrands „bon Européen“ zugunsten des besiegten Frankreich akzentuiert: „Als ein ganz besonderes Verdienst Frankreichs suchte Talleyrand gleich vom ersten Augenblick an geltend zu machen, daß dieser Staat – der besiegte! – an den gemeinschaftlichen Unterhandlungen in durchaus uneigennütziger Weise Theil nehme, und für sich selbst nichts verlange. Man müsse ein guter Europäer sein, erklärte er so geräuschvoll wie möglich gegen Jeden, der ihn anhören wollte. Frankreich verlange nichts, durchaus gar nichts, als das was in der Einleitung zum Pariser Friedens-Tractat verheißen sei: eine gerechte Vertheilung der Macht“. Als ein „Lieblingswort[] des Fürsten Talleyrand“ firmiert der „gute[] Europäer“ sodann bei Klaczko 1877, 289.

Den Bezug von N.s gutem Europäer zu Talleyrand scheint bislang nur Berl 1966, 66 hergestellt zu haben, der ohne Nachweise und weitere Erläuterungen schreibt: „Nietzsche hatte sich als ‚guten Europäer‘ bezeichnet und Talleyrand noch vor Nietzsche und Voltaire noch vor Talleyrand“; Voltaire hatte sich jedoch nicht wörtlich als „bon Européen“ bezeichnet, sondern lediglich als „citoyen de l’Europe“; vgl. Métayer 2011a, 189 (Abschnitt „Voltaire ‚bon Européen‘“). Zum Begriff des guten Europäers bei N. vgl. ferner Kuhn 1997, Venturelli 2010 (hauptsächlich zu FW 377), Gentili 2014a, Nicodemo 2014 u. Brusotti 2019; zu Zarathustra als dem „besten Europäer“ Brusotti 2019, 78. Siehe auch den kurzen Überblick bei Müller 2020b, 137–140.

600, 12 selbst] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 13 f. christlichen] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 14 f. zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis] Vgl. das „intellectuale Gewissen“ (373, 6) in FW 2.

600, 15 f. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei] D 16a, 23: „Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte, Intelligenz und Vorsorglichkeit eines Gottes sei“. Vgl. das Programm einer radikalen Entgöttlichung der Natur, wie es zu Beginn des Dritten Buchs in FW 109 entworfen wird (bes. 468, 34–469, 4).

600, 18 Vernunft, als beständiges] In D 16a, 23 korrigiert aus: „Vernunftmäßigkeit und“.

600, 19–22 die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei] Vgl. den „Gedanke[n] an eine persönliche Providenz“ (522, 2) zu Beginn des Vierten Buchs in FW 277.

600, 19 eigenen] D 16a, 23: „eignen“.

600, 21 *Heil]* D 16a, 23: „Heile“.

600, 23 f. *allen feineren Gewissen]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „uns“.

600, 24 f. *Femininismus]* Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt. Substantivbildung zu **„femininisieren**, weiblich machen, verweiblichen“ (Petri 1861, 317; vgl. auch Naumann 1899–1901, 4, 299, der unter dem Lemma „Femininismus“ auf „Effemination“ verweist). Der pejorativ gemeinte Ausdruck kommt – einschließlich der französischen Form „Femininisme“ und des Plurals „Femininismen“ – bei N. seit 1885 insgesamt zehnmal vor, während die eKGWB für „Feminismus“ keine einzige, für „Feminism“ lediglich eine Fundstelle liefert (NL 1887, 9[178], KSA 12, 440, 16 = KGW IX 6, W II 1, 9, 10 f.). Vor N. ließ sich der Begriff bislang nicht belegen. Vgl. NK KSA 3, 16, 22–24 u. ausführlicher NK KSA 6, 303, 19–22.

600, 25 *mit dieser Strenge]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „damit“.

600, 27 *tapferster]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „tiefster“.

600, 27–29 *Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stossen und ihren „Sinn“ wie eine Falschmünzerei verurtheilen]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „Indem wir die christliche Interpretation von uns gestoßen haben“.

600, 31 *denn]* Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 33 *und in alle ihre Tiefe hinein]* Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 34–601, 2 *Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war – man vergebe es mir – etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Ab-]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „Daß man sie etwa im jetzigen Deutschland besser höre als anderwärts, möchte ich am wenigsten zugeben.“

600, 34–601, 5 *Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war – man vergebe es mir – etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Abfindung, ein Stehen- und Steckenbleiben in eben den christlich-asketischen Moral-Perspektiven welchen, mit dem Glauben an Gott, der Glaube gekündigt war ...]* Vgl. schon NL 1884, 25[121], KSA 11, 46, 1 f., wo moniert wird, dass trotz seiner atheistischen Voraussetzungen „Schopenhauer[s] Pessimismus zu Gunsten der christlichen Mystik“ ausschlage. Tatsächlich beruft sich Schopenhauer bei aller Ablehnung der Vorstellung von einem guten Gott und einem ‚göttlichen Dasein‘ immer wieder – neben dem Buddhismus – auf das Christentum, um sein asketisches Ideal der Willensverneinung zu untermauern; vgl. die Zitate in NK 456, 7–9 u. NK FW 131. Die an der vorliegenden Stelle sehr defensiv („man vergebe es mir“) formulierte Schopenhauer-Kritik bleibt die einzige in FW 357. Vgl. dagegen die ausführliche Auflistung von Kritikpunk-

ten – bezeichnenderweise nach dem im Folgenden verhöhnnten Philipp Mainländer – in FW 99 im Zweiten Buch.

601, 3 *christlich-asketischen Moral-Perspektiven*] In D 16a, 23 korrigiert aus: „moralisch-christlichen Perspektiven“.

601, 4 *welchen, mit dem Glauben an Gott,*] D 16a, 23: „welchen mit dem Glauben an Gott eben“.

601, 5f. *Aber er hat die Frage gestellt – als ein guter Europäer, wie gesagt, und nicht als Deutscher.*] Vgl. die vorangehende Behauptung, dass Schopenhauer mit seiner pessimistischen Infragestellung des Daseins nicht „gerade ein Deutscher gewesen sein müsste“ (599, 18 f.). Ausdrücklich als „gute Europäer“ hat sich das sprechende „wir“ (600, 26) bislang aber nur selbst bezeichnet. Fast wörtlich wiederholt wird der Satzteil nach dem Gedankenstrich ganz am Schluss des Textes (vgl. 602, 15–17). Dass „Schopenhauer [...] ein europäisches Ereigniss gleich Goethe, gleich Hegel, gleich Heinrich Heine ist, und nicht bloss ein lokales, ein nationales“, befindet ähnlich noch GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 21, KSA 6, 125, 2–5. Schopenhauers ‚überdeutsches‘ Europäertum beschwört bereits das Nachlass-Notat NL 1884, 26[412], KSA 11, 261, 28–31: „Er ist einer der bestgebildeten Deutschen, das will sagen ein Europäer. Ein guter Deutscher – man verzeihe mir’s, wenn ich es zehnmal wiederhole – ist kein Deutscher mehr.“ Derartige Formulierungen schließen eigenwillig an transnationalistische Vorstellungen an, wie sie in Deutschland schon vor N. kursierten. Vgl. etwa die Formulierung des Althegeleaners Johann Eduard Erdmann (1805–1892), der in seiner Schrift *Das Nationalitätsprinzip* verkündete, dass es „undeutsch ist, bloß deutsch zu sein“ (Erdmann 1870, 248). Vgl. auch die Absage an die deutschtümelnde „Vaterländerei“ (602, 10) gegen Ende von FW 357.

601, 7 *wenigstens*] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt

601, 13 *engeren*] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

601, 15f. *dieses Nach-Schopenhauerischen Pessimismus*] Vgl. NK 414, 6.

601, 18–25 *Hiermit spiele ich ganz und gar nicht auf Eduard von Hartmann an; im Gegentheil, mein alter Verdacht ist auch heute noch nicht gehoben, dass er für uns zu geschickt ist, ich will sagen, dass er als arger Schalk von Anbeginn sich vielleicht nicht nur über den deutschen Pessimismus lustig gemacht hat, – dass er am Ende etwa gar es den Deutschen testamentarisch „vermachen“ könnte, wie weit man sie selbst, im Zeitalter der Gründungen, hat zum Narren haben können.*] N. besaß eine ganze Reihe von Werken Eduard von Hartmanns (NPB 275–278), wobei jedoch im thematischen Kontext des Pessimismus vor allem

dessen zuerst 1869 publizierte *Philosophie des Unbewussten* (die N. zwar zeitnah erworben, aber schon 1875 verkauft hatte) sowie sein 1880 erschienenes Werk *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (das N. nicht besaß) zu nennen sind; vgl. auch NK 414, 6 f. Zu Hartmann als Referenzautor N.s in Sachen Pessimismus siehe Dahlkvist 2007, bes. 116–192 u. 268–285. Die Rede von dem „alte[n] Verdacht“, Hartmann habe „sich vielleicht nicht nur über den deutschen Pessimismus lustig gemacht“, verweist auf die den Hartmann'schen Pessimismus kritisierenden nachgelassenen Aufzeichnungen N.s aus dem Jahr 1873 (vgl. NL 1873, 28[6]; NL 1873, 29[51]; NL 1873, 29[52] u. NL 1873/74, 30[14]). In dem besonders ausführlichen Notat NL 1873, 29[52], KSA 7, 649, 29 f. heißt es unter anderem: „Bei Hartmann ist die Willenverneinung eine Verirrung und die Bejahung des Lebens die eigentliche Pflicht.“

Nach zehnjähriger Pause kommt N. im Nachlass ab 1883 wiederholt auf Hartmanns Pessimismus zurück. Wörtliche Übereinstimmungen mit dem hier zu kommentierenden Passus lässt dabei KGW IX 4, W I 3, 82, 22–40 (NL 1885, 35[46], KSA 11, 532, 28–533, 11) erkennen: „Ich war damals im Irrthum: ich meinte E[duard] v[on] H[artmann] sei ein feiner überlegener / Kopf u Spaaßvogel, der sich über die pessimist. Verlegenheit des Zeitalters lustig / mache; ~~in dem er~~ dadurch daß er, mit seinem 'ich fand die Erfindung seines', Unbewußten' 'so boshaft, so witzig[,] u eine rechte es schien mir eine' eine 'rechte' Mausefalle für die / 'Trübseligen u.' Dummen 'in Deutschland' (—die 'philos.' Gelehrten hinzugenommen) aufstellte: 'des philos. Dilettantismus, wie er sich mehr u. mehr über Deutschland ausbreitet.' Nun aber bleibt man dabei / mich zu versichern, daß er es ernst meine: und man zwingt mich 'beinahe', daran zu / glauben: sollte er aber damit aufhören, für mich erheiternd zu sein? / Nimmermehr Sollte ich aufhören müssen zu lachen, wenn diese Arria des / Pessimismus wieder u wieder ihrem Paetus zuredet, sich nicht vor dem Dolche, / ich meine vor dem Hartmannschen Pessimismus zu fürchten? Paete, ruft sie zärtlich, / non dolet!“

601, 24 selbst] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

601, 24 f. *Zeitalter der Gründungen]* Als „Gründerzeit“ wurden die „70er Jahre“ des 19. Jahrhunderts in Deutschland bezeichnet (Meyer 1885–1892, 7, 871).

601, 25–28 *soll man vielleicht den alten Brummkreisel Bahnsen den Deutschen zu Ehren rechnen, der sich mit Wollust sein Leben lang um sein realdialektisches Elend und „persönliches Pech“ gedreht hat]* Es handelt sich um die einzige Stelle, an der in einem Werk N.s der Philosoph Julius Bahnsen (1830–1881) erwähnt wird, dessen *Beiträge zur Charakterologie* (1867) der junge N. in zwei Briefen an Carl von Gersdorff Ende 1867, Anfang 1868 (vgl. 24.11./01.12.1867, KSB 2/KGB I 2, Nr. 554, S. 238, Z. 63 f. u. 16.02.1868, KSB 2/KGB I 2, Nr. 562, S. 258,

Z. 26 f.) noch sehr lobend erwähnte. N. hatte das zweibändige Werk direkt nach seinem Erscheinen erworben und ausweislich einiger Lesespuren auch zumindest partiell studiert. Ferner besaß er den zweiten Band (der erste könnte abhandengekommen sein) von Bahnsens Hauptwerk *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik* (1882), auf das das „realdialektische[] Elend“ anspielt.

Das durch Anführungszeichen als Zitat markierte „persönliche[] Pech“ konnte zwar in keinem dieser beiden genannten Werke Bahnsens nachgewiesen werden; es findet sich aber in Olga Plüumachers 1884 erschienenem Werk *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, das N. ebenfalls besaß. Um das „Pathologische des Empfindens und Denkens“ bei Bahnsen zu dokumentieren, zitiert Plüumacher 1884, 171 aus dessen *Pessimisten-Brevier* von 1879, das 1881 erneut aufgelegt wurde: „So viel ist richtig, dem Pessimisten gewährt persönliches Pech etwas wie eine Genugthuung –. ‚Oder ist nicht ein schöner Schmerz viel lieber, begehrenswerther als eine hässliche Freude?‘ (383).“ Der zweite Satz steht tatsächlich auf der von Plüumacher angegebenen Seite des *Pessimisten-Breviers* (Bahnsen 1881, 383), der erste, von Plüumacher nicht nachgewiesene Satz hingegen auf der drittletzten Seite: „So viel ist ja richtig: dem Pessimisten gewährt ‚persönliches Pech‘ etwas wie eine persönliche Genugthuung, und für ihn gilt in bewußtem Sinne, was man von gewissen instinctiven Dyskolosformen gesagt hat, daß sie nicht glücklich seien, wenn sie sich nicht unglücklich fühlten, also auch berechtigt, eine Klage zu erheben.“ (Ebd., 419) Da N. Bahnsens *Pessimisten-Brevier* nicht besessen hat, dürfte in diesem Fall Plüumacher seine Quelle gewesen sein.

Ein „Brummkreisel“ im wörtlichen Sinn ist nach Grimm 1854–1971, 2, 430 „ein kreisel mit hollem kopf, der wenn die umgedrehte schnur losläßt, zu brummen anfängt“; bei der metaphorischen Übertragung auf Bahnsen hat man neben der ‚Hohlköpfigkeit‘ wohl insbesondere an die geläufige Bedeutung des Brummens als unartikulierte Unmutsbekundung zu denken. Zu Bahnsens willenstheoretischem Einfluss auf N. allgemein vgl. Jensen 2016; speziell zu Bahnsen 1882, 1, 162 u. 164 als Quelle für den „Wille[n] zum Wissen“ in JGB 24 vgl. NK KSA 5, 41, 14–18. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht bemerkenswert erscheint, dass sich der kommunistische Anarchist Gustav Landauer gerade durch die Polemik gegen Bahnsen in FW 357 zur Lektüre von dessen Werken angeregt fühlte. In seinem Tagebuch notierte Landauer unter dem 5. November 1893: „Ich finde den mir gänzlich unbekannten Namen eines Philosophen *Bahnsen* bei Nietzsche, als eines Schopenhauerianers, über den er sich lustig macht. Lesen!“ (Landauer 2017, 323)

601, 29 wäre etwa] In D 16a, 23 korrigiert aus: „ist“.

601, 31 *elegantiae psychologicae*] Auf Deutsch: „psychologische Feinheiten“. Dass es sich um blanke Ironie handelt, geht aus dem anschließenden Vergleich von Bahnsens Schriften mit einem Abführmittel hervor.

601, 32 *Leibe und*] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

601, 33–602, 3 *Oder dürfte man solche Dilettanten und alte Jungfern, wie den süßlichen Virginitäts-Apostel Mainländer unter die rechten Deutschen zählen? Zuletzt wird es ein Jude gewesen sein (– alle Juden werden süßlich, wenn sie moralisieren).*] N. hatte Philipp Mainländers (eigentlich Philipp Batz', 1841–1876) Hauptwerk *Die Philosophie der Erlösung* (1876) direkt nach Erscheinen erworben und sich 1882 für FW 99 ausgiebig daraus bedient. Mainländer plädiert in seinem Buch – im Anschluss an die Bedeutung der sexuellen Enthaltsamkeit für Schopenhauers Asketen (vgl. bspw. Schopenhauer 1873–1874, 2, 449: „er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung“) – für die „Virginität“, also für die „Jungferschaft oder Jungfrauschaft, die Reinheit“ (Petri 1861, 813), die er geradewegs zum Grundprinzip der Willensverneinung erhebt. Laut Mainländer gibt es „nur eine vollkommen sichere Verneinung des Willens zum Leben; es ist die durch Virginität“ (Mainländer 1876, 219). Vgl. auch NL 1884, 26[383], KSA 11, 252, 4 u. 13 f., wo Mainländer unter dem Stichwort „Nachwirkungen des alten Gottes“ als „ein Apostel der unbedingten Keuschheit, gleich Richard Wagner“ firmiert. Das Adjektiv „süßlich“ wird im vorliegenden Passus entsprechend „mit dem beissinn des widrigen, faden, unangenehmen“ (Grimm 1854–1971, 20, 1350) gebraucht und fungiert so als semantische Brücke zur antisemitisch getönten Vermutung, Mainländer sei kein „rechte[r] Deutsche[r]“, sondern „ein Jude gewesen“. Die Vorstellung von Juden, die „süßlich romantisch sich geberden“ (Anonym 1862, 8), ist ein im 19. Jahrhundert verbreitetes Negativstereotyp, das auch an die diffamierende Bezeichnung „Jud Süß“ anklingt, die sich nach dem Tod des württembergischen ‚Hofjuden‘ Joseph Süßkind Oppenheimer (1698–1738) etablierte.

In Wirklichkeit war Mainländer, Sohn einer Fabrikantenfamilie aus Offenbach, weder Jude, noch hatte er jüdische Vorfahren, wovon sich N. wenig später selbst überzeugen ließ. So schreibt er am 17. Mai 1888 an Heinrich Köselitz über den „erste[n] Geschäftsführer der Firma Löscher“ (einer in Turin ansässigen Verlagsbuchhandlung), der seinerseits „etwas Anhänger Mainländer's“ gewesen sei: „Er hat mir bewiesen, daß Mainländer kein Jude war. –“ (KSB 8/ KGB III 5, Nr. 1035, S. 316, Z. 52, 55 u. 59 f.) Vgl. auch die Auslassungen über die Juden in FW 348 (584, 24–585, 7) und FW 361 (609, 11–21).

602, 6 *verrückt und fragwürdig*] In D 16a, 23 korrigiert aus: „{teuflisch}“.

602, 7f. *sein ehrliches Entsetzen ... nicht nur ein Ausnahme-Fall unter Deutschen*] In D 16a, 23 ergänzt aus: „nicht nur ein Ausnahme-Fall“.

602, 10 *Vaterländerei*] Vgl. NK 582, 14. Besonders nahe kommt der Verwendung an vorliegender Stelle die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 2, N VII 2, 61, 15–18 u. 24–30 (NL 1885/86, 1[195], KSA 12, 54, 22–55, 3), die ebenfalls die „Vaterländerei“ am *Lied der Deutschen* (vgl. NK 602, 12) veranschaulicht: „Es scheint mir immer mehr daß Man treibt uns Deutsche aus dem Vaterlande, die / wir nicht flach 'u nicht gutmüthig' genug sind, um / an dieser märkischen Junker-Vaterländerei 'mitzuhelfen' / u. 'in die ihre' ~~ihrer~~ Haß schnaubenden Verdummungs-Parole / ,Deutschland Deutschland über Alles' ~~mitzu-~~helfen ~~u mitzuschreien~~. einzustimmen.“

602, 12 „*Deutschland, Deutschland über Alles*“] Erste Zeile und Refrain von August Heinrich Hoffmann von Fallersleben's *Lied der Deutschen*, das Ende August 1841 niedergeschrieben und am 5. Oktober 1841 in Hamburg erstmals öffentlich (zur Melodie von Joseph Haydns populärem *Kaiserlied*) gesungen worden ist. In N.s Werken wird das Zitat wiederholt kritisch aufgegriffen, vgl. NK KSA 6, 104, 2 f.

602, 13 *sub specie speciei*] Diese Verballhornung von Spinozas Wendung „sub specie aeternitatis“ („unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit“; vgl. auch NK FW 262) ist im vorliegenden Zusammenhang zu übersetzen als: „unter dem Gesichtspunkt der Art“. Der nachgeschobene Halbsatz erläutert, unter dem Gesichtspunkt *welcher* Art, „nämlich der deutschen species“ (602, 13), wobei „deutschen“ allerdings erst nachträglich in D 16a, 23 eingefügt worden ist.

602, 14 f. *Nein! die Deutschen von heute sind keine Pessimisten!*] In der ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 81v, 66–68 schließen hieran noch zwei weitere Sätze an, die im Manuskript jedoch gestrichen wurden: „So wenig sie Romantiker sind“[.] Daß R. W[agners] Schopenhauerei nur eine ‚Mißverständniß, eine‘ Romantik-Verlegenheit war / habe ich bei anderer Gelegenheit angedeutet.“ Kritik an Wagners „Schopenhauerei“ übt im Zweiten Buch ausführlich FW 99. Vor dem Hintergrund mehrerer Texte N.s, in denen vom „deutschen Pessimismus“ zu lesen ist (vgl. NK 486, 4–6), erscheint im zu kommentierenden Passus die Einschränkung auf „heute“ bemerkenswert, die zumindest nicht ausschließt, dass es einstmals anders gewesen ist und vielleicht auch in Zukunft wieder anders sein wird. Im Spätwerk wird verschiedentlich Frankreich als ‚gegenwärtiges‘ Heimatland des Pessimismus genannt (vgl. NK 602, 15–17).

602, 15–17 *Und Schopenhauer war Pessimist, nochmals gesagt, als guter Europäer und nicht als Deutscher.*] Der Einschub „nochmals gesagt“ weist zurück auf 601, 5 f. Vgl. JGB 254, KSA 5, 198, 20–23, wo mit Blick auf die Wirkungsgeschichte Schopenhauers Frankreich hervorgehoben wird: „Vielleicht ist jetzt schon Schopenhauer in diesem Frankreich des Geistes, welches auch ein

Frankreich des Pessimismus ist, mehr zu Hause und heimischer geworden, als er es je in Deutschland war“. Und ganz ähnlich – nur ohne das einschränkende „Vielleicht“ – heißt es in NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 427, 18–20: „In diesem Frankreich des Geistes, welches auch das Frankreich des Pessimismus ist, ist heute schon Schopenhauer mehr zu Hause als er es je in Deutschland war“.

358.

Der Bauernaufstand des Geistes.] Eine ‚Vorstufe‘ hierzu lautet: „Der Bauernaufstand des Nordens / Die Deutschen und die Reformation. – Wir Europäer befinden uns im Anblick einer ungeheuren Trümmervelt, wo Einiges / noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das Meiste aber schon am Boden liegt, malerisch genug – wo gab es je / schönere Ruinen? – und überwachsen mit großem und kleinem Unkraute. Die Kirche ist diese Stadt des Untergangs: wir sehen die / religiöse Gesellschaft des Christenthums bis in die untersten Fundamente erschüttert, – der Glaube an Gott ist umgestürzt, der Glaube / an das christlich-asketische Ideal kämpft ‘eben noch’ seinen letzten Kampf. Ein solches lang und gründlich gebautes Werk, wie das Christenthum / – es war der letzte Römer=Bau – konnte freilich nicht mit Einem Male zerstört werden; alle Art Erdbeben hat da ‘rütteln’ helfen, / jeder Gattung ‘Geist Art’ umstürzender, untergrabender, nagender Geister ‘alle Art Geist, die anbohrt, gräbt, nagt, feuchtet, hat helfen’ müssen. Aber was das Wunderlichste ist: die, welche sich am / meisten darum bemüht haben, das Christenthum zu halten, zu erhalten, sind ‘gerade’ seine besten Zerstörer ‘geworden’ gewesen, – die Deutschen. / Die ‘Es scheint, die’ Deutschen verstehen das Wesen einer Kirche nicht: dazu sind sie zu gutmüthig ‘auch zu ungeistig’. ‘Der Bau der Kirche’ Das Christenthum ruht ‘ebenso’ auf ‘einer’ dem südländischen / ‘Freiheit und Freisinnigkeit.’ / ‘als auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist –’ / Verdachte, auf der Tiefe des Mißtrauens gegen Mensch, Geist und Natur; – er ruht auf einer ganz andren Kenntniß des Menschen als der Norden hat.’ ‘aber im Norden denkt man wie Rousseau ‘der Mensch ist gut’ Die Lutherische Reformation war ‘in ihrer ganzen Breite’ von Anfang an eine / nordische ‘die Entrüstung der nordischen Gutmüthigkeit und Einfalt’ Flachköpfigkeit [gegen etwas Vielfältiges, um vorsichtig zu reden, kurz], eine biederer Mißverständnis. – man begriff den Ausdruck einer siegreichen Kirche nicht und sah nur Corruption, man mißverstand die vornehme Skepsis, / ‘(jenen Luxus von Skepsis und Toleranz, / welche’n’ sich jede sieg=/reiche selbstgewisse Macht / gestattet (– es war ja ‘ja’ die ‘und war es

nicht der / Kultur 'Luxus' der Renaissance, was 'den' / sich die Kirche damals, gestattete(?) / kam dazu, daß [Man übersieht heute gut genug wie] Luther in allen kardinalen Fragen der Macht — wie / wird Macht erworben? — wie wird Macht erhalten? — sich verhängnißvoll kurz, 'unvorsichtig' zutraulich und oberflächlich 'angelegt war' 'bewies' zeigte, einmal wie / gesagt als Deutscher, sodann 'vor allem' als Mann aus dem Volke, dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht / abgieng: so daß sein Werk, 'sein Wille zur Wiederherstellung jenes Römer-Werks' ohne daß er es wollte und wußte, nur 'der Anfang eines' ein Zerstörungswerks wurde. Er dröselte auf, er riß / zusammen, mit ehrlichem Ingrim, wo die alte Spinne am sorgsamsten und längsten gewoben hatte. Er lieferte die heili=/gen Bücher an Jedermann aus: damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glau=/bens, der auf Büchern ruht. Er zerstörte den Begriff 'Kirche', indem er den Glauben an die Inspiration der Concilien weg=/warf; denn nur unter der Voraussetzung, daß der inspirierende Geist, der die Kirche gegründet hat, in ihr noch lebe, noch baue, / noch fortfahre, sein Haus zu bauen, behält der Begriff 'Kirche' Kraft. Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe / zurück: aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor Allem das Weib aus dem Volk fähig ist, ruht auf dem Glauben, / daß ein Ausnahme=Mensch in diesem Punkte auch in andren Punkten eine Ausnahme sein wird, — hier gerade hat der Volks=/glaube an etwas Übermenschliches im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen, seinen feinsten und ver=/fänglichsten Anwalt. Luther mußte dem Priester, nachdem er ihm das Weib gegeben hatte, die Ohrenbeichte nehmen, das war / psychologisch richtig, — aber damit war im Grunde auch der Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die ge=/wesen ist, ein Ohr, eine verschwiegener Brunnen, eine 'Grab' Zuflucht für Geheimnisse zu sein. 'Jedermann sein eigener Priester' — / hinter solchen Formeln und ihrer bürgerlichen Falschmünzerei und Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der tiefe Haß auf / den 'höheren Menschen', 'und die Herrschaft des 'höheren Menschen' wie ihn die Kirche concipirt hatte: — er zerschlug ein Ideal, das er nicht zu erreichen wußte, in=/dem er scheinbar die Entartung dieses Ideals bekämpfte und verabscheute. Thatsächlich stieß er, der unmögliche Mönch, die / Herrschaft der homines religiosi von sich; er machte also gerade das selber innerhalb der kirchlichen Gesellschafts=Ordnung, / was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte — einen Bauern-Aufstand. — Was hindere / Alles aus seiner Reformation gewachsen ist, 'Gutes u Schlimmes,' und heute ungefähr 'ihr nachgerechnet' übersehen werden kann, wer hätte 'wäre' wohl Lust 'naiv genug', Luther um / dieser Folgen willen einfach zu loben oder zu tadeln? Er ist an allem unschuldig, er, wußte nicht, was er

that'. Die Ver=/flachung des europäischen Geistes, namentlich 'im' des Nordens, seine Vergutmüthigung, wenn man's lieber mit einem mora=/lischen Worte bezeichnet hört, that mit der Lutherischen Reformation einen kräftigen Schritt vorwärts, es ist kein Zweifel; / und ebenso wuchs durch sie 'auch' die Beweglichkeit 'u Unruhe' des Geistes, ihr 'sein' Durst nach Unabhängigkeit, 'sein Glaube an ein Recht auf Freiheit, seine ‚Natürlichkeit‘.' Will man ihr in letzterer Hinsicht / den Werth zugestehn, das vorbereitet 'u begünstigt' zu haben, was wir heute als ‚moderne Wissenschaft‘ verehren, so muß man freilich hinzufügen, / daß sie auch 'an' deren 'Mitgift' Bedingung vorbereitet hat, 'und schuldig ist, ich meine an der' die Vertrauensseligkeit der ‚modernen Ideen‘, 'an der' die ganze naive 'Treuerzigkeit' Zuversichtlichkeit und / Biedermännerei in Dingen der Erkenntniß, 'kurz 'an' jenem Plebejismus des Geistes, der' welche den letzten beiden Jahrhunderten eigenthümlich ist, 'und von dem uns auch der bisherige Pessimismus noch nicht 'keineswegs' erlöst hat' – auch die ‚modernen Ideen‘ / gehören noch zu diesem Bauern-Aufstand des Nordens gegen den 'zweideutigeren' vornehmen, kälteren, 'zweideutigeren,' mißtrauischeren Geist des Südens, der / sich im-Christenthum 'in der christlichen Kirche' sein größtes Denkmal gebaut hatte. Vergessen wir es zuletzt nicht; 'was' eine Kirche 'ist, und zwar' im Verhältniß zu jedem Staate ist: / Eine Kirche ist vor Allem ein Herrschafts-Gebilde, das dem Geiste 'allen 'den' geistigen M[enschen] den 'einen' höheren 'den obersten' Rang sichert / und dem Geiste selbst 'u an die Macht der Geistigkeit' so weit glaubt | u dem stolzen Glauben, daß s-es-d| es um sich 'sich alle' grober Gewalt-Mittel entzathen / zu können 'zu verbieten.' / – damit ist die Kirche 'unter allen Umständen' eine vornehmere Institution als der ‚Staat‘. –“ (KGW IX 12, Mp XV, 99r, 2–88)

Vgl. auch die weitere ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 100r, 2–81: „Wir 'Europäer' befinden uns inmitten 'im Anblick' einer ungeheuren Trümmerwelt, wo Einiges noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das / Meiste aber schon am Boden liegt, malerisch genug – wo hat es je schönere Ruinen gegeben? – und überwachsen von großem / und kleinem Unkraute. 'Die Kirche' Die christliche Welt ist diese Stätte 'Stadt' des Untergangs;': wir sehen 'die' die religiöse Gesellschaft 'des Christenthums' größten-Stils bis in die untersten Fundamente wurde' der Boden, auf dem sie gebaut war, ist durch / 'erschüttert: der Glaube an Gott ist umgestürzt' viele Erdbeben erschüttert; Gott selbst ist todt; der Glaube an die christliche Moral geht zu Ende. 'asketische Ideal kämpft seinen letzten Kampf. Alle Art Erdbeben haben hier ihr Werk gethan.' Ein solches lang und gründlich / gebautes Werk, wie das Christenthum, – es war der letzte Römer-Bau – konnte 'freilich' nicht mit Einem Male zerstört werden! / 'erwägen wir, wer am' wer weiß, wie lange man noch auf seinen Trümmern fortleben wird! "aber' wunderbarlich! 'Aber was das Wunderlichste

ist: die, welcher sich am meisten darum bemüht war, es gewesen ist hat das Christenthum wiederherzustellen / zu halten, zu erhalten sind sein bester Zerstörer gewesen – die Deutschen. Die D[eutschen] verstehen eine Kirche nicht: Die D[eutschen] verstehen das Wesen einer Kirche nicht: dazu sind sie zu gutmüthig. Das Christen / thum ruht auf dem südländischen Ver / dachte, auf der Tiefe des Mißtrauens gegen / Mensch u. Geist, Natur. Die Lutherische Reformation war von Anfang an eine nordische Flachköpfigkeit ein tiefes [biederes] Mißverständniß. In allen kardinalen Fragen der Macht – wie wird Macht erworben? Wie wird Macht erhalten? – war zeigte sich Luthers einmal als Deutscher, sodann als Mann des Volkes, der aller Eigenschaften Erbschaft einer herrschenden Kaste entrieth abgeneigt Geist verhängniß=/voll kurz und, vertrauensvoll, oberflächlich: so daß sein Werk, ohne daß er es wollte und wußte, nur ein Auflösungswerk wurde. Zerstörungswerk wurde. / Er dröselte auf, er riß zusammen, mit ehrlichem Ingrim, wo die alte Spinne am besten und sorgsamsten gewoben hatte. / Er lieferte die heiligen Bücher an Jedermann aus: damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, – das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht. Er zerstörte den Begriff Kirche, indem er den Glauben an die In-/spiration der Concilien wegwarf: denn nur unter der Voraussetzung, daß der inspirirende Geist der die Kirche gegründet hat, in ihr noch lebe, noch baue, / noch fortfahre sein Haus zu bauen, behält den Begriff Kirche Kraft. Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit / dem Weibe zurück; aber drei Viertel der Ehrfurcht, dessen das Volk, vor allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht / auf dem Glauben, daß ein Ausnahme-Mensch in puncto puncti diesem Punkte auch in andren Punkten eine Ausnahme sein wird, – gerade hier hat / liegt sein der Volksglaube Glaube an etwas Übermenschliches überhaupt im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen Menschen, an den Gott auf Erden. seinen Sitz, seinen Fürsprecher seinen feinsten und beredtesten Anwalt Luther muß=/te dem Priester, wie billig nunmehr die Ohrenbeichte nehmen, nachdem er ihm das Weib gegeben hatte: das war psychologisch richtig, – aber damit / war auch im Grunde der Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die gewesen ist, ein heiliges Ohr, ein tiefer Brunnen, / eine unbedingte Verschwiegenheit zudem zu zweien ohne Grenze zu sein. bedeuten. Jedermann sein eigener Priester – hinter solchen Worten u ihrer bäurischen Falsch=/münzerei u Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der tiefe Haß auf den höheren Menschen, wie ihn die Kirche concipirt hatte. – Luther, wehrte / sich gegen ein Ideal zerschlagend, das er nicht zu erreichen wußte, er scheinbar die Entartung dieses Ideals bekämpfend u. verabscheuend, thatsächlich ein / niedrigeres, leichteres Ideal auf-/richtend, stieß vor Allem / stieß die Herrschaft der homines religiosi

von sich und machte 'also' das / 'gerade das' selbst in 'innerhalb' der Religion 'religiösen Gesellschaft', was er in Bezug auf die gesellschaftliche 'politische' Ordnung so unduldsam bekämpfte – einen ‚Bauernaufstand‘. – // Was 'hintendrein' Alles aus seiner Reformation gewachsen ist, ist 'kann' 'u' heute ungefähr 'überschaut' zu 'übersehen' 'werden kann': wer 'aber' hätte 'wer hätte' wohl 'Jemand' / Lust, 'Luther' sie in Hinsicht auf 'um' diese Folgen 'willen einfach noch' zu loben oder zu tadeln? 'Er ist an Allem unschuldig – er wußte nicht, was er that.' Die Verflachung des europäischen Geistes 'vor allem des Nordens', seine Vergutmüthig[ung] 'u Verbiederung'. / that mit der Lutherischen Reformation einen kräftigen Schritt vorwärts, 'es ist kein Zweifel': u ebenso kam mit ihr eine große wuchs durch sie auch die 'Beweglichkeit' 'des Geistes der', ein / Durst nach Unabhängigkeit 'des Geistes'; u dem Geiste 'u will man ihr insofern' 'in letzterer Hinsicht' den Werth zugestehen, die 'das vorbereitet zu haben, was wir als', 'moderne Wissenschaft' vorbereitet zu haben 'vereheren', so muß / man 'freilich' hinzufügen, daß sie auch deren Fundament 'Voraussetzung [vorbereitet hat], die Vertrauensseligkeit', die 'modernen Ideen' 'gründlich' [nämlich die 'diese ganze' naive 'Zutraulichkeit' Zuversichtlichkeit 'u. Biedermännerei' / in Dingen der Erkenntniß [welche den letzten beiden Jahrhunderten eigenthümlich / ist: – auch die 'modernen / Ideen' gehören noch zu diesem / Bauernaufstand 'des Nordens' des 'gegen den 'vornehmeren' Geist des Südens' Geistes, der in [welcher] / Luther seinen 'besten' [tapfersten] Führer hatte – 'gehabt hat ...'], der Mangel an 'Tiefe im Begreifen' südlandischem Miß=/trauen, den Glauben an die moderne 'die Verbäuerung des geistigen Geschmacks.'] vorbereitet hat – das heißt aber die Verflachung, [den Mangel an Miß=/trauen] u: Vergut-/müthigung des Geistes, die Verbäuerung des 'geistigen' Geschmacks. // man begriff im Norden nicht, / daß die Toleranz der Kirche der / Ausdruck ihrer ungeheuren Sicherheit / u. Sieges-Gewißheit / war: man“.

N. schickte das doppelseitig beschriebene Blatt, das die Druckvorlage für FW 358 bildete, separat als „Nachtrag zum fünften Buche der ‚fröhlichen Wissenschaft“ an den Verlag mit dem am linken oberen Seitenrand stehenden Hinweis: „NB. als vierte Nummer einzuschieben! / (also 346)“ (D 16a, 24). Auf dem Titelblatt des Fünften Buchs vermerkte er dann jedoch: „das einzeln gesandte Blatt mit der Aufschrift der Bauernaufstand des Geistes ist als Nummer 358 einzureihen! (nicht als 346)“ (D 16a, 6). Vgl. auch die Bemerkung am unteren Seitenrand des zweiten Blatts des Druckmanuskripts von FW 357: „NB. Hierauf folgt das einzeln gesandte Stück, mit der Überschrift Der Bauernaufstand des Geistes“ (D 16a, 23). Zu Luther vgl. bereits in der Erstausgabe FW 146, zu den Entstehungsbedingungen der Reformation(en) siehe FW 148 u. FW 149. Neben diesen Texten aus dem Dritten Buch sind auch die besonders engen

Verbindungen zu einem der vorangehenden Abschnitte im Fünften Buch zu betonen: FW 350 enthält bereits mehrere Thesen, die auf FW 358 vorausdeuten, wo sie in größerer Ausführlichkeit vorgetragen werden (vgl. die Stellenkommentare zu FW 350).

Orsucci 1996, 352–356 hat den zweiten Band von Johannes Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* (Janssen 1879) als Prätext für FW 358 stark gemacht; N. wurde schon bald nach Erscheinen durch Jacob Burckhardt auf den Band aufmerksam (vgl. NK 404, 31–405, 3), den er dann wohl auch erworben hatte (auch wenn er heute nicht mehr unter seinen Büchern erhalten ist). Als deutlich relevanter hat demgegenüber Andreas Urs Sommer in NK KSA 5, 387, 5–13 das Kapitel „Die christliche Renaissance“ im ersten Band von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* eingestuft, dessen Einfluss sowohl auf FW 358 als auch auf die wenig später verfassten lutherkritischen Texte AC 61 und EH WA 2 hervorgehoben wird. Insbesondere den Nord-Süd-Gegensatz, der für FW 358 prägend ist (vgl. auch FW 77, FW 105, FW 291 u. FW 350), konnte N. bei Taine vorfinden (vgl. NK 603, 5–10), wenngleich dessen Sympathie eher dem ‚nordischen‘ Reformator Luther als den ‚südlichen‘ Vertretern der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts gilt, was man von den erwähnten Texten N.s nicht gerade sagen kann. Neben Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* und Taines *Geschichte der englischen Literatur* ist auch Erich Schmidts Aufsatz *Faust und das sechzehnte Jahrhundert* als mögliche Quelle für das Luther-Bild beim späten N. heranzuziehen (vgl. NK 604, 22f. u. Sommer 2017b). Diese Quellenlage gilt auch für die Luther-Partien in GM III, die ebenfalls aufschlussreiche Beziehungen zu FW 358 aufweisen.

Zur besonders engen Verbindung zwischen FW 358 und AC 61 sowie EH WA 2 siehe NK KSA 6, 251, 12–26, wo der erstere Abschnitt als „Kontrastrfolie“ für die letzteren Texte bezeichnet wird, deren Luther-Passagen zugleich auf ihm „gründen“ (NK 6/2, S. 306). Auch wenn im Gegensatz zu diesen in FW 358 nicht explizit von der Renaissance die Rede ist (vgl. aber die eingangs zitierte ‚Vorstufe‘), dürfte hier dennoch keineswegs die „spätmittelalterliche Kirche“ anstelle der „Renaissance“ als „das Gegenstück zur Reformation“ (NK 6/2, S. 306f.) gemeint sein. Das „Vielfältige[] [...] einer siegreichen Kirche“, deren „Luxus von Skepsis und Toleranz“ von Luther nicht als Rangzeichen „selbstgewisse[r] Macht“ erkannt, sondern als „Corruption“ missdeutet worden sei, gegen die sich dann seine Reformation als eine „Entrüstung der Einfalt“ gerichtet habe (603, 11–17) – dieses Feindbild Luthers beschreibt doch wohl nicht die Kirche des (Spät-)Mittelalters, sondern sehr deutlich die Kirche der Renaissance, wie sie auch in AC 61 und EH WA 2 charakterisiert wird.

Indes fällt auf, dass FW 358 eingerahmt ist von Überlegungen zur ‚gegenwärtigen‘ Lage Europas, auf die Luthers Reformation historisch zurückbezogen

wird. Daraus ergibt sich eine Dreiteilung des Abschnitts, die tatsächlich seine auffällige Abweichung von einer zentralen These der beiden späteren Texte erkennen lässt, wonach Luthers Angriff auf die Kirche gerade zu deren Wiederherstellung geführt habe (vgl. NK 602, 33–603, 3): Während die Sprechinstanz von FW 358 eingangs eine epochale, fundamentale Erschütterung des Christentums im modernen Europa feststellt (602, 19–28), entwickelt der Hauptteil des Textes (602, 28–604, 23) die gegenüber AC 61 und EH WA 2 quasi umgekehrte These, dass Luther diesen Niedergang des Christentums unfreiwillig, ja gegen seine eigentliche Intention, „das Christenthum zu halten“, entscheidend mit vorbereitet habe und einer seiner „besten Zerstörer geworden“ sei (603, 1f.). Nachdem dies im Einzelnen durchbuchstabiert und auf den Begriff des ‚geistigen Bauernaufstands‘ gegen die Kirche gebracht wurde, zieht der Schlussteil (604, 23–605, 21) freilich ein ambivalentes Fazit hinsichtlich der weiteren historischen Konsequenzen, insofern aus der Reformation zwar einerseits ein Freiheitsdrang des Geistes erwachsen sei, wie er sich in der modernen Wissenschaft Bahn gebrochen habe, andererseits aber auch ein „Plebejismus des Geistes“ (605, 8), wie er den „modernen Ideen“ (605, 11) zugrunde liege.

Insgesamt fällt die Bilanz über die Wirkungen der Reformation also recht durchwachsen aus, was der Schluss des Textes aber wieder zu verwischen droht, indem er sich ganz auf die Vornehmheit der von Luther attackierten ‚südlichen‘ (katholischen) Kirche kapriziert und diese als geistiges Herrschaftsgebilde gegenüber dem ‚unvornehmen‘ Staat aufwertet. Zurückbezogen auf die gegenwartsdiagnostische Exposition wird man daraus kaum ableiten können, in der Perspektive von FW 358 vermöge man dem Christentum bzw. der Kirche gelassen beim Verenden zuschauen; vielmehr schwingt da deutlich eine fast schon elegisch intonierte Klage über den Verlust einer vornehmen Institution mit, die rückblickend sogar als Hort „höhere[r] Menschen“ (604, 15) gewürdigt wird. Körber 2006, 27, Anm. 37 wertet dies als Beleg für den topischen (vgl. ÜK 6) „ausgewogenen Charakter“ von FW, insofern N. hier offensichtlich sogar an der ‚verhassten‘ „christlichen Kirche [...] Positives akzeptieren“ könne.

Zur eingehenderen Interpretation von FW 358 vgl. Lampert 1993, 358–363, der hierin, anders als später Andreas Urs Sommer, eine Modellierung des Verhältnisses von „Luther and the Renaissance“ erblickt, Görner 2009, 88–90, für den N. hier „[w]ie Novalis vor ihm [...] die Reformation als eine Säkularisierung des Katholizismus“ (Görner 2009, 90) kritisiert, und am ausführlichsten Stegmaier 2012b, 245–257, der den Abschnitt als den „letzten“ einer „[Aphorismen-] Kette zu den religiösen Menschen“ (ebd., 245) liest, zu der für ihn außerdem noch FW 350, FW 351 und FW 353 gehören. Dabei sei FW 358 „der Höhepunkt“ (ebd.) von N.s Auseinandersetzung mit Luther. Unter dem Gesichtspunkt der sozialen ‚Rangordnung‘ streifen den Text u. a. Murphy 2001, 47, Guay 2013, 500

und Clark 2015, 183. Allgemein zu N. und Luther vgl. aus der Forschung des 20. Jahrhunderts Hirsch 1921 [Wiederabdruck 1986], Hultsch 1940, Bluhm 1953 (zu Luther-Rekursen in M u. FW) und Peltre 1995. Aus der neueren und neuesten Forschung siehe Beutel 2005, Large 2009, 53–71 sowie die Beiträge aus der ersten Sektion des Jahrbuchs *Nietzscheforschung* 23 (2016), die (wie schon Beutel 2013) unter dem aus FW 358 entnommenen Titelzitat stehen: „... der unmögliche Mönch? Nietzsches Luther- und Reformationskritik“, v. a. Düsing 2016, Reschke 2016b, Kiss 2016, Rupschus 2016 u. Skowron 2016. Vgl. ferner den Sammelband von Heit/Sommer 2020, dessen Vorwort sich mit seiner Überschrift, die den ursprünglichen Naumburger Tagungstitel transportiert, ebenfalls aus FW 358 bedient: „500 Jahre ‚Entrüstung der Einfalt?‘“, darin speziell zu FW 358 den sexualpädagogisch orientierten Beitrag von Niemeyer 2020.

602, 19–22 *Wir Europäer befinden uns im Anblick einer ungeheuren Trümmerwelt, wo Einiges noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das Meiste aber schon am Boden liegt*] Das gegenwartsdiagnostische Eingangsbild von FW 358 greift die zu Beginn von FW 356 erfolgte Charakterisierung Europas im späten 19. Jahrhundert als einer „Uebergangszeit“ (595, 7) wieder auf. Allerdings wird dabei im Folgenden ein anderer Aspekt hervorgehoben: Ging es in FW 356 um die Auflösung der alteuropäischen Ständegesellschaft, so hebt FW 358 dagegen auf den religiösen Wandel in der europäischen Moderne ab, auf den Untergang des Christentums, wie er bereits in FW 343, dem Eröffnungsabschnitt des Fünften Buchs, thematisiert worden ist. Die Wurzeln dieses Säkularisationsprozesses verfolgt FW 358 bis in die Reformation zu Beginn der Frühen Neuzeit zurück.

602, 26–28 *der Glaube an Gott ist umgestürzt, der Glaube an das christlich-asketische Ideal kämpft eben noch seinen letzten Kampf*] Es handelt sich um einen Rekurs auf die Tod-Gottes-Thematik, die – ihrerseits im Rückbezug auf das Dritte Buch, insbesondere auf FW 125 – am Beginn von FW V stand: Mit der gesamteuropäischen Diagnose, „dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“ (573, 9 f.), hob entsprechend FW 343 an. Die Formel vom „asketische[n] Ideal“ findet sich in FW nur an dieser Stelle; sie weist voraus auf die Dritte Abhandlung von GM, die unter der Überschrift steht: „was bedeuten asketische Ideale?“ Vgl. hierzu NK 5/2, S. 28–32 u. NK KSA 5, 339, 2 (die dortige Feststellung, „[d]er Ausdruck ‚asketisches Ideal‘ begegnet in N.s Werken vor GM nur in M 192, KSA 3, 166, 2 f.“, ist also minimal zu korrigieren; als mögliche Quelle für das „asketische Ideal“ führt NK 5/2, S. 397 f. Martensen 1878, 354 an). Vgl. auch NK 577, 1–18 (zu FW 344) u. NK 600, 6–10 (zu FW 357).

602, 32 *alle Art Geist, die anbohrt, gräbt, nagt, feuchtet*] Vgl. die zeitnahe Selbstbeschreibung eines „Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden“ (KSA 3,

11, 4) als geistiger „Maulwurf“ (KSA 3, 11, 19) in M Vorrede 1; siehe auch NK 573, 22. Zum heute veralteten Verb „feuchten“ im Sinne von „befeuchten, anfeuchten“ vgl. Grimm 1854–1971, 3, 1579.

602, 33–603, 3 *Aber was das Wunderlichste ist: Die, welche sich am meisten darum bemüht haben, das Christenthum zu halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden, – die Deutschen.*] Den Sinn dieser – wie durch den Fortgang klar wird – auf den „Deutschen“ Luther gemünzten Passage drehen die späteren ‚Paralleltexte‘ AC 61 und EH WA 2 geradezu ins Gegenteil um, wenn in diesen beiden Texten einheilig behauptet wird, Luther habe eben durch seinen Angriff auf die Kirche dieselbe wiederhergestellt: „Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an ... Die Renaissance – ein Ereigniss ohne Sinn, ein grosses Umsonst! – Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Umsonst – das war immer das Werk der Deutschen.“ (KSA 6, 251, 24–28) „Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘, die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte ... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten ...“ (KSA 6, 359, 29–32)

603, 4 *nicht.*] In D 16a, 24 noch als Frage formuliert: „nicht?“

603, 4 f. *nicht misstrauisch genug?*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 5 *jedenfalls*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 6 f. *des Geistes und ebenso*] In D 16a, 24 korrigiert aus: „und ebenfalls“.

603, 5–10 *Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist, – er ruht auf einer ganz andren Kenntniss des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat.*] N. übernimmt hier den Nord-Süd-Gegensatz von Hippolyte Taine, der über den „Mönch“ Luther, welcher das „zügellose Heidenthum der italienischen Renaissance“ in Rom „vom Standpunkte seines Gewissens aus“ verurteilt habe, schreibt: „Er betrachtet diese südliche Civilisation als Kind des Nordens und sieht nur deren Laster“ (Taine 1878–1880, 1, 549). Insbesondere findet sich auch die Gegenüberstellung von südlicher und nordischer Anthropologie schon bei Taine: „wie überhaupt alle Civilisationen des Südens, leidet auch die italienische an einem unheilbaren Grundfehler: einer schlechten und falschen Auffassung des Menschen. Das haben die Deutschen des sechzehnten – wie einst die Germanen des vierten – Jahrhunderts wohl erkannt und mit ihrem gesunden Sinn und ihrer eingewurzelten Geradheit die geheime Wunde ausgeschnitten. Eine Gesellschaft soll niemals auf der Pflege des Vergnügens und der Gewalt beru-

hen, sondern stets auf Achtung vor der Freiheit und der Gerechtigkeit“ (ebd., 554). N.s Text vertauscht nur die Vorzeichen bei der Bewertung.

603, 9 f. *Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat*] In D16a, 24 korrigiert aus: „Erfahrung am Menschen als der Norden hat“ (Korrektur ohne Komma).

603, 10–12 *Die Lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas „Vielfältiges“, um vorsichtig zu reden*] Die ‚Vielfältigkeit‘, ja anthropologische Universalität der von Luther bekämpften Kultur des Renaissance-Katholizismus beschreibt Taine 1878–1880, 1, 553 in hochgradig ambivalenter Wertung – zwischen Bewunderung und Abscheu schwankend – wie folgt: „Die vollkommene Entwicklung aller Geistesgaben und aller Begierden, die gänzliche Beseitigung aller Schranken und jeder Scham, – dies sind die beiden hervorstechenden Züge dieser großartigen und verderbten Cultur. Den Menschen zu einem genialen, kühnen, geistesgegenwärtigen, schlauberechnenden, verstellungsfähigen, geduldigen Wesen zu machen und all’ diese Gaben auf die Erstrebung aller Vergnügungen – solche des Leibes, der Künste, der Prachtentfaltung, der Wissenschaft, der Macht – hinzulenken, das heißt: ein wunderbares, fürchterliches, blutdürstiges und wohlbewaffnetes Thier zu schaffen, – dies ist das Ziel jener Cultur“.

603, 12 *grobes*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 13 *an dem Viel zu verzeihen ist*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 26–28 *Er lieferte die heiligen Bücher an Jedermann aus, – damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, das heisst der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht.*] Angespielt ist damit auf Luthers Bibelübersetzung ins Deutsche, der in JGB 247, KSA 5, 191, 9–11 höchste Wertschätzung entgegengebracht wird: „die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luther’s Bibel gehalten ist fast alles Übrige nur ‚Litteratur‘“. Dass ‚die‘ Philologen, entgegen ihrem in FW 358 gezeichneten Erscheinungsbild (siehe hierzu auch Benne 2005, 44), just vom Glauben an Bücher leben und abhängen, hatte in der Erstausgabe von 1882 noch FW 102 behauptet.

603, 29 f. *Er zerstörte den Begriff „Kirche“, indem er den Glauben an die Inspiration der Concilien wegwarf*] Vgl. Meyer 1874–1884, 9, 314 f.: „In der Dogmatik bezeichnet man mit I[nspiration] [...] die übernatürliche Mittheilung von Seiten Gottes an die Menschen durch den ‚Anhauch‘ seines Geistes“, womit „den Concilien und den Päpsten (überhaupt der Kirche) eine göttliche, entscheidende Autorität in Glaubenssachen“ zugeschrieben wurde. Über Luthers Angriff auf das Dogma von der „Inspiration der Concilien“ hätte sich N. beispielsweise in

Moritz Meurers Werk *Luthers Leben* belesen können, das Carl von Gersdorff ihm in seinem Brief vom 20. Januar 1874 (KGB II 4, Nr. 503, S. 380, Z. 79 f.) empfohlen hatte. Zu Luthers einschlägiger Schrift *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) vgl. Meurer 1870, 617–622.

603, 33–604, 3 *Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe zurück: aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht auf dem Glauben, dass ein Ausnahme-Mensch in diesem Punkte auch in andren Punkten eine Ausnahme sein wird]* In GM III 2 wird, im Anschluss an Ausführungen über Richard Wagners zeitweiligen Plan, eine Oper über Luthers Hochzeit mit der entlaufenen Nonne Katharina von Bora zu schreiben, gerade die Aufhebung des Zölibats als Luthers größte Leistung in Erwägung gezogen: „Luther’s Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Muth zu seiner Sinnlichkeit gehabt zu haben“ (KSA 5, 340, 32–341, 1). Wie Rupschus 2016, 75 bemerkt, wird eben dies jedoch in FW 358 „als wesentlicher Auslöser des fatalen Niedergangs der vornehmen Institution Kirche gedeutet“. Ausführlicher hierzu Sommer 2017b, 601–604.

604, 4 f. *etwas Uebermenschliches im Menschen]* Vgl. NK 490, 23.

604, 12–16 *„Jedermann sein eigener Priester“ – hinter solchen Formeln und ihrer bürgerlichen Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der abgründliche Hass auf den „höheren Menschen“ und die Herrschaft des „höheren Menschen“, wie ihn die Kirche concipirt hatte]* Das Schlagwort „Jedermann sein eigener Priester“ kursiert in der kulturgeschichtlichen Literatur des 19. Jahrhunderts als die epochemachende Hauptlehre Luthers. Bancroft 1875, 387 parallelisiert sie etwa mit Descartes’ *ego cogito*: „Nichts sollte vom Menschen als Wahrheit hingenommen werden, was nicht seine eigne Vernunft überzeugte. Luther erschloß eine neue Welt, in welcher jedermann sein eigener Priester, sein eigener Vermittler, Descartes eine neue Welt, in welcher jedermann sein eigener Philosoph, sein eigener Richter der Wahrheit war.“ In John William Drapers *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*, die N. 1875 für seine Privatbibliothek erworben und ausweislich einiger Lesespuren auch studiert hatte, konnte er das Zitat „Jedermann sein eigener Priester“ wörtlich finden. Gemeint sei damit die „Absicht [...], die Frommen zu befähigen, ihr andächtiges Gefühl ohne die Vermittelung der Geistlichkeit zu befriedigen“ (Draper 1871, 479). Indes bezieht Draper dies nicht auf Luther, sondern auf das Werk *De imitatione Christi* von Thomas von Kempen (1380–1471), das großen Einfluss auf den Protestantismus ausübte. Vgl. ebenfalls Grün 1872, 109, der über Luther schreibt: „Es bedurfte einer solchen Persönlichkeit, um den Deutschen wie den umwohnenden Völkern zu lehren, was Thomas von Kempen nur geflüstert hatte: ‚Jedermann sein eigener Priester!‘“ Siehe auch Grün 1872, 42 u. 206. In KGW IX 9, W II 6, 100, 22

u. 101, 10–12 (NL 1888, 15[23], KSA 13, 419, 14 u. 420, 1–3) greift N. unter der Überschrift „Renaissance u Reformation“ die Formel noch einmal auf: „Auch mit der Reformation will das Individuum zur Freiheit; jeder sein eigener / Priester“ ist auch „nur“ eine Formel des Anarchismus „Libertinage“. (Notat durchgestrichen.)

Nach – und höchstwahrscheinlich vermittelt durch – N. hat später Thomas Mann die Formel angeführt, um Luther als Wegbereiter der Demokratie zu inszenieren: „Indem er die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott herstellte, hat er die europäische Demokratie befördert, denn ‚Jedermann sein eigener Priester‘, das ist Demokratie.“ (Mann 1993–1997, 5, 267) Das entspricht durchaus der Sprecher-Perspektive von FW 358, wo ja am Ende ausdrücklich die historische Entwicklungslinie von Luther zu den „plebejischen“, „modernen Ideen“ gezogen wird, die „noch zu diesem Bauernaufstand“ gehören (605, 11). Dass Luther „einer der unfreiwilligsten Förderer“ – unfreiwillig wegen seiner Stellungnahme gegen die aufständischen Bauern (s. u.) – „der europ(äischen) Demokratisierung“ war, gestand N. bereits 1879 gegenüber Heinrich Köselitz zu (Brief vom 05.10.1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 889, S. 451, Z. 46 u. 50 f.). Zum Konzept des „höheren Menschen“, das dagegen mit der römisch-katholischen (Renaissance-)Kirche verknüpft wird, siehe NK FW Vorspiel 60.

Vgl. als ‚Vorstufe‘ zu 604, 12–16 auch KGW IX 11, Z I 2, 8, 38–46 (NL 1885, 43[3], KSA 11, 703, 13 f.), wo sich bereits der Gegensatz zwischen Luther als geistigem Bauern und den „höheren Menschen“ findet, hier noch unter expliziter Heranziehung der „Renaissance“, die in FW 358 nicht mehr namentlich erwähnt wird: „Luther / ist das schönste Beispiel davon [, wie der Bauern ‘endlich’ wenigstens eine Art ‘aufrührerischer’ Bauern- ‘u. Priester Prediger’ Geist hervorsprang‘], er, der den / Bauernkrieg des Geistes gegen die ‚höheren Menschen‘ ‘der Renaiss[ance]’ ‘des Mittelalters’ anführte“. Vgl. auch den in KGW IX 4, W I 5, 40, 29–33 u. 36 (NL 1885, 41[4], KSA 11, 679, 10–16) mit der „Renaissance“ assoziierten „Protest höherer Geistigkeit“ als der [gegen den] Bauernkrieg und Sklaven ‘Pöbel-’Aufstand, der ‘über den ‘geistigen’ Geschmack des Geistes’ in Dingen des Geistes / über ‘im Norden’ Europa’s Herr ‘von’ geworden ist und mit dem großen Bauern ‘welcher an dem großen, ungeistigen Menschen’, an‘ Luther anheb ‘seinen Anführer’ [hatte]“. FW 358 differenziert hingegen zwischen Luther als Gegner der aufständischen Bauern und als Anführer eines geistigen Bauernaufstands; siehe NK 604, 22 f.

604, 19 *der unmögliche Mönch*] Erneut aufgenommen wird diese Formulierung in EH WA 2, KSA 6, 359, 29 f.: „Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘, die Kirche angriff“.

604, 20 *homines religiosi*] Vgl. NK FW 350. Als „religiöser Mensch“ wird Luther selbst ausdrücklich in AC 61, KSA 6, 251, 18 f. typisiert.

604, 22 f. *was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte, – einen „Bauernaufstand“.*] Mit der auf den Titel Bezug nehmenden Feststellung, dass Luthers Reformation *nur* im metaphorischen, ‚geistigen‘ Sinn ein „Bauernaufstand“ gewesen sei, wird auf Luthers Stellungnahme gegen die aufständischen Bauern im Deutschen Bauernkrieg (1524–1526) angespielt, deren bekanntes Hauptdokument seine Schrift *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* (1525) ist. Der hier zu kommentierende Passus bedient sich nicht nur einer anachronistischen Begrifflichkeit, wenn er von „bürgerliche[r] Ordnung“ spricht, sondern verschweigt auch, dass Luther sich erst vergleichsweise spät gegen die Bauern und für die Obrigkeit aussprach. Differenzierter heißt es in der N. wohlbekannten *Geschichte des deutschen Volkes* von Johannes Janssen, dass für Luther zunächst „Obrigkeit und Bauern gleichmäßig im Unrecht und unter Gottes Zorn“ waren, während er erst in seiner erwähnten Schrift von 1525 „zum erbarmungslosen Vorgehen gegen die Bauern auf[rief], die als ‚treulose, meineidige, lügenhafte, ungehorsame Buben und Bösewichter‘ den Tod an Leib und Seele mannigfach verdient hätten“ (Janssen 1879, 534). Unter direktem Eindruck der Lektüre von Janssen schrieb N. bereits im Brief an Heinrich Köselitz vom 5. Oktober 1879 über den „rasende[n] Bauern-Feind“ Luther, „der sie [sc. die Bauern] wie tolle Hunde todt-schlagen hieß und eigens den Fürsten zurief, jetzt könne man mit Schlachten und Würgen von Bauernvieh sich das Himmelreich erwerben“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 889, S. 451, Z. 47–50).

Dass Luther freilich seinerseits ein ‚Bauer‘ und ‚Grobian‘ gewesen sei, konnte N. etwa Erich Schmidts Aufsatz *Faust und das sechzehnte Jahrhundert* lesen, wo diese Charakterisierung jedoch durchaus positiv konnotiert ist: „Luther selbst vereinigte in sich dämonische Kräfte mit drastischer Volksthümlichkeit und dem Grobianismus des Jahrhunderts. Er übernahm als ein Mittler, wie deren jede geistige Umwälzung bedarf, die erschütternde Auseinandersetzung des mittelalterlichen und des modernen Menschen. Diese urkräftige Bauernnatur konnte wohl einmal grollend ihrem Gott den Sack vor die Füße werfen, aber an Leidenschaft und thätiger Entschlossenheit Faust gleich, ward er der apostolische Krieger seines Herrn und ergriff im drückenden Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit und im inbrünstigen Verlangen nach Gnade den Glauben. Der Teufel existierte für ihn so leibhaftig wie für Faust.“ (Schmidt 1882a, 87 = Schmidt 1886, 8) Zu Schmidt als Quelle für N.s Luther-Bilder siehe Sommer 2017b, 595–597 u. NK KSA 5, 357, 11 f. Vgl. auch Luther als „Bauer“ (KSA 5, 394, 24) und „Rüpel“ (KSA 5, 394, 33) in GM III 22. Zu Luther als Anführer des

(un)geistigen Bauernkriegs gegen die Renaissance-Kirche siehe die Zitate aus dem Nachlass in NK 604, 12–16.

604, 27 f. *er wusste nicht was er that*] Anspielung auf den Ausspruch Jesu am Kreuz über seine Peiniger nach Lukas 23, 34: „Vater, vergieb ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 105). In FW 369 wird das Bibel-Zitat erneut bemüht, dort aber in Bezug auf die alten Griechen; vgl. 619, 16–18.

605, 4–6 *dass sie auch an der Entartung des modernen Gelehrten mitschuldig ist, an seinem Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe*] Im Druckmanuskript steht hier noch ein Verweis auf die in N.s Texten wiederholt attackierten „modernen Ideen“, die in der Druckfassung dann erst ein paar Zeilen später erwähnt werden (vgl. 605, 10 f.): „daß sie auch an deren gefährlichen Folgen mitschuldig ist, ich meine an der Vertrauensseligkeit der sogenannten ‚modernen Ideen‘“ (D 16a, 25). Zur Gelehrtenthematik, die N. stattdessen an dieser Stelle einschob, vgl. schon FW 348 und FW 349.

605, 9 f. *der bisherige Pessimismus*] Im vorangehenden Abschnitt FW 357 wurde hinsichtlich des Pessimismus noch differenziert: zwischen Schopenhauer und seinen Epigonen (vgl. 601, 6–602, 17). Den Entwurf eines künftigen Pessimismus, der, anders als der „bisherige“, nicht dem Geistesplebejismus zuzurechnen wäre, liefert dann FW 370.

605, 10 f. *die „modernen Ideen“*] Vgl. NK 586, 22–24.

605, 19 *allein*] Nachträglich in D 16a, 25 eingefügt.

359.

Die Rache am Geist und andere Hintergründe der Moral.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „355“ (D 16a, 26) nummeriert. Behandelt Lampert 1993, 363–368 FW 39 – wie auch schon jeden der drei vorangehenden Abschnitte FW 356–358 – als für sich stehenden Text, wobei er die Augustinus-Referenz (vgl. NK 606, 22–24) stark macht, liest Stegmaier 2012b, 181–191 den Abschnitt hingegen als letztes Glied einer Dreierkette über den „Bann der Moral“ (Stegmaier 2012b, 162), zu der ferner FW 345 und FW 352 gehören, was sich zumindest auf die Erwähnung der „Moral“ im Titel auch dieser Abschnitte stützen kann. Der Titel von FW 359 erweist sich freilich als etwas irreführend. Zwar geht es in dem Text zunächst um die „Rache am Geist“ als einen Hintergrund der Moral. Die außerdem noch angeführte „Furcht vor dem Geist“ (606, 24) erscheint aber schließlich vor allem als Hintergrund einer anderen,

wenngleich eng mit der Moral verbundenen Sache, nämlich des philosophischen Weisheitsanspruchs. Genauer träfe das so umrissene Doppelthema ein zugegeben recht sperriger Titel wie: ‚Die Rache am Geist als Hintergrund der Moral und die Furcht vor dem Geist als Hintergrund der Weisheit.‘ Diese thematische Zweiteilung des Textes markiert deutlich der Gedankenstrich zwischen den Sätzen in 606, 26. In sich weist allerdings auch schon der erste Teil zur Rache am Geist als Hintergrund der Moral einen Zweischritt auf: Während zunächst in deiktischem Sprechgestus – „Da ist ein missrathener Mensch“ (605, 25 f.) – das Bild eines ‚gebildeten‘ Geistes-Feindes gezeichnet wird, der sich mittels der Moral am Geist bzw. an „geistigere[n] Menschen“ (606, 8 f.) zu rächen sucht, unterscheidet das sprechende Ich davon schließlich noch „jenes seltene Stück Menschthum“ (606, 20), das daraus erwachsen könne und für das der Kirchenvater Augustinus als Beispiel dient. Ungeachtet der tendenziell positiv konnotierten Bezeichnung erscheinen solche ‚seltenen Menschen‘ jedoch zugleich als „Unthiere der Moral“ (606, 22), die ebenfalls von Rachegelüsten gegen den Geist getrieben werden. Wenn es dabei heißt, dass sie „unter dem Namen des Heiligen, des Weisen“ (606, 20 f.) bekannt sind, so leitet dies bereits zum finalen Philosophen-Motiv über. Mit der Zurückführung von „Moral“ auf „Rache“ weist FW 359 nicht zuletzt auf einen zentralen Themenstrang der Nachfolgeschrift GM voraus (vgl. NK 606, 3–6).

Dass überdies die moralische „Rache am Geist“ an den laut FW 2 bei „gewissen Frommen“ beobachtbaren „Hass gegen die Vernunft“ erinnert (373, 24 f.), deutet Kaufmann 1982, 268 an. Querverbindungen zu anderen N.-Texten stellen Reginster 2013, 712 (unter dem Gesichtspunkt des „*ressentiment*“ zu GM III 14) und Alfano 2019b, 245 her (der FW 359 hinsichtlich der Einsamkeitsthematik auf M 473 und M 481 bezieht).

605, 26 *missrathener*] Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt. Durch die Einfügung liest sich der ganze Satz auf den ersten Blick irritierenderweise so, als vermöchten missratene Menschen, wenn sie nur geistvoll wären, sich ihrer Missratenheit zu erfreuen: „Da ist ein missrathener Mensch, der nicht genug Geist besitzt, um sich dessen freuen zu können“ (605, 25–27). In der früheren Fassung verhindert die Geistesarmut dagegen offenbar nur, was ja wohl auch in der Druckfassung gemeint sein soll, das Sicherfreuen am Geist selbst.

605, 30 *„Segen der Arbeit“*] Allusion auf ein deutsches Sprichwort aus dem Geist der protestantischen Ethik; vgl. Wander 1867–1880, 1, 116: „Arbeit ist Segen.“

605, 30 f. *im „Tagewerk“*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „des Tagewerks“.

605, 32 *vielleicht herbergt er dazu ein paar kleine Laster*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „vielleicht hat er noch ein kleines Laster“.

606, 3–6 *ein solcher durch und durch vergifteter Mensch [...] geräth schliesslich in einen habituellen Zustand der Rache, des Willens zur Rache ...]* Der Affekt der „Rache“ findet in N.s Texten außerordentlich oft Erwähnung, nicht nur in FW (vgl. besonders FW 69). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist etwa die in Za II Von den Taranteln, KSA 4, 128, 17 f. erhobene Forderung, „dass der Mensch erlöst werde von der Rache“, die Martin Heidegger 1951/52 ins Zentrum der N.-Deutung seiner Vorlesung *Was heißt Denken?* gerückt hat (vgl. HGA 8, 90 u. 101; hierzu Kaufmann 2018, 308–310). Vgl. auch den quasi chiasmatisch zur „Rache am Geist“ aus FW 359 stehenden „Geist der Rache“ (KSA 4, 180, 22 vgl. KSA 4, 181, 24), der in Za II Von der Erlösung mit „Strafe“ (KSA 4, 180, 25 u. 29) und „Gerechtigkeit“ (KSA 4, 180, 33) in Verbindung gebracht wird. Vom „Geist der priesterlichen Rache“ (KSA 5, 267, 4) spricht dann nach FW V konkreter GM I 7, wie denn überhaupt die in FW 359 vorgenommene Herleitung der Moral aus der Rache ein wichtiges Leitmotiv von GM bildet. In GM II 11 wird „die Rache unter dem Namen der Gerechtigkeit“ (KSA 5, 309, 32–310, 1) auf den prominenten „Ressentiment“-Begriff (KSA 5, 309, 23 f.) gebracht, der sich durchaus auch schon auf den Typus des missratenen, vergifteten Menschen im hier zu kommentierenden Text beziehen ließe. Stegmaier 2012b, 182 geht vor diesem Hintergrund sogar so weit zu sagen, FW 359 sei „die Keimzelle von GM“.

606, 5 *bei dergestalt Missrathenen]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt

606, 12 *Moral-]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt.

606, 12 *das Bumbum]* Vgl. NK 351, 15–19.

606, 13 *, Tugend]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt.

606, 13–15 *Stoicismus der Gebärde (– wie gut versteckt der Stoicismus was Einer nicht hat! ...)]* Zu N.s philosophiehistorischer Kenntnis der Stoa/des Stoizismus, auf die sich bereits mehrere Abschnitte der Erstausgabe von FW in verschiedenen Hinsichten beziehen (FW 12, FW 99, FW 306 u. FW 326) siehe NK 383, 25–28. Für die Neuauflage von FW konnte N. für diesen Themenkomplex neben den dort genannten älteren Darstellungen auch auf seine Lektüre von Georg Peter Weygoldts 1883 publiziertem Werk *Die Philosophie der Stoa* zurückgreifen, das er zwischenzeitlich für seine persönliche Bibliothek erworben hatte (NPB 653).

606, 17 f. *auch die unheilbar Eiteln]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt.

606, 19 f. *Feinden des Geistes entsteht mitunter]* D 16a, 26: „Feinden des Geistes wird mitunter“, wie ich glaube,“.

606, 21 *solchen]* D 16a, 26: „jenen“.

606, 22–24 *welche Lärm machen, Geschichte machen, – der heilige Augustin gehört zu ihnen*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „welche Geschichte machen“. Der Kirchenvater Augustinus von Hippo (354–430) findet bei N. seit der Frühphase immer mal wieder in nachgelassenen Notaten und Briefen – zumeist kritisch – Erwähnung; im veröffentlichten Werk begegnet er außer an vorliegender Stelle namentlich nur noch in JGB 50, KSA 5, 70, 29 f. (als Beispiel für einen „unverdiert begnadeten oder erhobenen Sklaven“), in JGB 200, KSA 5, 120, 30–121, 5 (als ein „schwächerer Mensch“ mit ausgeprägtem Ruhebedürfnis) sowie in AC 59, KSA 6, 248, 29–34 (als Beispiel dafür, „was für unsaubere Gesellen“ christliche Heilige seien). Zu N. und Augustinus vgl. Sommer 1998a, bes. 147 f. und v. a. Sommer 2013.

606, 26–30 *Ja zur Tugend! Und, unter uns gefragt, selbst jener Philosophen-Anspruch auf Weisheit, der hier und da einmal auf Erden gemacht worden ist, der tollste und unbescheidenste aller Ansprüche, – war er nicht immer bisher, in Indien, wie in Griechenland, vor Allem ein Versteck?*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „Und, unter uns gefragt, jener Anspruch auf Weisheit selbst, der hier und da einmal gemacht worden ist, – war er nicht immer bisher, in Indien, wie in Griechenland, vor Allem ein Versteck?“

Dass Indien im Hinblick auf die Philosophie in einem Atemzug mit Griechenland genannt wird, dürfte wohl vor allem mit N.s Lektüre von Schopenhauer zu tun haben, der – als erster deutscher Philosoph – der indischen Philosophie (den Veden bzw. Upanishaden) eine überaus große Bedeutung beimaß. Dass seine „Leser [...] schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen“ haben sollten, um seine eigene Philosophie angemessen verstehen zu können, betont Schopenhauer in der Vorrede zur ersten Auflage seiner *Welt als Wille und Vorstellung* ebenso wie die erforderliche Vertrautheit mit der Lehre des „göttlichen Platon“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XII). Als Informationsquellen N.s zur indischen Philosophie kommen freilich neben Schopenhauer ebenfalls jüngere Texte in Betracht wie Jacob Wackernagels Vortrag *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* (1877), Hermann Oldenbergs Buch über *Buddha* (1881) sowie Paul Deussens Werke *Das System des Vedânta* (1883) und *Die Sûtra's des Vedânta* (1887), die sich in N. persönlicher Bibliothek erhalten haben. Im Werk N.s erscheinen die Inder mitunter als Vertreter einer originären Philosophie, so beispielsweise, wenn sie GM III 7 im Vergleich mit den philosophisch angeblich untalentierten Engländern (immerhin ihren damaligen Kolonialherren) als entgegengesetzter ‚Begabungspol‘ dargestellt werden (vgl. KSA 5, 350, 6 f.), oder wenn der „Entwicklungsgang in Indien“ in GM III 27 mittels eines Selbstzitats aus FW 357 (vgl. NK 600, 6–10) mit der „zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit“ in Europa eingeführt wird, „welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“ (KSA 5, 409, 21–23). Die kriti-

sche Pointe von FW 359 besteht demgegenüber jedoch darin, die von den Indern wie den Griechen beanspruchte Weisheit als „ein Versteck“ zu hinterfragen, und zwar hauptsächlich, wie im Folgenden deutlich wird, als eines für ermüdete, ermattete, todgeweihte Philosophen. Steinmann 2000, 16, Anm. 2 spricht von einer „negative[n] Verwendung des Begriffs der Weisheit zur Kennzeichnung dogmatischer Philosophie [...] in FW 359“.

Die Bemerkung über die extreme Unbescheidenheit des philosophischen „Anspruch[s] auf Weisheit“ in 606, 27 lässt an den Schluss von FW 351 zurückdenken, an dem zwar die „Bescheidenheit“ für die Erfindung des „Wort[es] ‚Philosoph‘“ bei den Griechen verantwortlich gemacht wurde (588, 2f.), da dieses ja – im Gegensatz zum ‚Weisen‘ (σοφός) – nur ‚Freund‘ bzw. ‚Liebhaber der Weisheit‘ bedeutet. Allerdings erwies sich diese „Bescheidenheit“ dort schon durchaus als falsche: als „Bescheidenheit solcher Ungethüme von Stolz und Selbstherrlichkeit, wie Pythagoras, wie Plato“ (588, 5f.). Ganz abgelegt – so könnte man ergänzen – hat die Philosophie ihre ‚falsche Bescheidenheit‘ wohl erst bei Hegel, der in der „Vorrede“ zu seiner *Phänomenologie des Geistes* in freimütiger Unbescheidenheit bekennt: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, – ist es, was ich mir vorgesetzt.“ (Hegel 1832–1845, 2, 6)

606, 31–33 *Mitunter vielleicht im Gesichtspunkte der Erziehung, der so viele Lügen heiligt, als zarte Rücksicht auf Werdende, Wachsende, auf Jünger* In D 16a, 26 korrigiert aus: „Mitunter als Gesichtspunkt der Erziehung, als zarte Schonung der Jünger“.

607, 1–7 *In den häufigeren Fällen aber ein Versteck des Philosophen, hinter welches er sich aus Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung rettet, als Gefühl vom nahen Ende, als Klugheit jenes Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben, – sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden weise ... Wie? Weisheit ein Versteck des Philosophen vor – dem Geiste? –* In D 16a, 26 korrigiert aus: „In den häufigeren Fällen aber ein Bewußtsein des Philosophen von Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung, vom nahen Ende, eine Klugheit des Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben – sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden weise ... Weisheit ein Versteck des Philosophen vor – dem Geiste? –“ Vom Sichverkriechen sterbender Tiere hätte N. etwa in Hermann Klenckes *Buch vom Tode* lesen können: „Das sterbende Thier schleppt sich fort aus dem Lichte und der Gesellschaft, es verkriecht sich in einsame, kaum zugängliche Höhlen und Erdspalten, um hier den Tod zu erwarten“ (Klencke 1840, 57). Unter Verwendung der französischen Bezeichnung „bête philoso-

phe“ („philosophisches Tier“) schreibt N. in seinem Brief an Reinhart von Seydlitz vom 12. 02 1888 über sich selbst: „Ein Thier verkriecht sich in seine Höhle, wenn es krank ist; so thut es auch la bête philosophe.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 989, S. 248, Z. 7 f.) Vgl. KGW IX 11, Z II 9, 22, 26–28 und zu der – in FW 359 schon ähnlich vorkommenden – Höhlenmetapher an dieser Stelle Zanetti 2000, 316 f. Blumenberg 1989, 633 zitiert ebenfalls aus dem Brief. Vgl. auch NK KSA 5, 350, 18–20. Ähnlich hatte bereits im Dritten Buch FW 164 das Motiv des „in eine Höhle“ kriechenden Geistes gestaltet, der „Ruhe“ sucht und „schlafen will“ (498, 13–15). Vielleicht beruhigen ja die in FW 108 genannten göttlichen Höhlenschatten den moribunden Philosophen?

Das Motiv troglodytischer Philosophen hatte N. bereits in UB III SE 3, KSA 1, 354, 24–28 gestaltet, wo freilich am Beispiel Schopenhauers gleichsam umgekehrt das – für die Philosophen gefährliche – rachedurstige Verlassen der hier als Gefängnis erscheinenden Höhle ausgemalt wurde: „Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sich-Verbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Thaten sind dann Explosionen, und es ist möglich, dass sie an sich selbst zu Grunde gehen.“ Dass „der rechte Philosoph“ sich gerade nicht „weise“ zurückziehe und auf der „Flucht“ lebe, sondern sich bewusst einem Existenz-Risiko aussetze, behauptet ähnlich JGB 205, wo die am Ende von FW 359 vollzogene Assoziation von philosophischer Weisheit und furchtsamer Abseitigkeit nur einem „Pöbel“-Missverständnis angelastet wird: „hört man gar heute Jemanden loben, dafür, dass er ‚weise‘ lebe oder ‚als ein Philosoph‘, so bedeutet es beinahe nicht mehr, als ‚klug und abseits‘. Weisheit: das scheint dem Pöbel eine Art Flucht zu sein, ein Mittel und Kunststück, sich gut aus einem schlimmen Spiele herauszuziehn; aber der rechte Philosoph – so scheint es uns, meine Freunde? – lebt ‚unphilosophisch‘ und ‚unweise‘, vor Allem unklug, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt sich beständig, er spielt das schlimme Spiel“ (KSA 5, 133, 6–15)

Als Ausgestaltung des Denkmotivs der ‚siebenten Einsamkeit‘ (vgl. NK NK 527, 23 f. und NK FW 309) liest Stegmaier 2016a, 317 das Höhlen-Bild am Schluss von FW 359.

360.

Zwei Arten Ursache, die man verwechselt.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „357“ (D 16a, 27) nummeriert. Die Einsicht in die vom Titel angezeigte Verwechslung zweier Ursachen-Arten hält sich das sprechende Ich als

persönlichen Erkenntnisfortschritt zugute. Dabei geht es nicht um eine grundsätzliche Kritik am Kausalitätsbegriff überhaupt, wie sie etwa im Dritten Buch FW 112 vorgetragen hat, sondern um eine Differenzierung und Hierarchisierung zwischen nicht-intentionalen Handlungsursachen einerseits und zielgerichteten Handlungsmotiven andererseits, wobei letztere gleich zu Textbeginn als vergleichsweise unbedeutend und zufällig eingestuft werden. Die im Titel genannte Verwechslung scheint offenkundig darin zu bestehen, dass „man“ sie jedoch für die einzigen oder eigentlichen Handlungsursachen hält. Der Sprecher geht demgegenüber von einem aufgestauten Kraftquantum aus, das sich entladen will, aber indifferent gegenüber der Art und Weise seiner Entladung ist. Dagegen fungiere die bewusste Zweckursache des Handelns lediglich als ‚Auslöser‘ bzw. ‚Dirigent‘, der jenes Kraftquantum in eine bestimmte Richtung lenkt. Zur Illustration dieses Sachverhalts dient das Bild eines Dampfschiffes, bei dem der „Dampf“ die „treibende Kraft“, der „Steuermann“ hingegen die „dirigierende Kraft“ bilde (607, 26–29).

Schließlich hebt jedoch der Sprecher selbst diese Unterscheidung wieder aus, indem er die Existenz eines zweckorientierten ‚Steuermanns‘ überhaupt in Frage stellt und stattdessen davon ausgeht, dass es sich dabei um nichts als eine Illusion handle: um eine der Handlung hinterherhinkende Vorstellung von Zielgerichtetheit, mittels derer sich der Handelnde eine Entscheidungskompetenz zuschreibt, die ihm in Wahrheit gänzlich abgehe. Der Wille löst sich in Notwendigkeit auf. Damit berichtet der Text nicht nur über eine Erkenntnisprogression, sondern vollzieht seinerseits eine solche, die von der im Titel angedeuteten und dann zunächst ausbuchstabierte Unterscheidung zweier (Handlungs-)Ursachen-Arten, die gemeinhin verwechselt würden, fortschreitet zur gänzlichen Negation einer steuernden Ziel- oder Zweckursache des Handelns, so dass am Ende nur noch eine einzige Ursache – der „Dampf“ des aufgestauten Kraftquantums – übrigbleibt.

Zur Interpretation vgl. Mittasch 1952, 119 f., Abel 1984, 93–95 und Taureck 1991, 424 f., die auf die Bedeutung von N.s Lektüre naturwissenschaftlicher Texte Julius Robert Mayers für FW 360 verweisen, sowie Lampert 1993, 369–371 u. Stegmaier 2012b, 385–393, nach denen der Text eine Reihe von zusammengehörigen Abschnitten des Fünften Buchs eröffnet, die sie aber unterschiedlich bestimmen: Geht Lampert von einer Reihe drei aufeinanderfolgender „sections“ aus (FW 360–362), sieht Stegmaier in FW 360 hingegen eine ‚Ankündigung‘ der Abschnitte FW 373–375 und damit der Thematik der (Multi-)Perspektivität. Siehe ferner Franco 2011, 216, der FW 360 als willensphilosophische Erweiterung der in FW 354 verhandelten Bewusstseinsproblematik versteht, Welshon 2014, 164 u. 181–183, für den sich der Text ebenfalls um die Frage nach einem „reflective consciousness“ (Welshon 2014, 182) dreht, Matti-

oli 2016, 231–233, der Parallelen zu GD Moral als Widernatur 2 und GD Was den Deutschen abgeht 6 ziehen will, und Guay 2017, 99 der FW 360 für N.s Auseinandersetzung mit dem kantischen Konzept der Willensfreiheit in Anspruch nimmt. Vgl. mit Blick auf den Problemzusammenhang von Bewusstsein und Wollen auch Dries 2018, 5 und Constâncio 2018, 129–131 u. 137 f.

607, 13–19 *Die erste Art Ursache ist ein Quantum von aufgestauter Kraft, welches darauf wartet, irgend wie, irgend wozu verbraucht zu werden; die zweite Art ist dagegen etwas an dieser Kraft gemessen ganz Unbedeutendes, ein kleiner Zufall zumeist, gemäss dem jenes Quantum sich nunmehr auf Eine und bestimmte Weise „auslöst“: das Streichholz im Verhältniss zur Pulvertonne.*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „Die erste Art Ursache ist ein Quantum von aufgestauter Kraft; die zweite Art ist etwas an dieser Kraft gemessen Unbedeutendes, ein kleiner Zufall, der jenes Quantum auf diese oder jene Weise ‚auslöst‘“. Auffällig ist bei der Überarbeitung der reflexive Gebrauch des ursprünglich transitiv verwendeten Verbs ‚auslösen‘. Grimm 1854–1971, 1, 912 führt für „auslösen“ („exsolvere, eximere, liberare“) zunächst ebenfalls transitive Bedeutungen an: „1) weidmännisch, die vögel, die lerchen auslösen“, „2) einem die zunge auslösen, ausschneiden, wie man auch sagt die zunge lösen“; die dritte Bedeutungsgruppe endet aber mit dem reflexiven Gebrauch: „3) den gefangnen auslösen durch zahlung des lösegeldes; [...] einen brief auslösen, das porto bezahlen. sein wort, sich auslösen“.

Den Begriff der „Auslösung“ hat N. offenkundig, wie bereits Mittasch 1952, 114–127 u. 138–165 zeigen konnte, dem einschlägigen Aufsatz *Ueber Auslösung* von Julius Robert Mayer entnommen (vgl. Mayer 1876, 9–16, siehe N.s Postkarte vom 16. 04. 1881 an Köselitz, KSB 6/KGB III 1, Nr. 103, S. 84, Z. 2–5 u. S. 85, Z. 17 f.; vgl. auch NK JGB 12 u. NK KSA 5, 139, 25–30) und schon in mehreren Nachlassnotaten von 1881 verarbeitet (NL 1881, 11[28], KSA 9, 452; 11[29], KSA 9, 453; 11[31], KSA 9, 453; 11[81], KSA 9, 472; 11[131], KSA 9, 489; 11[135], KSA 9, 492; 11[138], KSA 9, 493; 11[139], KSA 9, 493; 11[247], KSA 9, 535). N. greift den Auslösungs-Begriff auch in seinen Werken wiederholt auf, etwa in GM als das ‚Sichauslösen‘ eines Begriffs in einen anderen (vgl. GM I 6, KSA 5, 264, 21 f.) oder als „auslösende[n] Reiz“ (GM III 8, KSA 5, 355, 34); vgl. die entsprechenden Stellenkommentare in NK 5/2. Ein reflexiver Gebrauch von „auslösen“ begegnet später auch in EH Za 3, KSA 6, 339, 21–23: „Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst“. Die Unterscheidung zweier Arten von Ursachen im hier zu kommentierenden Passus lehnt sich an Mayer 1876, 10 an, wonach man „bei der Auslösung von Ursache und Wirkung zu sprechen [pflegt], wo dann die Ursache der Wirkung nicht nur nicht gleich oder proportional ist, sondern wo überhaupt zwischen Ursache und Wirkung gar keine quantitative Beziehung besteht, vielmehr in der Regel

die Ursache der Wirkung gegenüber eine verschwindend kleine Grösse zu nennen ist“.

Zum Motiv einer explodierenden „Pulvertonne“, das in FW 360 mit dem Sich-Auslösen verknüpft ist, vgl. im Ersten Buch FW 38, wo menschliche „Pulverfässer“ (406, 22) thematisiert wurden (beide Komposita sind bei N. Hapax legomena). Explosionen und Streichhölzer kommen bereits in N.s Auslösungs-Quelle Mayer 1876 vor, worauf Abel 1984, 94, Anm. 46 hinweist (siehe auch Abel 1984, 44 f.). Vgl. Mayer 1876, 9: „Eines der nächst liegenden Beispiele [für die Auslösung] ist wohl das Knallgas. [...] Ebenso, wenn wir durch ein bisschen Reibungswärme ein Streichhölzchen entzünden und mittelst dieses brennenden Streichhölzchens einen weiteren beliebig grossen Verbrennungsprocess einleiten, so haben wir auch hier wieder ein einfaches Beispiel von ‚Auslösung‘“. Vgl. auch das Lemma **„Auslösung und auslösen“** in Ladendorf 1906, 18, wo mit Verweis auf FW 360 vermutet wird, N. habe dazu „beigetragen“, dass diese „physiologische[n] Kunstausdrücke“ seit den 1880er Jahren „zu allgemeinen Schlagworten“ wurden.

Das aufgestaute ‚Kraftquantum‘, das die Sprechinstanz von FW 360 als die eigentliche Handlungsursache mit einer „Pulvertonne“ vergleicht, begegnet ähnlich nicht nur in einer Reihe von zeitnah entstandenen Nachlass-Notaten (vgl. z. B. KGW IX 6, W II 1, 75, 5–34 = NL 1887, 9[91], KSA 12, 383, 1–22; KGW IX 8, W II 5, 96, 24–44 = NL 1888, 14[121], KSA 13, 300, 26–301, 2), sondern kehrt auch in GM I 13, KSA 5, 279, 14–20 wieder, wo mit einer ähnlichen Argumentation das Kraftquantum zum eigentlichen und einzigen Wirkprinzip erklärt wird: „Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrthümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ‚Subjekt‘ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen.“ Vgl. hierzu NK 5/2, S. 183 f.

607, 17 *ein kleiner Zufall*] Die Ersetzung des Zweckbegriffs durch den Zufallsbegriff, wie sie in FW 360 erfolgt, widerspricht dem Befund von FW 109 zu Beginn des Dritten Buchs: „Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke giebt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort ‚Zufall‘ einen Sinn.“ (468, 26–28)

607, 19–21 *Unter diese kleinen Zufälle und Streichhölzer rechne ich alle sogenannten „Zwecke“, ebenso die noch viel sogenannteren „Lebensberufe“*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „Unter diese kleinen Zufälle rechne ich die sogenannten ‚Zwecke‘, aber auch die noch sogenannteren ‚Lebensberufe‘“. Der eigenwillige Komparativ „sogenannteren“, den N. bereits in UB II HL 7, KSA 1, 297, 4 f.

benutzt hat („der noch viel sogenannten Protestanten-Bibel“), zeigt an, dass der Begriff der „Lebensberufe“ noch stärker abgelehnt wird als der Begriff der „Zwecke“, dessen Kritik am Ende des Textes als Desiderat benannt wird (vgl. 608, 4 f.). Zum Ausdruck „Lebensberuf“, der im 19. Jahrhundert verbreitet war, vgl. etwa Philippsohn 1865, 335: „Wenn die ganze menschliche Gesellschaft auf der Vertheilung der Arbeit und dem Austausch der Erzeugnisse beruht; wenn jedes einzelne Glied derselben zur Befriedigung seiner Bedürfnisse die Arbeit der Anderen immerfort zu beanspruchen hat: so geht hieraus für jedes Individuum die Pflicht hervor, durch die Erfüllung irgend eines Lebensberufes der Gesellschaft nützlich zu sein. [...] Es versteht sich aber von selbst, daß jeder Lebensberuf mit Gewissenhaftigkeit und möglichst vollständiger Erfassung und Ausführung der von ihm bedingten Pflichten erfüllt werden muß, und unsere Thätigkeit dahin gerichtet sei, die von ihr bezweckten Ziele soweit wie möglich zu erreichen.“ Vgl. dagegen auch schon die kritischen Ausführungen über den „sogenannten Beruf“ (595, 9) in FW 356.

607, 22 *relativ*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

607, 23 f. *wie gesagt,*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

607, 25–27 *man ist gewohnt, gerade in dem Ziele (Zwecke, Berufe u.s.w.) die treibende Kraft zu sehn, gemäss einem uralten Irrthume*] Anspielung auf den Begriff der Ziel- oder Zweckursache, der *causa finalis* in der Tradition der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen (vgl. *Physik* II 3 = Aristoteles 1829, 33–36). Vgl. auch das Nachlass-Notat KGW IX 5, W I 8, 131, 2–10 (NL 1885/86, 2[83], KSA 12, 102, 7–15): „Ich bemerke etwas u. suche nach einem Grund dafür: das heißt ursprünglich: ich suche nach / einer Absicht darin ‘u vor allem, nach einem der Absichten hat, nach einem Subjekt, einem Thäter:’ – ehemals sah man in allem Geschehen Absichten:’, ‘alles Geschehen war Thun.’ Dies ist / unsere älteste Gewohnheit. Hat das Thier sie auch? Ist es, als Lebendiges, nicht / auch auf die Interpretation nach sich angewiesen? – Die Frage ‚Wozu‘ ‚warum?‘ ‚wozu?‘ ist / immer die Frage nach der *causa finalis*. ‘nach einem ‚Wozu?’“

607, 27–29 *aber er ist nur die dirigirende Kraft, man hat dabei den Steuermann und den Dampf verwechselt*] Mittasch 1952, 119, der „er“ – der Irrtum – zu „richtig: es“ – das Ziel – korrigiert, sieht hierin die Übernahme eines Bildes von Robert Julius Mayer; vgl. auch schon Mittasch 1940, 105 u. bes. 131: „Sogar das Bild vom Dampf und vom Steuermann [...] kehrt [in FW 360] wieder!“ Bei Mayer 1845, 54 konnte N. in der Tat lesen: „Dem Willen des Steuermann [sic] und des Maschinisten gehorchen die Bewegungen des Dampfbootes. Der geistige Einfluss aber, ohne welchen das Schiff sich nicht in Gang setzen, oder am

nächsten Riffe zerschellen würde, er lenkt, aber er bewegt nicht; zur Fortbewegung bedarf es einer physischen Kraft, der Steinkohlen, und ohne diese bleibt das Schiff, auch beim stärksten Willen seiner Lenker, todt.“

607, 29 *immer*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „nur“.

607, 30 , *die dirigirende Kraft*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

607, 31 *oft genug*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „zumeist“.

607, 31f. *eine nachträgliche Selbstverblendung der Eitelkeit, die es nicht Wort haben will*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „die Selbstverblendung des Stolzes darüber“. Dass man „[v]or der Wirkung [...] an andere Ursachen, als nach der Wirkung“ (509, 9f.) glaubt, wie im Dritten Buch FW 217 formulierte, ließe sich auch durch diese „nachträgliche Selbstverblendung“ erklären. Zur Redewendung „etwas nicht [...] Wort haben wollen“ vgl. Grimm 1854–1971, 30, 1505: „„nicht wollen, dasz etwas gesagt wird, etwas laut wird“, von da aus ‚etwas nicht eingestehen, sich zu etwas nicht bekennen wollen‘.“

608, 1–3 *dass das Schiff der Strömung folgt, in die es zufällig gerathen ist? Dass es dorthin „will“, weil es dorthin – muss?*] Vgl. die erste Strophe des Anhang-Gedichts „Nach neuen Meeren“, die zwar affirmativ mit den ähnlich voluntativen Worten beginnt: „Dorthin – will ich“ (649, 2), an deren Ende es dann aber heißt, dass „mein [...] Schiff“ ziellos „in’s Blaue / Treibt“ (649, 4f.). Das Gedicht auf der Folie von FW 360 zu lesen, schlägt schon Wenner 2017, 132f. vor. Letztlich setzt die im vorliegenden Passus entfaltete Vorstellung eines subjektiv als Wollen erscheinenden bzw. umgedeuteten Müssens das traditionelle philosophische Konzept der Willensfreiheit außer Kraft. Vom „Aberglauben des freien Willens“ (579, 13) ist bereits zu Beginn des Fünften Buchs in FW 345 zu lesen. Zur Identität von Wollen und Müssen vgl. auch schon NL 1884, 26[277], KSA 11, 222, 28–223, 1, wo es – wie in FW 360 (siehe NK 607, 13–19) – unter Rückgriff auf Julius Robert Mayers Auslösungsbegriff heißt: „das Lebendige [will] seine Kraft auslassen – es ‚will‘ und ‚muß‘ (beide Worte wiegen mir gleich!)“.

608, 1 *zufällig*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

608, 3f. *Dass es wohl eine Richtung hat, aber ganz und gar – keinen*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „Dass es eine Richtung hat, aber – keinen“.

608, 4f. *Man bedarf noch einer Kritik des Begriffs „Zweck“.*] Ansätze zu einer hier als Forderung für die Zukunft formulierten Kritik des Zweckbegriffs finden sich bereits in der Erstausgabe von FW, so gleich in FW 1, aber etwa auch in FW 109 (wo mit dem Zweck- allerdings zugleich auch der Zufallsbegriff verworfen wird, an dem FW 360 weiterhin festhält; vgl. NK 607, 17).

361.

Vom Probleme des Schauspielers.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „358“ (D 16a, 28) nummeriert. Zur Schauspielerthematik vgl. auch im Dritten Buch FW 236 und im Fünften Buch FW 356 (als Metapher für die Gesellschaft) sowie FW 368 (mit Blick auf Wagner). Der vorliegende Abschnitt lässt sich in fünf Teile untergliedern: Nach einer tentativen Reflexion auf den schauspielerischen Anteil an aller Kunst im Sinne der „Verstellung“ (608, 13) werden im Folgenden vier ‚Klassen‘ von Menschen angeführt, die stark ausgeprägte schauspielerische/künstlerische ‚Instinkte‘ aufweisen: das „niedere[] Volk[]“ (608, 21), das über Generationen hinweg gezwungen gewesen sei, sich zu verstellen und zu verstecken, aber auch die „höheren gesellschaftlichen“ (609, 3 f.) Schichten, vor allem „Diplomaten“ (609, 8 f.), sodann die historisch zur Anpassung gezwungenen „Juden“ (609, 11) und schließlich die geschlechtlich dazu disponierten „Frauen“ (609, 22). Mit dieser thematischen Hinwendung zum „Weib“ (609, 27) eröffnet der Abschnitt zugleich eine Dreierkette von aufeinanderfolgenden Texten, die dieses Geschlechter-Motiv nach unterschiedlichen Hinsichten – *in aestheticis* (FW 361), *in politicis* (FW 362) und *in eroticis* (FW 363) – traktieren und dabei durchaus zu abweichenden Ergebnissen kommen.

Vgl. die anderen Eingruppierungen von Kaufmann 1981/82, 116 f., der FW 361 mit den Frauen-Abschnitten FW 68 und FW 71 aus dem Zweiten Buch überblendet (ähnlich Winders 1991, 131 f.), Lampert 1993, 371–374, der FW 360–362 zusammen behandelt (vgl. aber wenige Seiten später die Charakterisierung von FW 363 als „the third section in sequence to have spoken about *das Weib*“, Lampert 1993, 377), und Patton 2000, 172–178, der FW 361 auf den Schauspieler-Abschnitt FW 356 zurückbezieht (auf dessen thematische Verwandtschaft freilich auch schon Lampert 1993, 371 am Rande zu sprechen kommt). Wieder bis ins Zweite Buch reicht dagegen die Zuordnung zurück, die Schärf 2004, 302–304 vornimmt, der eine enge Beziehung zu FW 60 herstellt, indem er N.s „Position“ in FW 361 als „*actio in distans*“ (Schärf 2004, 303) beschreibt; vgl. NK 425, 4–6. Stegmaier 2012b, 326–336, der FW 361–362 wieder, ähnlich wie schon Patton, neben FW 356 stellt (vgl. auch schon Stegmaier 2010b), weist zu Recht darauf hin, dass zahlreiche Äußerungen in FW 361 „in der Schwebe, [...] im Hypothetischen“ (Stegmaier 2012b, 326) gehalten sind. Ausgenommen davon bleiben freilich die antisemitischen Topoi, die der Text doch recht ungebrochen transportiert; dass N. „den antisemitischen Jargon seiner Zeit zitierend, [...] auch hier umso mehr Achtung für die Juden erkennen“ (Stegmaier 2012b, 333) lasse, ist durch den Wortlaut von FW 361 beim besten Willen nicht zu begründen (weshalb Stegmaier ebd., Anm. 503 denn auch seine Zuflucht zu

darin Ungesagtem nimmt, so zu NL 1884, 25[221], wo „[d]as [...] noch deutlicher“ werde). Vgl. bes. NK 609, 17–21.

Zum „Begriff des Künstlers“ in FW 361 vgl. Bättschmann 1997, 165. Der Trias Schauspieler – Juden – Frauen bei N. allgemein widmet sich Babich 2000 (zu FW 361 vgl. ebd., 159 f., 166 u. 172 f.). Zu Pierre Klossowskis Auseinandersetzung mit dem Kunstkonzept in FW 361 (Klossowski 1963, 216 f.) vgl. Klettke 2001, 107 f. und Oei 2008, 4, 229. Thomas Mann hat in seinem Handexemplar FW 361 mit Randstrichen und Ausrufezeichen versehen, was Bauer 1993, 161 auf die Konzeption von Manns Hochstaplerfigur Felix Krull bezieht.

608, 10 *erst*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

608, 17 f. *welche sich nicht mehr im Dienste des nächsten engsten Nutzens zu befriedigen wissen*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „welcher nicht mehr im Dienste des nächsten engsten Nutzens sich zu befriedigen weiß“. Grammatisches Subjekt war also ursprünglich noch der zuvor genannte „Ueberschuss“ (608, 16), nach der Änderung sind es die überschüssigen „Anpassungs-Fähigkeiten“ (608, 17).

608, 20–28 *Ein solcher Instinkt wird sich am leichtesten bei Familien des niederen Volkes ausgebildet haben, die unter wechselndem Druck und Zwang, in tiefer Abhängigkeit ihr Leben durchsetzen mussten, welche sich geschmeidig nach ihrer Decke zu strecken, auf neue Umstände immer neu einzurichten, immer wieder anders zu geben und zu stellen hatten, befähigt allmählich, den Mantel nach jedem Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel werdend, als Meister jener einverleibten und eingefleischten Kunst des ewigen Verstecken-Spiels*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „Ein solcher Instinkt wird sich unter Familien und Geschlechter-Ketten ausgebildet haben, die unter Druck und Zwang aller Art ihr Leben durchsetzten, sich nach ihrer Decke streckend, sich auf neue Umstände immer neu einrichtend, immer wieder anders zu geben und zu stellen hatten, bereit, den Mantel nach jedem Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel geworden, gemäß jener Kunst des Verstecken-Spiels“.

608, 29 *das man bei Thieren mimicry nennt*] Der Ausdruck „mimicry“, der hier vom Tierreich auf den Menschen übertragen wird, war N. aus der zeitgenössischen biologischen ebenso wie der sozialwissenschaftlichen Literatur bekannt. Laut eKGWB verwendet N. ihn insgesamt noch an fünf weiteren Stellen. Zum ersten Mal findet sich der Terminus in M 26, KSA 3, 36, 24–30: „Deshalb lernen die Thiere sich beherrschen und sich in der Weise verstellen, dass manche zum Beispiel [...] die Formen und Farben eines anderen Thieres oder von Sand, Blättern, Flechten, Schwämmen annehmen (Das, was die englischen Forscher mit mimicry bezeichnen).“ N. konnte sich über diesen biologischen Begriff in

Karl Sempers Buch *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* informieren, der den Erklärungsansatz des britischen Zoologen Henry Walter Bates und Alfred Russel Wallace folgendermaßen referiert: „Die Mimicry oder die Nachahmung eines Thieres durch ein anderes. Bates und Wallace gaben den obigen Namen allen jenen Fällen von schützenden Aehnlichkeiten, in welchen ein sonst schutzloses Thier die Form und Färbung eines andern, auf besondere Weise geschützten nachahmt und dadurch höchst wahrscheinlich den Nachstellungen seiner Feinde leichter entgeht, als es ohne diese Verkleidung zu thun vermöchte.“ (Semper 1880, 2, 233) Wird bei N. bei jedem Hinweis auf Mimikry letztlich auf menschliches Verhalten abgezielt – so geht es auch schon in M 26 eigentlich um die ‚Anpassung‘ des Menschen –, dann entspricht dies durchaus der zeitgenössischen Diskussion um eine „Humanmimikry“ (vgl. hierzu – auch und gerade mit Blick auf N. – Cha 2010, 142–144).

Auf den Menschen und sein Sozialverhalten konnte N. den Mimikry-Begriff vor allem in Hellwalds *Culturgeschichte* bezogen finden. Hellwald verteidigt hier im Rekurs auf Walter Bagehot die Verwendung des Wortes „Mimicry“, von dem manche Autoren meinen, man solle an seiner Stelle „das deutsche ‚Nachahmungstrieb‘ oder eine sonstige Verdeutschung“ verwenden: „Ich kann mich selbst nach reiflicher Ueberlegung zu dieser Abänderung jedoch nicht entschliessen. ‚Mimicry‘ ist in der deutschen Naturwissenschaft allgemein als *terminus technicus* angenommen worden, weil es dem Naturforscher mehr sagt als irgend eine Verdeutschung. In diesem naturwissenschaftlichen Sinne ist das Wort hier angewandt und möge desshalb trotz seiner Härte stehen bleiben.“ (Hellwald 1876–1877, 1, 444, Anm.) Als Anpassungsmittel schwacher Menschen taucht „mimicry“ in NL 1883, 15[50], NL 1884, 25[379] u. GM II 20 auf; vgl. hierzu NK KSA 5, 329, 17–21. Zur vergleichsweise positiven Verwendung des „mimicry“-Begriffs für „Verstellung“ als „Geist“, „grosse Selbstbeherrschung“ und „Tugend“ in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 siehe NK KSA 6, 121, 6–10.

608, 30 ganze von *Geschlecht zu Geschlecht*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt. Zur Geminatio „von Geschlecht zu Geschlecht“ vgl. NK 422, 17.

608, 31–33 als *Instinkt andre Instinkte kommandiren lernt und den Schauspieler, den „Künstler“ erzeugt*] In FW 368 heißt es über Richard Wagner: „Er hatte, neben allen anderen Instinkten, die commandirenden Instinkte eines grossen Schauspielers, in Allem und Jedem: und, wie gesagt, auch als Musiker.“ (617, 30–33) Zur Verbmetapher des Kommandierens in FW siehe auch NK 633, 7.

608, 32 *Schauspieler, den*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 1 *Clown*] D 16a, 28: „Klown“. „Clowns“ finden bei N. nur selten Erwähnung (im veröffentlichten Werk nur hier). Während er am 04. 03. 1882 an Hein-

rich Köselitz schreibt, ihm sei „der Anblick eines Clowns“ stets „peinlich“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 205, S. 174, Z. 17), spricht NL 1884, 26[306], KSA 11, 232, 10 f. immerhin von Erheiterung angesichts der „Laokoon-gruppe, von drei Clown's und ebenso vielen Regenschirmen dargestellt“. KGW IX 7, W II 3, 76, 44 (NL 1887/88, 11[296], KSA 13, 122, 28) wiederum stellt „Clowns u Seiltänzer[]“ zusammen. Zur zeitgenössischen Verwendung des Anglizismus vgl. Petri 1861, 173: „eig. Bauer, dann ein Tölpel (früher bis auf Shakespeare eine Art Spaßmacher auf der englischen Bühne, dem italienischen Pierrot ähnlich, jetzt nur noch bei Pantomimen angewendet).“

609, 1f. *auch den classischen Bedienten, den Gil Blas*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt, hier aber „klassischen“ statt „classischen“. Zu „Gil Blas“ vgl. NK 432, 26–31.

609, 2 *solchen Typen*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „ihnen“.

609, 3 *und oft genug sogar des „Genies“*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „, die Verpuppung des ‚Genies‘ –)“.

609, 8 *übrigens*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 10 *gesetzt, dass*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „wenn“.

609, 11–17 *Was aber die Juden betrifft, jenes Volk der Anpassungskunst par excellence, so möchte man in ihnen, diesem Gedankengange nach, von vornherein gleichsam eine welthistorische Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern sehn, eine eigentliche Schauspieler-Brutstätte; und in der That ist die Frage reichlich an der Zeit: welcher gute Schauspieler ist heute nicht – Jude?] Als Vorarbeit hierzu kommt NL 1884, 25[221], KSA 11, 72, 5–8 in Betracht. Darin heißt es über die „Stellung der Juden [...]: große Vorübung in der Anpassung. Sie sind einstweilen die größten Schauspieler darum; auch als Dichter und Künstler die glänzendsten Nachmacher und Nachfüher.“ Vgl. auch NL 1884, 25[282], KSA 11, 84, 2–4, wo konkrete Beispiele angeführt werden: „Nachahmung – als Talent des Juden. ‚Sich anpassen an Formen‘ – daher Schauspieler, daher Dichter wie Heine und Lipiner.“ Deutlich weniger wohlwollend gerät dagegen schon die Aufzeichnung KGW IX 4, W I 4, 14, 2 (NL 1885, 36[47], KSA 11, 570, 4 f.), die mit den Worten beginnt: „Die Gefahren der jüdischen Seele: Schmarotzerthum u. Schauspielerei“.*

Die daran anknüpfende hier zu kommentierende Passage, die andeutet, dass die Juden als ‚Anpassungskünstler *par excellence*‘ zur Schauspielerei, demnach womöglich auch zum Künstlertum *par excellence* berufen seien, lässt sich nicht zuletzt als Spitze gegen den Antisemiten Wagner lesen. Dieser stützt sich in seiner Schrift *Das Judenthum in der Musik* seinerseits auf diesen Topos,

wenn er sich hier (zwar nach der Behauptung, Juden gehörten nicht „auf die theatralische Bühne“) wie folgt über die „neueren Erfahrungen von der Wirksamkeit jüdischer Schauspieler“ auslässt: „Den Juden ist es seitdem nicht nur gelungen, auch die Schaubühne einzunehmen, sondern selbst dem Dichter seine dramatischen Geschöpfe zu eskamotiren; ein berühmter jüdischer ‚Charakterspieler‘ stellt nicht mehr die gedichteten Gestalten Shakespeare’s, Schiller’s u. s. w. dar, sondern substituirt diesen die Geschöpfe seiner eigenen effektvollen und nicht ganz tendenzlosen Auffassung, was dann etwa den Eindruck macht, als ob aus einem Gemälde der Kreuzigung der Heiland ausgeschnitten, und dafür ein demagogischer Jude hineingesteckt sei. Die Fälschung unserer Kunst ist auf der Bühne bis zur vollendeten Täuschung gelungen“ (Wagner 1871–1873, 5, 89, Anm.) Aus der Perspektive von FW 361 würde Wagner als Künstler freilich selbst in die Nähe der ihm zutiefst verhassten Juden geraten – erst recht, wenn man noch die These aus FW 368 hinzunähme, der zufolge „Wagner [...] wesentlich Theatermensch und Schauspieler“ (617, 20 f.) war. Zu den ‚schauspielerischen‘ Juden in FW 361 vgl. Golan 2007, 146.

609, 11 *aber*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 11 f. *Anpassungskunst*] Das Kompositum, das sich als Übersetzung der zuvor erwähnten „mimicry“ (608, 29) verstehen lässt, taucht bereits in JGB 242, KSA 5, 182, 26 auf. Eine der frühesten Belegstellen im Deutschen ist kurz vor N. Gagner 1884, 227, wo der Ausdruck auf den französischen Politiker Léon Gambetta (1838–1882) gemünzt ist.

609, 12–15 *so möchte man in ihnen, diesem Gedankengange nach, von vornherein gleichsam eine welthistorische Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern sehn, eine eigentliche Schauspieler-Brutstätte*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „so möchte man, diesem Gedankengange nach, von vornherein eine Schauspieler-Brutstätte vermuthen“.

609, 17–21 *Auch der Jude als geborener Litterat, als der thatsächliche Beherrscher der europäischen Presse übt diese seine Macht auf Grund seiner schauspielerischen Fähigkeit aus: denn der Litterat ist wesentlich Schauspieler, – er spielt nämlich den „Sachkundigen“, den „Fachmann“.*] In D 16a, 28 ergänzt aus: „Auch der Jude als Litterat, als Beherrscher der europäischen Presse übt seine Macht auf Grund seiner schauspielerischen Fähigkeit: denn der Litterat ist wesentlich Schauspieler – er spielt den ‚Sachkundigen‘.“ Zur polemischen Ausrichtung des Literaturbegriffs bei N. vgl. Large 2019, 115, der mit Blick auf Stellen wie MA II Vorrede I, KSA 2, 369, 3–5 oder JGB 247, KSA 5, 191, 9–13 resümiert: „‚Literatur‘ wird bei ihm (insbesondere in den späteren Schriften ab 1885) eigentlich zum Inbegriff der Oberflächlichkeit.“ Auch der vorliegende Passus, der dem

zum Schauspieler erklärten Literaten jedwede echte Sachkenntnis abspricht, bestätigt diesen entwertenden Wortgebrauch (vgl. ähnlich noch FW 366, 615, 18–20). Die unter dem Gesichtspunkt des Schauspielertums erfolgende Verschränkung von Juden und Literaten, die sich auch schon in KGW IX 4, W I 4, 16, 40–42 (NL 1885, 36[45], KSA 11, 569, 26–28) skizziert findet („Die Juden die Schauspieler [...]: Reduktion des Litteraten auf den / Schauspieler“), verweist überdies auf das zeitgenössische, vor allem in katholischen Kreisen beliebte antisemitische und pressefeindliche Stereotyp „der jüdischen Journalistik“ bzw. der „Literaturjuden“ (Schöpf 1862, 26; vgl. auch das Pamphlet *Judenliteratur und Literaturjuden* von Lenz/Brunner 1893).

609, 21–24 *Endlich die Frauen: man denke über die ganze Geschichte der Frauen nach, – müssen sie nicht zu allererst und -oberst Schauspielerinnen sein?*] Dass „Frauen“ zu den „höhere[n] Schauspieler[n]“ gehören, notiert N. bereits in NL 1880, 1[128], KSA 9, 33, 15–17. Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 6, 652, der das vermeintlich natürliche Sichverstellen-Müssen der Frauen darauf zurückführt, „daß sie, als die schwächeren, von der Natur nicht auf die Kraft, sondern auf die List angewiesen sind: daher ihre instinktartige Verschlagenheit und ihr unvertilgbarer Hang zum Lügen. Denn, wie den Löwen mit Klauen und Gebiß, den Elephanten mit Stoßzähnen, den Eber mit Hauern, den Stier mit Hörnern und die Sepia mit der wassertrübenden Tinte, so hat die Natur das Weib mit Verstellungskraft ausgerüstet, zu seinem Schutz und Wehr, und hat alle die Kraft, die sie dem Manne als körperliche Stärke und Vernunft verlieh, dem Weibe in Gestalt jener Gabe zugewendet. Die Verstellung ist ihm daher angeboren, deshalb auch fast so sehr dem dummen, wie dem klugen Weibe eigen. Von derselben bei jeder Gelegenheit Gebrauch zu machen ist ihm daher so natürlich, wie jenen Thieren, beim Angriff, sogleich ihre Waffen anzuwenden, und empfindet es sich dabei gewissermaßen als seine Rechte gebrauchend. Darum ist ein ganz wahrhaftes, unverstelltes Weib vielleicht unmöglich.“ Bei aller Übereinstimmung im grundsätzlichen Befund der weiblichen ‚Schauspielerei‘ fällt zwischen Schopenhauers ausführlicheren Äußerungen und N.s Text doch der Unterschied auf, dass bei N. nicht, wie bei Schopenhauer, von „Natur“, sondern von „Geschichte“ die Rede ist. Damit bleibt hier zumindest die Möglichkeit offen, dass die ‚Verstellungskunst‘ der Frauen keine unveränderliche Tatsache sei.

609, 22 *ganze*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 24–28 *Man höre die Aerzte, welche Frauenzimmer hypnotisirt haben; zuletzt, man liebe sie, – man lasse sich von ihnen „hypnotisiren“! Was kommt immer dabei heraus? Dass sie „sich geben“, selbst noch, wenn sie – sich geben. ... Das Weib ist so artistisch ...]* In D 16a, 28 korrigiert aus: „Und im Grunde, was

lieben wir an ihnen wenn nicht gerade das: daß sie, wenn sie ‚sich geben‘, immer ein Schauspiel geben? ...“ Zur Hypnose (allerdings nicht von Frauenzimmern, sondern von Christen) und N.s einschlägigen Quellen vgl. bereits NK 583, 8 f.; von der „Selbsthypnotisierung“ (613, 6) handelt anschließend FW 364; siehe NK 613, 6–8. Zur zeitgenössischen medizinischen Kontroverse darüber, ob „Frauen leichter zu hypnotisieren seien als Männer“, vgl. Obersteiner 1887, 50. N.s Text schreibt den Frauen dagegen gerade die Fähigkeit zu, (im übertragenen Sinn) die Männer zu hypnotisieren. Die Schlusspointe von FW 361 lebt von der Doppeldeutigkeit der Wendung „sich geben“, mit der in der Druckfassung zum einen – in Anführungszeichen – die schauspielerische Verstellung, zum anderen die ‚Hingabe‘ an den Mann gemeint ist – im Sinne des Wortgebrauchs von Goethes *Faust I* (V. 897 f.; Goethe 1876, 40), wo die Soldaten singen: „Mädchen und Burgen / Müssen sich geben.“ Vgl. auch FW 65 und FW 363, wo allerdings von ‚echter‘ weiblicher Hingebung gesprochen wird, die keine Verstellung kennt. Das am Ende von FW 361 gezeichnete Bild von der Frau als Schauspielerin, die den sie liebenden Mann ‚hypnotisiert‘, d. h. ihrem eigenen Willen unterwirft, passt denkbar schlecht zu dem Stereotyp des vollkommenen hingebungsvollen, sich dem Mann unterordnen wollenden ‚Weibes‘, das FW 363 affirmativ ausbuchstabiert.

Mabille 2006, 93 legt eine intertextuelle Referenz auf die zu kommentierende Stelle, die sie als N.s „ultimate compliment“ an das weibliche Geschlecht bezeichnet, in Oscar Wildes Roman *The Picture of Dorian Gray* (1890) nahe: „This is why Dorian Gray is so fascinated by Sibyl Vane. She is never herself.“ Zu den Frauen als Schauspielerinnen in FW 361 vgl. auch Verkerk 2019, 167, der darin „their role as fetish“ erblickt und sie „with the pornographic“ assoziiert.

609, 24 *Frauenzimmer*] Das heute veraltete, als abwertend empfundene Kompositum ist laut Grimm 1854–1971, 4, 84 eine metonymische Ableitung aus der ursprünglichen Bedeutung „frauengemach, frauenkammer, frauenstube, wo sich frauen oder weiber aufhalten, wo sie unterhalten werden, auch wo sie arbeiten“: „nahe lag, dasz dieser collectivbegrif auf frauen übertragen wurde, die nicht in besonderm gemach zusammen wohnten, man belegte damit frauen insgemein“ (ebd., 85); schließlich wurde der Ausdruck auch insbesondere zur Bezeichnung „von übeln frauen“ (ebd., 86) gebraucht.

362.

Unser Glaube an eine Vermännlichung Europa's.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „359“ (D 16a, 29) nummeriert. Das am Schluss des unmittelbar vorangehenden Abschnitts thematisierte „Weib“ kommt im nun zu

kommentierenden (wie auch im nachfolgenden) Text erneut vor, repräsentiert diesmal aber nicht in ästhetischer Hinsicht das Artistisch-Schauspielerische, sondern in politischer Blickrichtung die durch christliche und aufklärerische Ideen bestimmte ‚verweichlichte‘ Kultur des modernen Europa. Als ihr mit der ‚männlichen‘ Antike und Renaissance assoziierter Gegenspieler wird in positiver Wertung Napoleon aufgerufen, der ein kriegerisches Zeitalter eingeleitet habe. Allerdings sieht die Sprechinstanz Kriege zwischen einzelnen europäischen Nationen als Auslaufmodell an, wohingegen Napoleon sowohl für eine Überwindung des Nationalismus zugunsten eines geeinten Europas als auch für eine von diesem auszuübende Weltherrschaft stehe. Napoleon tritt insofern als Vorbild für eine mögliche europäisch-imperialistische Zukunft auf.

Während Lampert 1993, 374–376, hier 375 den Text als N.s. „claim to being Napoleon’s philosophic ‚heir and continuator““ versteht, merkt Beßlich 2007a, 295–298, hier 297 aus (rezeptions)historischer Perspektive kritisch an: „Napoleon als Gegner einer als weiblich markierten Zivilisation darzustellen, bedeutet einerseits eine Verzeichnung der historischen Tatsachen, die Napoleon gerade als Boten des modernen, bürokratischen, durchorganisierten Staatensystems zeigen. Napoleon hat die staatliche Modernisierung in Deutschland eingeleitet, als deren Gegner ihn Nietzsche darstellt. Andererseits gibt Nietzsche hier Zivilisationskritikern des 20. Jahrhunderts rhetorische Munition in die Hand, wie man mit Napoleon gegen die zivilisatorische Moderne zu Felde ziehen kann.“ Gemeint sind damit Autoren der ‚konservativen Revolution‘ (zu deren Bezugnahmen auf N. vgl. Kaufmann/Sommer 2018). Als Beleg dafür, dass „Napoleon [...] für Nietzsche die herausragendste Figur der jüngeren Zeit, als Mann ‚jenseits von Gut und Böse‘ seiner politischen Vision am nächsten“ war, liest Stegmaier 2012b, 337–351, hier 342 den vorliegenden Abschnitt (vgl. auch schon Stegmaier 2010b, 267–274). Als mögliche ‚Vorstufe‘ zu FW 362 führt er das Notat NL 1884, 26[417] an, das zwar ganz ohne Napoleon auskommt, dafür aber mit den martialisch-androphilen Worten beginnt: „Ich freue mich der militärischen Entwicklung Europa’s, auch der inneren anarchistischen Zustände: die Zeit der Ruhe und des Chinesenthums, welche Galiani für dies Jahrhundert voraussagte, ist vorbei. Persönliche männliche Tüchtigkeit, Leibes-Tüchtigkeit bekommt wieder Werth, die Schätzungen werden physischer, die Ernährung fleischlicher. Schöne Männer werden wieder möglich.“ (KSA 11, 263, 1–7) Ähnlich hebt auch schon im Vierten Buch FW 283 an (vgl. 526, 4–7: „Ich begrüße alle Anzeichen dafür, dass ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird!“).

Allgemein zu Napoleon als historischem Vorbild für ‚große Politik‘ bei N. vgl. Ottmann 1999, 273–275, hier 274 der dieses Napoleonbild als ästhetisierenden in Schutz nimmt: „Nietzsches Napoleon ist nicht der reine Gewaltherr. [...]“

Er war für Nietzsche der große Mensch im Sinne der Alten, der Wiederbringer eines ‚großen Stils im Handeln‘, Synthese von Politiker und Künstler.“ Zu N.s wichtigsten Informationsquellen über Napoleon gehören die *Mémoires* der Madame de Rémusat, Stendhals nachgelassene Fragmente *Vie de Napoléon* und Hippolyte Taines zweiteiliger Essay *Napoléon Bonaparte*, der 1887 in der *Revue des deux mondes* erschienen war; über neuere Napoleon-Literatur konnte sich N. in Jules Barbey d'Aurevillys *Sensations d'histoire* (Barbey d'Aurevilly 1887, 379–431) informieren. Zu N.s Napoleon-Quellen siehe Sautet in Nietzsche 1993, 523, Anm. 450 u. Dombowsky 2015. Vgl. auch den Stellenkommentar zur ersten Nennung Napoleons in FW 23: NK 397, 30–398, 6 sowie NK KSA 5, 288, 3–8. Aus der Forschung zu FW 362 vgl. ferner Holub 1998, 44 u. Bamford 2014, 68, die sich für die kolonialen Imaginationen interessieren, die mit der hier entwickelten Europa-Idee verbunden sind.

609, 31f. *Napoleon verdankt man's (und ganz und gar nicht der französischen Revolution]* Diese entschiedene Entgegensetzung von Napoleon und Französischer Revolution, die im Weiteren auf einen Gegensatz zwischen ‚kriegerischer Männlichkeit‘ und ‚friedlicher Weiblichkeit‘ hinausläuft, erlaubt eine recht klare Zuordnung zu den von N. konsultierten zeitgenössischen Quellen, die durchaus unterschiedliche Positionen vertreten: Während etwa Taine 1887 die Revolution und Napoleon miteinander engführt und letzteren negativ beurteilt, konstruiert Barbey d'Aurevilly 1887 bei ausgeprägter Sympathie für den ‚männlichen‘ Napoleon wiederum eine radikale Differenz zur Revolution, die letztlich verantwortlich für seine Niederlage gewesen sei. Vgl. hierzu NK KSA 5, 288, 3–8. Siehe jedoch auch das Notat KGW IX 6, W II 2, 119, 1f. (NL 1887, 10[31], KSA 12, 471, 15–17), wo Napoleon als Gewächs der Französischen Revolution charakterisiert wird, die zumindest dadurch legitimiert und sogar als Modell für eine wünschenswerte künftige anarchistische Revolution erscheint: „d'Die Revolution ermöglichte Napoleon: nur die Revolution.] das ist ihre Rechtfertigung[.] – 'Um einen ähnlichen Preis, 'gesetzt daß derselbe garantirt werden könnte' würde man [den] anarchistische Ein / einen anarch. Einsturz / stürze unserer ganzen Civilisation ~~wünschen müssen.~~“ Zur Kritik der Französischen Revolution bei N. vgl. Marti 1990.

609, 32f. *von Volk zu Volk]* Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt.

610, 1–11 *dass sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte auf einander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihres Gleichen haben, kurz dass wir in's klassische Zeitalter des Kriegs getreten sind, des gelehrten und zugleich volksthümlichen Kriegs im grössten Maassstabe (der Mittel, der Begabungen, der Disciplin), auf den alle kommenden Jahrtausende als auf ein Stück Vollkommenheit mit Neid und Ehrfurcht zurückblicken werden: – denn die nationale Bewe-*

gung, aus der diese Kriegs-Glorie herauswächst, ist nur der Gegen-choc gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden.] Dass der „Krieg unentbehrlich“ sei, behauptet unter diesem Titel bereits 1878 MA I 477; damit die „Menschheit [...] nicht an den Mitteln der Cultur ihre Cultur und ihr Dasein selber einzubüssen“ hat, bedürfe es „der grössten und furchtbarsten Kriege – also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei“ (KSA 2, 311, 25 u. 312, 24–28), wie es hier schon in ähnlich zivilisationskritischer Perspektive heißt, wie fast zehn Jahre später in FW 362. Leonhard 2008b, 151 (der FW 362 fälschlich auf das Jahr 1882 datiert) hebt zustimmend hervor, dass gemäß dem zu kommentierenden Passus der „in seinen Begründungen und Ausmaßen neuartige Krieg einen Grundzug des langen 19. Jahrhunderts“ bildet, indem „die Kriege der Revolution und Napoleons mit den gewaltsamen Konflikten um die Etablierung neuer Nationalstaaten in den 1860er und 1870er Jahren“ verbunden werden. Angesichts der antibürgerlichen, antimodernistischen Stoßrichtung dieser im Kern nicht bestrittenen Diagnose merkt Leonhard jedoch an, es handle sich um eine historische Fehleinschätzung: „Dass sich gerade auch der bürgerliche Bellizismus in seiner Ausrichtung am Ideal des Nationenkriegs aus den Erfahrungssubstraten der Kriege zwischen 1792 und 1815 speiste, wollte Nietzsche so nicht sehen.“ (Ebd.) Zum Bellizismus bei N. vgl. ausführlicher Leonhard 2008a, 771–775.

610, 1 *kriegerische*] In D 16a, 29 ursprünglich durch Unterstreichung hervorgehoben.

610, 7 f. *mit Neid und Ehrfurcht*] Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt.

610, 8–11 *die nationale Bewegung, aus der diese Kriegs-Glorie herauswächst, ist nur der Gegen-choc gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden*] Als ‚Einwand‘ gegen Napoleon formuliert diesen Gedanken folgendes Notat: „Napoleon ermöglichte den Nationalismus / : das ist dessen Einschränkung.“ (KGW IX 6, W II 2, 119, 3 = NL 1887, 10[31], KSA 12, 471, 18 f.) Der Gallizismus „Choc“ passt semantisch zur Kriegsthematik: „der Stoß, Schlag; Angriff, Anfall, bes. Reiterangriff“ (Petri 1861, 165).

610, 11–16 *Ihm also wird man einmal es zurechnen dürfen, dass der Mann in Europa wieder Herr über den Kaufmann und Philister geworden ist; vielleicht sogar über „das Weib“, das durch das Christenthum und den schwärmerischen Geist des achtzehnten Jahrhunderts, noch mehr durch die „modernen Ideen“, verhätschelt worden ist.*] Dieser Passus, der den Titel des Abschnitts erhellt, folgert („also“) die dort genannte „Vermännlichung Europa’s“ aus dem im ersten Satz konstatierten gegenwärtigen „Zeitalter des Kriegs“ (610, 3 f.), das Napoleon eingeleitet habe. Auch wenn zunächst der „Kaufmann und Philister“

als dadurch überwältigte Repräsentanten der ökonomischen und bürgerlichen Sphäre genannt werden, kommt vor dem Hintergrund der „chauvinistisch eingefärbte[n]“ Rede von der Vermännlichung und der „virile[n] Aggressivität“ (Beßlich 2007a, 296), mit der das Kriegerische gefeiert wird, dem ‚verhätschelten Weib‘ ein besonderer Stellenwert zu. Über Napoleons Frauenbild notierte sich N. 1880 in zwei nachgelassenen Aufzeichnungen: „die Herrschaft der Frauen habe die Könige von Frankreich geschwächt: an Napoleon’s Hofe sollten sie nur Zierath sein.“ (NL 1880/81, 8[113], KSA 9, 406, 20 f.) – „Napoleon war überzeugt, daß die Frauen in Frankreich mehr Geist hätten als die Männer – er sagte es oft. Die Erziehung, die man ihnen gebe, disponire sie zu einer gewissen Geschicklichkeit, gegen die man sich vertheidigen müsse.“ (NL 1880/81, 8[114], KSA 9, 406, 22–25) Schon die Anführungszeichen, in denen im zu kommentierenden Passus „das Weib“ steht, signalisieren freilich, dass damit nicht nur im buchstäblichen Sinn die Frauen gemeint sind, sondern metaphorisch eine Verweichlichung und Verweiblichung der gesamten Kultur, die durch Christentum, Aufklärung und ‚moderne Ideen‘ (Sozialismus, Demokratie usw.) charakterisiert ist. Zu letzteren vgl. NK 586, 22–24.

Zur Effemination Europas im Zeitalter der modernen Ideen siehe auch schon JGB 239, wo behauptet wird, mit der Entmännlichung der Männer gehe zugleich eine Entweiblichung der ‚Weiber‘ einher. Vgl. NK 5/1, S. 668–671.

610, 16 worden ist] In D 16a, 29 korrigiert aus: „worden war“.

610, 16–18 *Napoleon, der in den modernen Ideen und geradewegs in der Civilisation Etwas wie eine persönliche Feindin sah*] KSA 14, 275 nennt als Quelle hierfür eine Passage aus dem ersten Band der *Mémoires* der Madame de Rémusat, an der diese wiederum einen Ausdruck Talleyrands aufgreift – in einem misogynen Aussagenkontext, der jedenfalls mit den abfälligen Äußerungen über „das Weib“ (610, 13) in FW 362 harmoniert: „L’empereur méprise les femmes; ce n’est pas le moyen d’apprendre à les aimer. Leur faiblesse lui apparaît une preuve sans réplique de leur infériorité, et le pouvoir qu’elles ont acquis dans la société lui semble une usurpation insupportable, suite et abus de progrès de cette civilisation, toujours un peu *son ennemie personnelle*, selon l’expression de M. de Talleyrand.“ (Rémusat 1880, 1, 112) – „Der Kaiser verachtet die Frauen; das ist nicht der Weg, sie lieben zu lernen. Ihre Schwäche erscheint ihm als ein unumstößlicher Beweis ihrer Minderwertigkeit, und die Macht, die sie in der Gesellschaft erlangt haben, scheint ihm eine unerträgliche Anmaßung, eine Folge und ein Missbrauch der fortgeschrittenen Zivilisation, die immer ein wenig *seine persönliche Feindin* ist, nach einem Ausdruck des Herrn von Talleyrand.“

610, 20 f. *das Stück Granit,*] Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt. Man mag darin einen Rückbezug auf FW 356 sehen, wo das Fehlen von Baumaterial für

den großen Gesellschaftsbau im modernen ‚Schauspieler‘-Europa beklagt wurde: dass der einzelne Mensch kein „Stein“ (597, 2) mehr sei. Zu dieser Motivverbindung vgl. Franco 2011, 218 u. 255, Anm. 60.

610, 25 f. *das Eine Europa [...] als Herrin der Erde*] Bereits MA II WS 87 visioniert „jenen jetzt noch so fernen Zustand der Dinge [...], wo den guten Europäern ihre grosse Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Ueberwachung der gesammten Erdcultur“ (KSA 2, 592, 30–32). FW 362 überträgt diese Zukunftsvision auf Napoleon, der insofern schon als ‚guter Europäer‘ (vgl. NK 600, 11–27) und ‚großer Politiker‘ (vgl. NK 630, 25 f.) erscheint. Zur *Stiftung Europas durch Napoleon* bei N. siehe Caysa 2008, 39–43. Vgl. auch NL 1884, 25[115], KSA 11, 43, 25–30, wo Napoleon als progressive Kraft in dieser Hinsicht den retardierenden Deutschen gegenübergestellt wird: „Die Deutschen verderben, als Nachzügler, den großen Gang der europäischen Cultur: [...] neuerdings, als Napoleon Europa in eine Staaten-Association bringen wollte (der einzige Mensch, der stark genug dazu war!), haben sie mit den ‚Freiheits-Kriegen‘ Alles vermanscht und das Unglück des Nationalitäten-Wahnsinns heraufbeschworen“.

Dass jedoch „das nächste Jahrhundert in den Fußtapfen Napoleons zu finden sein [wird], des ersten und vorwegnehmendsten Menschen neuerer Zeit“, dessen ist sich das in einem Notat aus W I 6 sprechende Ich sicher, welches „das Eine Europa“ wenn auch erst „langsam und zögernd sich vorbereiten“ sieht und dem „eine große wirthschaftliche Thatsache erklärend zur Seite“ stellt, die die anzustrebende Erdherrschaft des geeinten Europas erfordere: „die Kleinstaaten Euro=/pas, ich meine alle unsere jetzigen Staaten und ‚Reiche‘, müssen, bei / dem unbedingten Drange des großen Verkehrs und Handels nach einer / letzten Gränze, nach Weltverkehr und Welthandel, in kurzer Zeit / wirtschaftlich unhaltbar werden. (Das Geld allein schon zwingt Europa, / irgendwann sih sich zu e ‘E’iner Macht zusammenzuballen.) Um aber / mit guten Aussichten in den Kampf um die Regierung der Erde ein=/zutreten – es liegt auf der Hand, gegen wen sich dieser Kampf richten / wird [sc. gegen Russland, zumindest nach JGB 208, KSA 5, 139, 17–140, 13] – [–] hat Europa wahrscheinlich nöthig, sich ernsthaft mit England zu /47/ ‘, ’ verständigen ‘: es bedarf der Kolonien Englands zu jenem Kampfe ‘ebenso wie das jetzige Deutschland, zur Einübung / in seine neue Rolle ‘Vermittler und Makler’, der Kolonien Hollands bedarf.“ (KGW IX 4, W I 6, 45, 6 u. 45, 30–47, 2 = NL 1885 37[9], KSA 11, 583, 16 f. u. 30 f. u. 583, 31–584, 12 u. 584, 19–21) Vgl. dagegen Walter Kaufmanns Einwand in Nietzsche 1974, 318, Anm. 97, die im Schlusssatz von FW 362 angedeutete Idee des „Eine[n] Europa“ bleibe unklar, weil N. sich angeblich nie zur Frage der (afrikanischen) Kolonien geäußert habe. Zum kolonialistischen Anspruch der ‚guten Europäer‘ in FW 362 siehe Holub 1998, 44.

Ein Plädoyer für das europäische „Bemühen um Weltherrschaft im Sinne geistiger Leistungen und Größe“ vernimmt wiederum Witzler 2001, 93 in diesem Abschnitt.

Der mit Napoleon verknüpfte bzw. auf ihn zurückgeführte Vorstellungskomplex einer europäischen Einheit und Erdregierung, die von den Deutschen verhindert bzw. verzögert wurde, begegnet bei N. bis zuletzt immer wieder in Briefen, Werk und Nachlass. Vgl. z.B. das Schreiben an Franz Overbeck, 18. 10. 1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1132, S. 454, Z. 35–38: „„Freiheits-Kriege‘ beim Erscheinen Napoleon’s, des Einzigen, der bisher stark genug war, aus Europa eine politische und wirthschaftliche **Einheit** zu bilden“; KGW IX 9, W II 6, 66, 4–6 (NL 1888, 15[68], KSA 13, 451, 15–17): „Napoleon, indem er den Mann, den Soldaten u den großen Kampf um Macht / wieder aufweckte – Europa als polit. Einheit concipirend“ (Notat durchgestrichen); EH WA 2, KSA 6, 360, 8–15 „Die Deutschen haben endlich, als auf der Brücke zwischen zwei *décadence*-Jahrhunderten eine *force majeure* von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit, zum Zweck der Erdregierung zu schaffen, mit ihren ‚Freiheits-Kriegen‘ Europa um den Sinn, um das Wunder von Sinn in der Existenz Napoleon’s gebracht“.

610, 25 *wie man weiss,*] Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt.

610, 26 *Herrin der Erde*] Ungeachtet der im Titel verheißenen „Vermännlichung Europa’s“ wird dieses auffälligerweise doch – gemäß der namengebenden mythologischen Figur der von Zeus nach Kreta entführten phönizischen Königstochter (vgl. Preller 1854, 2, 79–82) – als Femininum behandelt.

363.

Wie jedes Geschlecht über die Liebe sein Vorurtheil hat.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „360“ nummeriert, lautete die Überschrift hier zunächst noch: „Liebe: wie jedes Geschlecht sein Vorurtheil über sie für sich hat“ (D 16a, 30). Mit „Vorurtheil“ ist, wie schnell ersichtlich wird, nicht zwangsläufig ein falsches, unbegründetes Urteil gemeint, sondern zunächst einmal ein vorgefasstes, von vornherein gefälltes (zum Vorurteilsbegriff siehe NK 557, 22 f.; vgl. auch NK 5/1, S. 74 f.). Dabei handelt es sich nicht um ein von Mann und Frau geteiltes, gemeinsames „Vorurtheil“ über die Liebe, sondern die zentrale These – die sich dieses Ausdrucks dann gar nicht mehr bedient – lautet, dass „Mann und Weib [...] unter Liebe Jeder etwas Anderes“ (611, 1 f.)

verstehen und auch darum wissen. Mit diesem Argument wendet sich der Text gegen die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Sinne einer Vorstellung „von gleichen Rechten in der Liebe“ (610, 31f.). Hierfür beruft sich das sprechende Ich auf einen „Natur-Gegensatz“ (611, 32), wobei alte Geschlechterstereotype zum Zuge kommen, denen zufolge die Liebe der Frau durch „Hingabe“ (611, 6), die des Mannes umgekehrt durch „Besitzdurst“ (612, 15) gekennzeichnet sei. Dass es sich bei diesem „Antagonismus“ (612, 2) der Geschlechter um „etwas ‚Unmoralisches‘“ (612, 4), eine ‚Ungerechtigkeit‘ handle, gibt der Sprecher zwar zu bedenken, hält ihn jedoch für unveränderlich, weil eben für „Natur“ (612, 3). Schließlich steuert der Gedankengang auf die Frage zu, weshalb die Liebe des Mannes unter der Voraussetzung, dass ihn nicht der sichere Besitz, sondern nur „das Haben-Wollen“ (612, 13) reizt, denn überhaupt über die Dauer der ‚Eroberung‘ hinaus fortbestehen könne, was auf einen allgemeinen Selbstbetrug des Mannes zurückgeführt wird, der sich gerade aufgrund seines ‚Besitzdurstes‘ nicht oder erst spät eingestehe, dass er die Frau doch schon ganz besitzt.

Laut Lampert 1993, 368 liegt mit FW 363 schon in formaler Hinsicht „the central, twenty-first section“ des insgesamt 41 Abschnitte umfassenden Fünften Buchs vor, „separating two halves of twenty sections each“. In seiner ausführlichen Interpretation des Textes (ebd., 376–387) sucht Lampert darüber hinaus zu zeigen, dass er auch in inhaltlicher Hinsicht zentral sei: „The central section deals with the central matter, for if the title speaks of prejudice, the text speaks of nature.“ (Ebd., 376) Stegmaier 2012b, 422–437 meint FW 363 trotzdem noch gegen den möglichen Einwand der Unterkomplexität verteidigen zu müssen; er hält dagegen, der „Aphorismus [sei] nicht weniger raffiniert gebaut als die übrigen Aphorismen des V. Buchs der FW, vielleicht noch raffinierter“, und erklärt ihn in diesem Sinne zu einem „Kabinetstück der Perspektivierung und des Spiels mit Oberflächen“ (ebd., 423). Ein solcher Ehrenrettungsversuch des Textes dürfte durch die landläufige Kritik motiviert sein, die N. aufgrund von Äußerungen, wie sie in FW 363 enthalten sind, „als reaktionären Frauenfeind“ brandmarkt (ebd., 422, Anm. 632; dort auch Hinweise zum vielschichtigen Themenkomplex ‚N. und der Feminismus‘). Obwohl Stegmaier ebd., 423, Anm. 632 behauptet, dass FW 363 vor ihm noch „keine[] gründliche[]“ Aufmerksamkeit erfahren habe, wurde der Abschnitt doch, einmal abgesehen von Lamperts ausführlicher Deutung, schon früher zitiert und zumindest ansatzweise interpretiert. Im Begriffsartikel „Liebe“ führt ihn Lemke in NH 276 noch, anders als dann Stegmaier, als Beleg für die „chauvinistischen Äußerungen und antifeministischen Polemiken“ bei N. an, die Lemke biographisch als eine „Folge der schmerzhaften Enttäuschung“ durch Lou von Salomé 1882 versteht.

Wirkungsgeschichtlich bedeutend erscheint vor allem Simone de Beauvoirs Lektüre von FW 363 in ihrem 1949 erschienenen Werk *Le Deuxième Sexe* (deutscher Titel: *Das andere Geschlecht*), wo argumentiert wird, N.s Darstellung sei zwar sozialhistorisch richtig, beschreibe aber keineswegs „ein Naturgesetz“ (Beauvoir 1951, 649). Thorgeirsdottir 2012b, 103–105, die auf Beauvoirs Interpretationsansatz genauer eingeht, erblickt selbst zwar in FW 363 (sie spricht versehentlich von FW 362) eine „Verwerfung der Gleichberechtigung“, indem N. hier „die Meinung“ vertrete, „dass das Gleichheitsdenken als Verleugnung von Differenzen geradezu nachteilig ist“ (ebd., 104). Zugleich zeige der Text aber auch, „dass die schwache Stellung der Frau in der Beziehung Nachteile mit sich bringt“ (ebd.). Näher am Text begründet wird diese These jedoch nicht. Höchstwahrscheinlich zielt sie darauf ab, dass FW 363 „das Harte, Schreckliche, Räthselhafte, Unmoralische dieses Antagonismus“ (612, 1f.) von Mann und Frau anspricht. Indes erfährt dies in N.s Text keine ausdrückliche Wertung als Nachteil, sondern erscheint, „ganz, gross, voll gedacht“, als „Natur“ (612, 3), die nun einmal keine Moral kenne. In seinem prominenten *Spooren*-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 verklausulirten, 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 ein 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[eben]“ 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. Schreihälsen '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 „rücksichtsloseste[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, ermessen. // Ich halt’ in meinem Arm ein Glück; / Wer kann es mir entziehen? / Und nähm’ 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, 6f.). 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, Themí 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. Insgleichen 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]. Insgleichen 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 Bourget's *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 Gesamtheit 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, 3f.

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, 23f.

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, zukunftsschwangeren 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 unablässlich 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 Starrmachen, 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 „anti-pathology 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 Wahrheitswille, 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 bejahren 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[lichen] 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 sinn tiefen 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 ungehörliche 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 ge-
 geben 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 vorauszusehn 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, 173 f. 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, 19 f.) 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 verneinen, 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 verneinen, 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 könnte: 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 Schauder 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 Schauder“ 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 Überschreibung 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 Lichter 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, 1 f.) im Eingangsabschnitt des Fünften Buchs FW 343.

630, 21 f. „*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, 24 f. *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, 25 f. *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. 581 f. 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, 25 f.).

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 Erstausgabe 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 begreiflicher Weise 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 Perspektiven 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 Erstausgabe 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‘ / mitzuthemen; mans ‚Ein vornehmer Geist‘ wünscht ebenso sehr 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, 21 f.) 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 Erstausgabe 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 Räthselrather, 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 verwegneren 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 *verwegneren lustigeren,*] In D 16a, 56 steht das Komma zwischen den Adjektiven: „verwegneren, 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 Schönerm, 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 ‚cric-kets‘)“ 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

1882 eigenständig publizierten „Idyllen aus Messina“ (IM) zurück (vgl. NK 3/1, S. 461–543). Diese sind schon entstehungsgeschichtlich eng mit der Erstausgabe von FW verflochten und waren deshalb quasi von vornherein dazu prädestiniert, mit in deren zweite Ausgabe einzufließen. Sie entstanden nämlich parallel zu den Sinnspruch-Gedichten des eröffnenden „Vorspiel[s] in deutschen Reimen“. Nachdem sich N. von Anfang Oktober 1881 bis Ende März 1882 in Genua aufgehalten hatte, wo er mit der Vorbereitung des Manuskripts für FW beschäftigt war, reiste er weiter nach Sizilien und verbrachte dort einige Wochen in der Hafenstadt Messina, um sich anschließend über Luzern und Basel zur Herstellung der Druckvorlage nach Naumburg zu begeben. Ungeachtet des Titels der kleinen Gedichtsammlung sind die acht lyrischen Texte, die sie umfasst, zumindest nicht durchweg in Messina, sondern zum Teil nachweislich bereits zuvor in Genua niedergeschrieben worden (hierzu NK 3/1, S. 480). Ob bzw. welche Gedichte aus dieser Sammlung tatsächlich auf Sizilien verfasst worden sind, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Fest steht allerdings, dass N. Mitte Mai 1882, nachdem er in Naumburg angekommen war, seinem damaligen Verleger Ernst Schmeitzner in Chemnitz, dem er wenige Tage zuvor auch das FW-Manuskript offerierte, die IM zum Druck für die von Schmeitzner herausgegebene *Internationale Monatsschrift* anbot. Schmeitzner akzeptierte in seiner Antwort vom 22. Mai N.s Publikationsbedingungen. Unmittelbar danach gingen die IM schon in Druck.

Dass N. trotz seiner herabspielenden Bezeichnung der IM als „Harmlosigkeiten“ (Brief an Köselitz, 13. 07. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 263, S. 221, Z. 7) und „Reimereien“ (Brief an Köselitz, 25. 07. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 272, S. 231, Z. 45) von der Qualität der Gedichte überzeugt war, legt freilich gerade der Umstand nahe, dass er sie – in mehr oder weniger veränderter, erweiterter Form und mit Ausnahme der beiden Gedichte „Die kleine Brigg“ sowie „Pia, caritatevole, amorosissima“ – in FW Anhang integrierte. Die Idee zu diesem ‚neuen‘ Gedichtzyklus findet sich bereits im Nachlass vom Herbst/Winter 1884/85. So enthält das Quartheft Z II 7 aus diesem Zeitraum einen Entwurf „Zur ‚fröhlichen Wissenschaft.‘“, der zunächst noch ein „Fünftes Buch. / Prinz Vogelfrei“ mit dem Untertitel „Zwischenspiele zwischen zwei Ernsten“ vorsieht und darunter acht Gedichttitel auflistet, von denen später einige denn auch in FW Anhang Eingang fanden (Z II 7, 4; vgl. ebenfalls den ähnlichen Entwurf in Z II 5, 4). Im Nachlass gibt es seit Herbst 1885 dann in dichter Folge mehrere, recht verschiedene Werkpläne, in denen „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ (KGW IX 5, W I 8, 173, 26 = NL 1885/86, 2[41], KSA 12, 82, 24; KGW IX 5, W I 8, 124, 13 f. = NL 1885/86, 2[73], KSA 12, 95, 12) oder „Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ (KGW IX 5, W I 8, 173, 34 = NL 1885/86, 2[42], KSA 12, 83, 4; KGW IX 5, W I 8, 174, 25 f. = NL 1885/86, 2[43], KSA 12, 83, 21;

KGW IX 5, W I 8, 168, 4–8 u. 32 = NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 22 u. 85, 1–4; KGW IX, W I 8, 159, 28 = NL 1885/86, 2[50], KSA 12, 86, 9) sowie „Lieder und Gedanken- / des Prinzen Vogelfrei“ (KGW IX 4, W I 6, 78, 40–42 = NL 1885, 45[4], KSA 11, 709, 7f.; vgl. auch KGW IX 4, W I 6, 1, 4–6 = NL 1885, 45[2], KSA 11, 709, 2f.), zumeist als „Anhang“ (etwa zu JGB, vgl. KGW IX 5, W I 8, 173, 34 = NL 1885/86, 2[42], KSA 12, 83, 4), aber sogar auch als eigener Titel bzw. Untertitel für geplante Werke erwogen werden.

Ein entstehungsgeschichtlicher Konnex zwischen IM und FW Anhang liegt zwar allein schon insofern nahe, als letztere den ‚Titelhelden‘ des Eröffnungsgedichts der IM, das dort noch „Prinz Vogelfrei“, in FW Anhang dann „Im Süden“ heißt, zum fiktiven Autor eines ganzen lyrischen Zyklus erheben. Gleichwohl scheint N. erst vergleichsweise spät auf den konkreten Einfall gekommen zu sein, die IM in FW Anhang zu ‚rezyklieren‘. Ein Werkplan zu JGB, der als „Anhang“ die „Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ vorsieht (vgl. KGW IX 5, W I 8, 168, 2–35 = NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 18–85, 18), umfasst zwar bereits – wie die schließlich gedruckte Fassung von FW Anhang – die Titel von vierzehn Gedichten, von denen acht, wenn auch in anderer Reihenfolge, tatsächlich realisiert werden („An den Mistral“, „An Goethe“, „An gewisse Lobredner“ [= „Diesen ungewissen Seelen“], „Sils-Maria“, „Nach neuen Meeren“, „Die Tauben von San Marco“ [= „Mein Glück!“], „Rimus remedium“ und „Narr in Verzweiflung“). Von den sechs Gedichten aus IM, die schließlich in die Druckfassung eingehen sollten, ist aber noch kein einziger Titel genannt.

Wann N. den Entschluss zur (partiellen) Einarbeitung der IM in FW Anhang fasste, lässt sich nicht genau sagen. Erst Ende März 1886 entwirft er jedenfalls die Anfrage an seinen ehemaligen Verleger Schmeitzner, ob dieser bereit sei, ihm die Rechte für den modifizierten Wiederabdruck der IM einzuräumen, erwähnt dabei aber mit keinem Wort das Vorhaben, die Gedichte für den Anhang zur Neuausgabe von FW zu verwenden, sondern nur den Plan einer Gedichtsammlung: „Zum Zweck einer Sammlung meiner Gedichte möchte ich auch das Verfügungsrecht über jene Lieder haben, welche 1882 in Ihrer Revue abgedruckt worden sind: sie würden ‚verbessert‘, verlängert, zum Theil verkürzt, dieser Sammlung einverleibt werden. Darf ich?“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 683, S. 170, Z. 11–15) Zur gleichen Zeit behauptet er in einem Briefentwurf ohne Adressaten, er habe „diesen Winter auch etwas fertig gemacht, etwas Lustiges, es heißt sich / Des Prinzen Vogelfrei / Lieder und Gedanken / Mitgetheilt / v. / F. N.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 681, S. 167, Z. 2–8) Anfang September 1886 kündigte er seinem Freund Köselitz aber an, dass die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ als „Lieder-Anhang“ einer neuen Ausgabe von FW erscheinen sollten; die Aussage, er wolle mit der Neuausgabe mehrerer früherer

Schriften seinen bis dato schlecht verkäuflichen Büchern „buchhändlerisch betrachtet, auch Flüg el“ verleihen (02.09.1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 742, S. 243, Z. 27–29), passt natürlich besonders gut zur titelgebenden Vogelmetaphorik des Gedichtzyklus.

Ende Oktober dieses Jahres ging N. daran, den lyrischen „Anhang“ für die Neuausgabe von FW fertigzustellen; zu dieser Zeit stand schon fest, dass er auch die IM mit einarbeiten wollte. Allerdings hatte er wohl kein Druckexemplar des Gedichtzyklus mehr zur Hand, so dass er Franz Overbeck im Brief vom 27. Oktober 1886 um „ein Exemplar der ‚Idyllen aus Messina‘“ bitten musste: „Ich brauche sie umgehend (wegen der Herstellung einer kleinen lyrischen Sammlung ‚Lieder des Prinzen Vogelfrei‘) aber besitze sie nicht.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 769, S. 272, Z. 12–15) Dieselbe Bitte richtete N. dann auch wenige Tage später brieflich an Köselitz: „Wissen Sie mir ein Exemplar der ‚Idyllen aus Messina‘ aufzutreiben? Ich brauche sie umgehend, weil sie mit einigen Liederchen zusammen den Schluß der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ abgeben sollen: nämlich in der neuen Ausgabe.“ (31.10.1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 770, S. 274, Z. 28–32) Noch vor Jahresende war die Vorbereitung dieser Ausgabe weitestgehend abgeschlossen; N. wusste nun genau, was er wollte. Ende Dezember 1886 schickte er an Fritzscht das Manuskript des neu hinzukommenden Fünften Buchs ab und erläuterte im Begleitschreiben, was auf dem Titelblatt stehen sollte: „Auf dem Titel der fröhlichen Wissensch(aft) soll es nunmehr heißen: / Neue erweiterte Ausgabe / mit einem Anhang: / Lieder des Prinzen Vogelfrei.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 784, S. 297, Z. 32–36) Der „Anhang“, obwohl durch diese paratextuelle Formel die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ vom ‚Haupttext‘ abgegrenzt und diesem nach- und untergeordnet werden (vgl. auch Detering 2015, 154), war N. offenbar besonders wichtig, schaffte er es doch – im Unterschied zum viel umfangreicheren Fünften Buch „Wir Furchtlosen“ – tatsächlich auf das Titelblatt der Neuausgabe von 1887.

Sechs der insgesamt acht IM-Gedichte arbeitet N. also in FW Anhang ein (vgl. hierzu ausführlich Kaufmann 2017). Aus der ersten ‚Idylle‘ „Prinz Vogelfrei“ wird, verbunden mit etlichen Änderungen und einer neu hinzugekommenen Schlussstrophe, das dritte ‚Lied‘ „Im Süden“. Der ‚Prinz Vogelfrei‘ (vgl. NK Titel Anhang) avanciert dafür zum fiktiven Autor des gesamten neuen Zyklus, insofern es ausweislich des Titels seine *Lieder* sind: Er ist der ‚Sänger‘. Die zweite ‚Idylle‘ „Die kleine Brigg, genannt ‚das Engelchen‘“ fällt weg, die dritte ‚Idylle‘ „Lied des Ziegenhirten. / (An meinen Nachbar Theokrit von Syrakusä.)“ rückt, ansonsten so gut wie unverändert, als „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“ an die siebte Stelle der „Lieder des Prinzen Vogelfrei“. „Die kleine Hexe“, der vierte Text der IM, taucht ebenfalls nur geringfügig modifiziert unter dem neuen Titel „Die

fromme Beppa“ als viertes ‚Lied‘ wieder auf, bewahrt also seine numerische Stellung. Abgesehen von kleineren, typographischen Änderungen erhält auch „Das nächtliche Geheimniss“, fünfter Text der IM, mit „Der geheimnissvolle Nachen“ einen neuen Titel, behält aber ebenfalls seine Position als Nachfolger des vorigen Gedichts. Das sechste IM-Gedicht, „Pia, caritatevole, amorosissima“. (Auf dem campo santo.)“, wird wieder, wie schon das zweite, ersatzlos gestrichen, während das siebte, „Vogel Albatross“, abermals nur marginal in Interpunktion und Typographie bearbeitet, dafür aber um die ursprünglich zweite Strophe gekürzt, in FW Anhang auf Platz sechs vorrückt und mit „Liebeserklärung / (bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –)“ einen völlig anderen Titel erhält. Am durchgreifendsten fällt die Überarbeitung beim Schlussgedicht der IM aus: Aus dem zweistrophigen „Vogel-Urtheil“ wird das sechsstrophige Gedicht „Dichters Berufung“, das von ganz hinten nach vorn gezogen wird und als zweiter Text in FW Anhang nach dem Ende 1884 konzipierten Eingangsgedicht „An Goethe“ die Reihe der überarbeiteten IM eröffnet.

Von den sieben folgenden Gedichten, allesamt schon enthalten in jenem Werkplan von 1885/86 zu JGB, der als „Anhang“ die „Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ vorsieht (KGW IX 5, W I 8, 168, 2–35 = NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 18–85, 18), sind vier ebenfalls erst im Herbst 1884 entworfen worden bzw. entstanden: „Diesen ungewissen Seelen“ (im Werkplan noch unter dem Titel „An gewisse Lobredner“), „Rimus remedium. / Oder: Wie kranke Dichter sich trösten“, „Mein Glück!“ (im zitierten Werkplan noch unter dem Titel „Die Tauben von San Marco“) sowie das Schlussgedicht „An den Mistral. / Ein Tanzlied“. Die drei kürzeren Texte „Narr in Verzweiflung“, „Nach neuen Meeren“ und „Sils-Maria“ gehen dagegen wiederum auf Gedichtentwürfe aus der Zeit kurz nach der Publikation von IM bzw. FW zurück, namentlich auf den Sommer bzw. Herbst/Winter 1882/1883. Wenn N. in der Werkretraktation EH FW, KSA 6, 333, 24 f. schreibt, „Die Lieder des Prinzen Vogelfrei [seien] zum besten Theil in Sicilien gedichtet“ worden, dann erweist sich diese Äußerung nicht nur deshalb als fragwürdig, weil sie die teils gravierenden späteren Überarbeitungen der IM-Gedichte verschleierte, sondern überdies, weil sie mit der Rede vom „besten Theil“, die angesichts der Zahlenverhältnisse ja zumindest nicht den ‚größten Teil‘ bezeichnen kann, ein Qualitätsurteil nahelegt, das allein schon durch die in EH FW folgende besondere Hervorhebung von „An den Mistral“ (entstanden in Südfrankreich; vgl. den Stellenkommentar) konterkariert wird.

Wie schon für die Publikation der IM, die „mit zierlichen und eleganten Lettern gedruckt werden“ sollten (Brief an Ernst Schmeitzner, Mitte Mai 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 227, S. 193, Z. 9 f.), legte N. auch im Fall von FW Anhang

auf die typographische Gestaltung seiner Gedichte großen Wert. Im Druckmanuskript steht unten rechts auf der ersten Titelseite der „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ folgende Satzanweisung: „NB! Um geschmackvolle und anmuthige Anordnung gebeten; genügend freier Raum zwischen den Versen, insgleichen zwischen den Gedichten; auf der Seite 29 Zeilen. / F.N.“ (D 16a, 59) Auf einem zweiten Titelblatt mit der Ergänzung „Neue erweiterte Ausgabe“ wiederholt N. die Anweisung, die er diesmal oben rechts platziert: „NB. Liberale Gestaltung des Drucks in Bezug auf freien Raum und geschmackvolle Anordnung erbeten! Die Seite zu 29 Zeilen!“ (D 16a, 59b) Außerdem findet sich ganz oben rechts auf beiden Titelblättern noch von N.s Hand die Seitenangabe: „p. 257 der / ,fröhlichen Wissenschaft““ (D 16a, 59) bzw. „p. 257 der fröhl. Wiss.“ (D 16a, 59b); die Seitenzählung der Erstausgabe endete mit Seite 255, so dass ursprünglich wohl an eine Einfügung des Anhangs direkt hinter dem Vierten Buch gedacht war. Unterschiedlich ausführliche Gesamtinterpretationen bzw. Überblicksdarstellungen zu FW Anhang bieten Grundlehner 1986, 98–183, Ziemann in NH 153 f., Langer 2010, 261–265, Detering 2015 und Bloch 2017. Spezialliteratur zu den einzelnen Gedichten des Zyklus führen darüber hinaus die folgenden Stellenkommentare an.

Titel *Lieder des Prinzen Vogelfrei*.] Grimm 1854–1971, 26, 407 listet zwei Bedeutungen des Adjektivs ‚vogelfrei‘ auf: „dem angriffe jedermanns freigegeben, ohne gesetzlichen schutz, geächtet“, aber auch positiv: „von herrschaftsdiens-ten frei. zur bezeichnung der völligen freiheit, ungebundenheit, freizügigkeit“ (ebd., 408). N. spielt mit dieser Doppeldeutigkeit des Vogelfreien, der einerseits ein ausgestoßener ‚Outlaw‘, andererseits aber auch ‚frei wie ein Vogel‘ ist, was die Figur des ‚freien Geistes‘ assoziieren lässt. In dieser Doppeldeutigkeit taucht die Vogelfreiheit bereits in M 164 auf: „Gegenwärtig scheint es so, dass unter allerhand falschen irreführenden Namen und zumeist in grosser Unklarheit von Seiten Derer, welche sich nicht an die bestehenden Sitten und Gesetze gebunden halten, die ersten Versuche gemacht werden, sich zu organisiren und damit sich ein Recht zu schaffen: während sie bisher, als Verbrecher, Freidenker, Unsittliche, Bösewichte verschrien, unter dem Banne der Vogelfreiheit und des schlechten Gewissens, verderbt und verderbend, lebten.“ (KSA 3, 146, 27–147, 7)

Erneut begegnet der Ausdruck dann in der dritten Strophe des Nachlass-Gedichts „Desperat“, wo das lyrische Ich ebenfalls die skizzierte Doppelbedeutung aufruft, indem es sich selbst charakterisiert: „Lieber lebt’ ich schlecht und schlicht / Vogelfrei auf Dächern, / Lieber unter Diebsgezücht, / Eid- und Ehebrechern!“ (NL 1882, 19[9], KSA 9, 677, 1 u. 10–13) Nachdem dann das im Mai desselben Jahres veröffentlichte Eröffnungsgedicht der IM den Titel

„Prinz Vogelfrei“ trug, begegnet das Lexem *vogelfrei* bei N. verstärkt wieder seit Herbst/Winter 1884/1885 – zunächst in den „Prinz Vogelfrei“-Entwürfen aus den Notizheften Z II 5 und Z II 7, sodann in metaphorischen Selbstbeschreibungen wie im Brief an Franz Overbeck vom 17. 10. 1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 636, S. 101, Z. 13–15 („das kommt davon, wenn man so lange ‚in der Höhe‘ lebt, ‚auf dem Berge‘ oder auch, wie der Vogelfreie, ‚in der Luft‘“) und schließlich in den eingangs schon genannten Titelentwürfen zu ‚Liedern und Pfeilen‘ bzw. ‚Liedern und Gedanken des Prinzen Vogelfrei‘. Zum Liedbegriff bei N. vgl. meine Ausführungen in NK 3/1, S. 476–479.

Die Bezeichnung ‚Prinz‘, die tendenziell mit der etwas zwielichtigen Vogelfreiheit konfligiert, deutet auf eine (hoch)adlige Figur hin. N., der gerne in Rangunterschieden wie ‚edel und gemein‘, ‚vornehm und unvornehm‘ usw. denkt (vgl. z. B. NK FW 3), reklamierte für sich selbst schon recht früh eine aristokratische Herkunft und versuchte sogar, aus seinem Nachnamen die Abstammung aus polnischem Adel abzuleiten. So schreibt er in einem Notat aus dem Jahr 1882, als der „Prinz Vogelfrei“ zum ersten Mal in einem gedruckten Text N.s auftaucht, rückblickend auf seine Jugendjahre: „Man hat mich gelehrt, die Herkunft meines Blutes und Namens auf polnische Edelleute zurückzuführen, welche Niëtzky hießen“ (NL 1882, 21[2], KSA 9, 681, 6–8). Bis in seine späte Schaffensphase hinein hielt N. an dieser – irrigen – Vorstellung fest. Noch in *Ecce homo* behauptet er: „Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang“ (EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 268, 2f.; vgl. NK 6/2, S. 372–374). Allerdings ist ein „Prinz“ mehr und anderes als nur ein „Edelmann“; möglicherweise dachte N. – obwohl der Prinz Vogelfrei primär der poetischen und nicht der politischen Sphäre angehört – auch an Machiavellis „Principe“, der in gewissem Sinne ja ebenfalls als ‚vogelfrei‘ gelten kann (die einzige in N.s Bibliothek befindliche Ausgabe des Werks ist bezeichnenderweise eine französische Übersetzung mit dem Titel „Le prince“; vgl. NPB 375). Mit dem ‚freien Geist‘ wird Machiavellis „Principe“ jedenfalls ausdrücklich und affirmativ in JGB 28 (KSA 5, 46, 32–47, 9) sowie in NL 1888, 24[1], KSA 13, 618, 21–23 u. 625, 15–21 in Verbindung gebracht. Den Zusammenhang zwischen freiem Geist und Prinz Vogelfrei stellt N. selbst(referentiell) auch *expressis verbis* her. So notiert er im Sommer 1885 über seine ‚mittlere‘ Schaffensphase: „Damals nannte ich mich bei mir selber einen / ‚freien Geist‘, oder ‚den Prinzen Vogelfrei‘ und wer mich gefragt hätte: wo bist / du eigentlich ‚noch‘ zu Hause, dem würde ich geantwortet haben ‚einstweilen ‚viell[eicht] jenseits von G[ut] u Böse, sonst‘ nirgends, / es-sei-denn-jenseits-von-Gut u. Böse: da-mag-mein-Reich-sein‘.“ (KGW IX 4, W I 7, 40, 22–28 = NL 1885, 40[59], KSA 11, 657, 18–22)

Dennoch sollte man sich davor hüten, wie in Teilen der Sekundärliteratur üblich, den Prinzen Vogelfrei kurzerhand mit N. selbst gleichsetzen. Der Prinz Vogelfrei ist, ähnlich wie etwa Zarathustra, eine fiktive Kunst-Figur, seine Rede

ist lyrische Rollenrede, nicht ‚authentische‘ Kundgabe von Ansichten, Meinungen oder Gefühlen N.s, obwohl es in den Gedichten vielfach Referenzen auf Orte (Sizilien, Venedig, Genua, Sils-Maria, Südfrankreich) und Werke (Za, JGB) gibt, die auf N.s Biographie verweisen. Erschwerend hinzu kommt noch, dass wir es bei den „Liedern des Prinzen des Vogelfrei“ mit einer mehrfach vermittelten Autor- bzw. Sprecherfiktion zu tun haben. Der Prinz Vogelfrei ist ausweislich des Titels der ‚Sänger‘ der „Lieder“, der aber auch nicht ohne Weiteres mit dem jeweiligen lyrischen Ich der einzelnen Texte gleichzusetzen ist, die ja teilweise ausdrücklich andere fiktive Sprecherfiguren auftreten lassen wie die „fromme Beppa“ (642, 12) oder den „theokritischen Ziegenhirten“ (645, 1). Auch hinsichtlich der fiktiven Autorschaft des Prinzen Vogelfrei gilt es also, die prinzipielle Differenz zwischen ‚Autor‘ und lyrischem Ich zu beachten, die man auch ohne Autorfiktion schon zwischen empirischem Autor und literarischer Figur voraussetzen hat. Treffend spricht Detering 2017, 152 f. von einem „Spiel [...] mit realer und fiktiver *Autorschaft*“, das sich wiederum in „gestaffelten Rollenspielen“ vollzieht, insofern das vom empirischen Autor N. als fiktive Autorfigur instanziierte „Rollen-Ich des Prinzen Vogelfrei“ auf der Ebene dieser Autorfiktion seinerseits „Rollen-Ichs zweiten Grades fingiert“. Provoziert bereits dieses komplexe Spiel mit der Autorschaft eine poetologische Lesart des Gedichtzyklus, so korrespondiert dem auf der inhaltlichen Ebene auffällig vieler Gedichte eine ostentative, performative Selbstreflexion des Dichtertums, die sich – dem Titel des Zyklus entsprechend – nicht selten ornithologischer Metaphorik bedient (so in „Dichters Berufung“, „Im Süden“, „Liebeserklärung“ und „„Mein Glück!““) sowie mit impliziten oder expliziten intertextuellen Verweisen auf andere Dichter (u. a. Goethe, Poe, Heine, Theokrit, Baudelaire) operiert. Nicht zuletzt geht mit der Vielfalt der Sprecher- bzw. Dichterrollen, in die der Prinz Vogelfrei schlüpft, auch eine Variationsbreite unterschiedlicher Sprechhaltungen einher, die selbstironische und fremdparodistische Spottlust ebenso einschließt wie melancholische Introspektionen und pathetische Aufschwünge. Als den „Papageno der poetischen Imagination“ charakterisiert Görner 2017, 196 den Prinzen Vogelfrei.

[1.]

An Goethe.] Titel im Druckmanuskript ohne Punkt (vgl. D 16a, 60). Das dreistrophige ‚Widmungsgedicht‘ parodiert formal sowie – in seiner ersten und dritten Strophe – auch inhaltlich die berühmten letzten acht, vom „Chorus mysticus“ gesprochenen Verse aus Goethes Alterswerk *Faust II* (V. 12104–12111; im Folgenden zitiert nach Goethe 1876, 547). Zu Goethe, auf den sonst in FW

recht positiv rekurriert wird, vgl. bspw. NK FW 103 u. NK 622, 3–8. Erste, flüchtig niedergeschriebene Entwürfe des Gedichts aus dem Herbst 1884 (vgl. KGW VII 4/2, 202 f.) finden sich im Großoktavheft Z II 5: „Allen Schaffenden geweiht. // Welt-Unabtrennliche / Laßt uns sein! / Das Ewig-Männliche / Zieht uns – hinein.“ (Z II 5, 5; vgl. NL 1884, 28[1], KSA 11, 297, 1–5) „Die Welt steht nicht still, / Nacht liebt lichten Tag – / Schön klingt dem Ohr ‚ich will‘ / Schöner noch ‚ich mag‘ // Das Rad, das rollende / Streift Ziel und Ziel – / Pflicht nennts der Grollende / Der Narr nennts – Spiel“ (Z II 5, 6).

Fortgeführt werden diese Entwürfe wenig später auf einer Doppelseite im Quartheft Z II 6. Auf dem linken Blatt ins Reine geschrieben: „An Goethe. // Das Unzugängliche – / Das ist nur Gleichniß! / Gott, der Verfüngliche, / Ward ein Ereigniß. // Das Mein' Rad, das rollende, / Streift Ziel auf Ziel: / ‚Pflicht‘ nennts der Grollende, / (Das Kind) ‚Der Narr‘ nennts – Spiel.“ Rechts daneben auf demselben Blatt in gedrängter Schrift: „Gott der Verfüngliche / Ist nur ein Gleichniß – / Das Unzugängliche / Ward ein Ereigniß // Welt-Rad, das rollende, / Streift Ziel auf Ziel: / Pflicht Wollen für Wollende / Für Kinder ‚Narren‘ – Spiel.“ Unter diesem Text (ungefähr auf Höhe der ersten Zeile der „An Goethe“ überschriebenen Fassung) setzt N. neu an: „Das Unumgängliche / Ward ein Ereigniß: / Gott der Verfüngliche / Ist Schein nur und Gleichniß“. Offenbar als Alternative hierzu hat N. zwischen den Zeilen nachgetragen: „Welt-Spiel, das erkennliche, / Will ewig sein – / Das Ewig-Männliche / Zieht uns – hinein“. Dann folgt direkt unter der Verszeile „Ist Schein nur und Gleichniß“: „Die Welt^{le} steht nicht still, / Nacht liebt lichten Tag – / Schön klingt dem Ohr ‚das Wort‘ ‚ich will‘ / Schöner noch ‚ich mag!‘“ Abgegrenzt durch drei Kreuze unter der zuerst zitierten Fassung stehen schließlich noch zwei Entwürfe: „Alle ewigen Quell-Bronnen / Quellen ewig hinan: / Gott selbst – hat er je begonnen? / Gott selbst – fängt er immer an?“ Und daneben, diagonal durchgestrichen: „In ewigen ‚{Welt-}‘Bronnen / Quillts ewig hinan – / Gott ‚selbst‘ hat nie begonnen, / Gott ‚selbst‘ fängt immer an.“ (Z II 6, 87; vgl. die editorisch unzulängliche Mischfassung NL 1884, 28[57], KSA 11, 322, 7–14.) Auf der rechts gegenüberliegenden Manuskriptseite Z II 6, 88 steht ein neuer, dreistrophiger Entwurf: „An Goethe. // Gott, der ^Verfüngliche, / Ist nur ein Gleichniß. / Das Unvergängliche / Ward ein Ereigniß. // Welt-Rad, das rollende, / Streift Ziel auf Ziel, – / Viel Willen für ‚nennts der‘ Wollende, / Für Narren ‚Der Narr nennts‘ – Spiel. // Welt-Spiel, das erkennliche, / Will ewig sein: / Das Ewig-Männliche / Zieht uns – hinein!“ Für die letzten sechs Verse notiert N. wiederum rechts daneben die Alternative: „Noth nennts der Grollende, / Der Narr nennts – Spiel // Weltspiel, das herrische / Mischt Sein und Schein / Das ewig Männliche / Mischt uns – hinein!“

Zur Interpretation der Druckfassung vgl. Rose 1942, 40–43, Grundlehner 1986, 150–157, Lisson 1996, 216 f., Sharma 2006, 96 f., Pădurean 2008, 112–115,

Mönig 2012, 201–203, Detering 2015, 157–159 und Zanucchi 2019, 230–232, hier 231, der die metrische Anlehnung an Goethes Verse herauszuarbeiten sucht, die von der älteren Forschung als ‚falsche Daktylen‘ bezeichnet worden sind. Alle ungeraden, auf „-liche“ endenden Verse Goethes („Alles Vergängliche“, „Das Unzulängliche“, „Das Unbeschreibliche“, „Das Ewig-Weibliche“) lassen sich als akatelektische daktylische Zweiheber lesen, der zweite und vierte Vers („Ist nur ein Gleichnis“ und „Hier wird’s Ereignis“) als katalektische daktylische Zweiheber oder damit auch als Adoneen (Daktylus + Trochäus), der sechste und achte Vers („Hier ist’s gethan“ und „Zieht uns hinan“) wiederum als Chorjamben (Trochäus + Jambus) bzw. bei ebenfalls möglicher Betonung der zweiten Silbe einfach als jambische Zweiheber. Zanucchi 2019, 231 spricht hingegen insgesamt von „einem Doppeldaktylus [...], der in den geraden Versen um eine Senkung (V. 2 u. 4) bzw. zwei Senkungen (V. 6 u. 8) gekürzt wird.“ Im Unterschied zu den acht fortlaufenden Versen der Vorlage unterteilt N. zwar sein Gedicht in drei vierzeilige Strophen, behält jedoch das von Goethe vorgegebene Kreuzreimschema bei (vgl. aber den ‚Anklang‘ an das Stanzen-Reimschema ababacac, den Zanucchi ebd. bei Goethe vernimmt) und rekurriert nur in der ersten und letzten Strophe inhaltlich konkret auf den goetheschen Prätext. Doch auch metrisch knüpft N. daran an: Alle sechs ungeraden Verse bilden die daktylischen Zweiheber bei Goethe nach. Der von Zanucchi ebd. als gezielte metrische Abweichung verbuchte Hebungsprall in Vers 2, durch die gegen Goethe gemünzte Formulierung „dein Gleichnis“ (639, 5) wirft freilich die Frage auf, ob nicht bei Goethe im entsprechenden Vers schon vorher ein Hebungsprall („Ist nur“) vorliegt. Zanucchis Begründung dafür, dass N. in Vers 4 (639, 7: „Ist Dichter-Erschleichnis ...“) den – wie gesagt auch als Adoneus interpretierbaren – „Doppeldaktylus [...] durch einen doppelten Amphibrachys ersetzt, um den Vers dem Kompositum ‚Dichter-Erschleichnis‘ metrisch anzupassen“, leuchtet deshalb nicht recht ein, weil N. das „Ist“ ohne syntaktische Not auch einfach hätte weglassen können: Bereits zu Beginn von Vers 2 steht ja ein „Ist“ (639, 5), zu dem der Rückbezug klar gewesen wäre. Das Kompositum „Dichter-Erschleichnis“ selbst aber lässt sich mühelos als katalektischer daktylischer Zweiheber (oder eben als Adoneus) lesen. Die von Zanucchi ebd. als letzte metrische Abweichung präsentierte „jambische Dipodie“ in N.s Vers 8 (639, 11: „Der Narr nennt’s – Spiel ...“) kann tatsächlich – neben den ebenfalls als jambische Zweiheber lesbaren Versen 6 (639, 9: „Streift Ziel auf Ziel“), 10 (639, 13: „Mischt Sein und Schein“) u. 12 (639, 15: „Mischt uns – hinein“) – als enge Anlehnung an Goethes metrisches Schema verstanden werden, dessen Verse 6 („Hier ist’s gethan“) u. 8 („Zieht uns hinan“) bei entsprechender Betonung denselben Rhythmus aufweisen. N. orientiert sich also in der zweiten und dritten Strophe seines Gedichts auch am zweideutigen metrischen Bau der zweiten Hälfte von Goethes Versen.

Zur Textgenese von „An Goethe“ siehe Itoda 2017, der auch einen Teil der ‚Vorstufen‘ (aus Z II 6, 87 f.) einbezieht, allerdings ohne die Heftnummer und die Entstehungszeit mitzuteilen. Unbemerkt geblieben, obwohl wirkungsgeschichtlich bemerkenswert ist, dass sich schon Heidegger für das Gedicht interessierte, das er indes nicht als lyrisches Gebilde, sondern als philosophisches Lehrstück deutete. Vgl. seine „Richtlinien zur Auslegung der [dritten] Strophe“ in: HGA 46, 203. Zu Heideggers (Plan einer) Auslegung der dritten Strophe vgl. ebd., 211 u. 341–346. Eine Interpretation lieferte er dann schließlich in *Nietzsche II* (1961), HGA 6/2, 380–382. Das Gedicht wird für Heidegger zur Projektionsfläche einer synthetisierenden Verschlagwortung N.s: Dieser habe hier „die Grundgedanken seiner Metaphysik [...] zusammengeschlossen“; es gehe in dem Gedicht um den „aus der Einheit des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen“ gedachten „Spielcharakter des Welt-Spiels“ (ebd., 381).

639, 4–7 *Das Unvergängliche / Ist nur dein Gleichniss! / Gott der Verfängliche / Ist Dichter-Erschleichniss ...*] Die erste Strophe bezieht sich auf die ersten vier Verse des „Chorus mysticus“ am Ende von Goethes *Faust II*: „Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichniß; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereigniß“ (V. 12104–12107; Goethe 1876, 547). Während in der lyrischen Rede des „Chorus mysticus“ das „Vergängliche“ zu einem „Gleichniß“ – nämlich für das im vorletzten Vers dann als „Das Ewig-Weibliche“ (V. 12110) aufgerufene Unvergängliche – erklärt wird, dreht N. dies um: Indem in seinem Text das lyrische Ich, das ausweislich des Titels Goethe anspricht, dieses „Unvergängliche“ als „dein Gleichniss“ qualifiziert, erscheint es als Erfindung des Dichters, was die Rede von „Gott“ als „Dichter-Erschleichniss“ in den letzten beiden Versen der Strophe bestätigt. Vgl. auch Za II Von den Dichtern, KSA 4, 164, 26–32, wo in einer Shakespeare-Goethe-Zitatkombination auch noch der ‚Übermensch‘ zum „Dichter-Erschleichniss“ erklärt wird: „Ach, es giebt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Etwas haben träumen lassen! / Und zumal über dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss! / Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen“.

639, 8–11 *Welt-Rad, das rollende, / Streift Ziel auf Ziel: / Noth – nennt's der Grollende, / Der Narr nennt's – Spiel ...*] Die mittlere Strophe, die im Gegensatz zur ersten und letzten keine konkreten Goethe-Verses parodiert, spielt auf die pessimistische Philosophie Schopenhauers an: Das rollende „Welt-Rad“ lässt sich auf die mythologische Metapher vom „Rade des Ixion“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 231) beziehen, die bei Schopenhauer mehrfach zur Umschreibung

des leidbringenden Welt-Willens dient. Der „Grollende“, für den dieses ziellos-rollende Welt-Rad „Noth“ bedeute, bezeichnet demnach den pessimistischen Philosophen (Schopenhauer), während der „Narr“, für den es als „Spiel“ erscheint, am ehesten auf den Typus des Dichters bzw. Künstlers zu beziehen ist, der bei N. immer wieder als ‚Narr‘ konzipiert und zugleich mit Heiterkeit assoziiert wird (vgl. FW 107, 464, 30–465, 8), auch wenn er im neunten Gedicht von FW Anhang – zumindest im Titel – als „Narr in Verzweiflung“ auftritt. Darüber hinaus könnte die zweite Strophe des hier zu kommentierenden Gedichts unterschwellig auch auf den ersten Dialog des 3. Akts von Wagners *Siegfried* anspielen, wo der ‚grollende‘ Wotan Erda zur Beantwortung der Frage drängt, „wie zu hemmen ein rollendes Rad?“ (Wagner 1871–1873, 6, 215) Die Selbstidentifikation eines lyrischen Ich als freier Narr gegenüber dem ‚Schopenhauerianer‘ Wagner ist auch durch N.s Gedicht „An Richard Wagner“ (NL 1884, 28[48], KSA 11, 319) bezeugt.

Vom „rollen[den]“ „Rad der Zeit“ (CV 1, KSA 1, 757, 26 f. und PHG 8, KSA 1, 834, 2) bzw. „Rad der Welt“ (MA I 106, KSA 2, 103, 11) ist bereits in Texten N.s aus den 1870er Jahren zu lesen; vgl. ferner das „aus sich rollende[] Rad“ in NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 207, 8, das mehrfach auch in Za I begegnet, sowie „mein rollendes Rad von Grund und Folge“ in NL 1883, 17[41], KSA 10, 551, 26.

639, 12–15 *Welt-Spiel, das herrische, / Mischt Sein und Schein: – / Das Ewig-Närrische / Mischt uns – hinein! ...*] Das „Welt-Spiel“ zu Beginn von Strophe 3, das wörtlich den Schluss der vorigen Strophe („Spiel“) aufgreift – ebenso wie der Beginn der Schluss-Strophe den syntaktischen Bau der beiden ersten Verse der Mittel-Strophe wiederholt –, bildet eine Reminiszenz an Heraklits bekanntes Fragment, das die Welt als ein göttliches Spiel begreift: „Die Lebenszeit [der Aion] ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment“ („αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων · παιδὸς ἢ βασιλείῃ“) (Diels/Kranz 1956, 22 B 52). Bereits in GT 24 wird, vermittelt über Bernays 1850, 109–112 erwähnt, dass „von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft.“ (KSA 1, 153, 15–17; N. greift das Bild noch im Spätwerk auf, vgl. GM II 16, KSA 5, 323, 31–34 u. AC 36, KSA 6, 208, 18–21.) Zum Motiv des Weltspiels bei N. vgl. Picht 1978 und Reschke 2017.

Wird dem ‚herrischen Welt-Spiel‘ im vorliegenden Gedicht die Eigenschaft zugeschrieben, „Sein und Schein“ zu mischen, so bezieht sich dies auf eine der ontologischen Grundoppositionen (neben weiteren wie ‚Sein und Werden‘ oder ‚Sein und Nichts‘), welche die europäische Metaphysik seit der griechischen Antike bestimmen. Der Gegensatz von „Sein und Schein“ ist eng mit dem von ‚Wahrheit und Lüge‘ verschränkt. Insbesondere an Platon wäre dabei zu denken, der die ewigen Ideen als das wahre Sein, die vergänglichen Einzel-

dinge hingegen als bloßen Schein auffasst (vgl. NK 594, 13–16). Das Gedicht-Ende („Das Ewig-Närrische / Mischt uns – hinein! ...“) parodiert die beiden Schlussverse von Goethes *Faust II*: „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.“ (V. 12110 f.; Goethe 1876, 547) Während Goethes Verse die Transzendenz der unsterblichen Seele in ein christlich-neuplatonisch konzipiertes – zugleich feminisiertes – Jenseits zum Ausdruck bringen, evoziert N.s Gedicht ein ‚Hineingemischtsein‘ des Menschen in die welt-spielerische Mischung von Sein und Schein. Die menschliche Existenzweise des philosophisch-poetischen Narren entspricht dabei dem Welt-Wesen als dem Ewig-Närrischen. In N.s Werken taucht das „Ewig-Weibliche“ (hierzu Zanucchi 2019, 232–234) wiederholt in verschiedenen parodierenden Umformungen auf, vgl. UB II HL 5, KSA 1, 284, 7–17, Za II Von den Dichtern, KSA 4, 164, 10–14, JGB 232, KSA 5, 171, 7 f. u. 22–25, JGB 236, KSA 5, 173, 16–21, MA II Vorrede 3, KSA 2, 373, 7–9, WA 3, KSA 6, 18, 12 f., GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 4, KSA 6, 113, 12–14, EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305, 28–31. Vgl. auch das kontrapunktisch dageengehaltene „Ewig-Männliche“ in den Gedichtentwürfen in Z II 5, 5 und Z II 6, 88.

Zum „Ewig-Närrischen“ als Weltprinzip passt wiederum, dass FW Vorrede 1 „viel Unvernünftiges und Närrisches“ (345, 21 f.) als Inhalt des Werks ankündigt. Bezeichnenderweise handelt es sich bei der ersten Seite des Großoktavhefts, das die ersten Vorarbeiten zu „An Goethe“ enthält, um einen Titelblattentwurf auf dem es heißt: „Prinz Vogelfrei. / Ein Narren-Evangelium / Zwischenspiele / zwischen zwei Ernstern“ (Z II 5, 4); direkt darauf folgen dann die eingangs zitierten Gedichtentwürfe. In Z II 6 folgt dann wiederum direkt auf die Entwürfe zu der Goethe-Parodie der Werkplan zu einem „Narrenbuch“ (Z II 6, 89).

[2.]

Dichters Berufung.] Die ersten beiden Strophen sind mit Ausnahme von Vers 16 und abgesehen von einigen interpunktorischen Details identisch mit dem IM-Schlussgedicht „Vogel-Urtheil“ (vgl. KSA 3, 342 und NK 3/1, S. 539–543; siehe auch die ‚Vorstufen‘ in N V 8, 186–188 u. M III 3, 34). Wenn N. in FW Vorrede 1 über „die Handvoll Lieder, welche dem Buche dies Mal beigegeben sind“, schreibt, es handle sich dabei um „Lieder, in denen sich ein Dichter auf eine schwer verzeihliche Weise über alle Dichter lustig macht“ (346, 21–24), dann trifft dies in besonderem Maße auf das vorliegende Gedicht zu. Weniger die „schönen ‚lyrischen Gefühle‘“ (346, 25), wie man sie etwa in FW Anhang Liebeserklärung (verspottet) finden kann, werden hier mit Sarkasmus be-

dacht, sondern das lyrische Dichtertum überhaupt. So erscheint letzteres in „Dichters Berufung“, wie bereits in der IM-Fassung „Vogel-Urtheil“, als ein ziemlich dubioses Sprechen „im Tiktak“ (639, 24) und der Dichter selbst als jemand, mit dessen „Kopf“ es „schlecht“ steht (640, 6). Bezeichnend ist auch der neu hinzugefügte Reim „Gelichter“ – „Dichter“ (640, 29 f.).

Das aus sechs verdoppelten Romanzen- bzw. sog. Suleikastrophen mit trochäischen, durch Kreuzreime verbundenen Vierhebern und alternierenden weiblich-männlichen Kadenzen bestehende Gedicht (zu diesem geläufigen deutschen Achtzeiler vgl. Frank 1993, 621–626) wurde von Gilman 2001, 100 bereits in der früheren, kürzeren IM-Fassung „as a partial answer“ auf Edgar Allan Poes berühmtes Langgedicht *The Raven* (1845) gedeutet, das zu N.s Zeit auch im deutschsprachigen Raum weithin bekannt war. Angesichts der in Poes Text immer wieder am Strophenende wiederholten Antwort des Raben „Nevermore“ ließe sich allerdings eher die spätere, erweiterte Fassung „Dichters Berufung“ als Parodie auf *The Raven* verstehen, da erst in jener die (gegenüber der IM-Version leicht abgeänderten) Schlussverse der zweiten Strophe „– ‚Ja, mein Herr, Sie sind ein Dichter‘ / Achselzuckt der Vogel Specht“ (640, 7 f.) am Ende aller (neu hinzugekommenen) vier weiteren Strophen wiederholt werden. N. erwähnt Poe zum ersten Mal im Brief an Franz Overbeck vom 14. 11. 1879 (vgl. KSB 5/KGB II 5, Nr. 904, S. 464, Z. 19) und nennt ihn in JGB 269 einen „grossen Dichter“ (KSA 5, 224, 8). Für seine Privatbibliothek hatte N. eine dreibändige Poe-Ausgabe in deutscher Übersetzung erworben, die mehrere Lesespuren aufweist (vgl. Poe 1853–1854), das Raben-Gedicht jedoch nicht enthält.

Entwürfe zu einer Erweiterung von IM Vogel-Urtheil, die bereits auf die neuen Strophen von „Dichters Berufung“ vorausweisen, finden sich im Großoktavheft Z II 5, das N. laut DFGA-Beschreibung „im Herbst 1884“ für „Gedichtfragmente“ nutzte (vgl. Z II 5, 67 f.). Ansatzweise ins Reine geschrieben und fortgesetzt wurden diese Entwürfe im zeitgleich verwendeten Quartheft Z II 6 unter der Überschrift „Wie Yorick zum Dichter wurde. / zu ‚Vogel-Urtheil‘“ (Z II 6, 57). Die Yorick-Figur, die in dieser Zeit noch in anderen Nachlass-Gedichten N.s, auch in Titelentwürfen zu weiteren Texten aus FW Anhang vorkommt, deutet auf den toten Hofnarren aus Shakespeares *Hamlet* (fünfter Akt, erste Szene) und/oder auf den Geistlichen aus Laurence Sternes Romanen *Tristram Shandy* und *A Sentimental Journey Through France and Italy*. Unter der ‚Vorstufe‘ der späteren Schlussstrophe von „Dichters Berufung“ steht im zitierten Entwurf: „Messina, im Frühjahr / 1882“ (Z II 6, 58), was Entstehungs-ort und -zeit der ersten Gedichtfassung in Erinnerung ruft. Zur Interpretation des Gedichts (in beiden Druckfassungen) vgl. auch Gilman 1975, 68–71, Mathes 1984, 61, Grundlehner 1986, 157–165, Müller 1995, 85 f., Crescenzi 1997, bes. 153,

Sprengel 1998, 637, Braun 2009, 46, Mönig 2012, 210 f., Forrer 2014, Detering 2015, 159 f. und am eindringlichsten Baldelli 2017.

639, 16 *Dichters Berufung.*] Die IM-Fassung war noch „Vogel-Urtheil“ (KSA 3, 342, 9) betitelt, womit auf die ‚Verurteilung‘ des lyrischen Ich zum Dichtertum durch den „Vogel Specht“ (640, 8) abgehoben wurde. Auch die erweiterte Fassung FW Anhang stellt eine Dichter-Initiation dar, auf die sich ebenfalls der neue Titel bezieht: „Berufung“ ist hier sowohl im Sinne der Ernennung als auch der schicksalhaften Bestimmung zum Dichter zu verstehen – beides aber, wie der Gedichttext zeigt, in ironischer Brechung. Der Titel alludiert vermutlich Hölderlins poetologische Ode *Dichterberuf* (1801), deren erste Fassung unter dem Titel *An unsere Dichter* (1798) in der Auswahl-Ausgabe enthalten ist, die sich unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. Hölderlin 1874, 85).

639, 17 f. *Als ich jüngst, mich zu erquickten, / Unter dunklen Bäumen sass*] Zu Beginn wird der topische *locus amoenus* aufgerufen, wie er charakteristisch für die Gattungstradition der Idylle ist, an die der frühere Zyklus IM locker anschloss und auf die auch das Folged Gedicht „Im Süden“ noch explizit hindeutet (vgl. NK 641, 17–19). Gilman 2001, 101 argumentiert überdies dafür, dass es sich bei dem hier zu kommentierenden Gedichtbeginn um eine parodistisch-invertierende Aufnahme der Eingangsverse von Poes *The Raven* handelt: „Once upon a midnight dreary, while I pondered, weak and weary, / Over many a quaint and curious volume of forgotten lore“ (Poe 1845, 1). – „Mitternacht umgab mich schaurig, als ich einsam, trüb und traurig, / Sinnend saß und las von mancher längststverklung’nen Mähr’ und Lehr“ (Poe 1869, 3).

639, 19 f. *Hört’ ich ticken, leise ticken, / Zierlich, wie nach Takt und Maass.*] Was im Rückblick vom Schluss der zweiten Strophe aus als das Klopfen des Spechtes gegen den Baumstamm identifizierbar ist, wird hier als leises Ticken wiedergegeben, das insofern schon etymologisch das Metrum als Merkmal versgebundener (lyrischer) Dichtung assoziieren lässt, als es von „Takt und Maass“ geprägt erscheint: Das griechische Wort μέτρον bedeutet ‚Maß‘. Das lyrische Ich fühlt sich durch dieses Ticken anfänglich noch in seinem Naturgenuss gestört. Das Ticken lässt dabei auch an eine Uhr denken. In FW Vorspiel 48 heißt es unter der Überschrift „Gegen die Gesetze“: „Es schweigt mir jegliche Natur / Beim Tiktak von Gesetz und Uhr.“ (364, 9 f.) Vom „Tiktak“ (der Poesie) ist im Folgenden die Rede.

639, 21 *Gesichter,* –] IM Vogel-Urtheil, KSA 3, 342, 14: „Gesichter,“.

639, 23 f. *Bis ich gar, gleich einem Dichter, / Selber mit im Tiktak sprach.*] Der Schluss der ersten Strophe lässt sich als Parodie auf das besonders in der poetologischen Lyrik des 18. Jahrhunderts beliebte Sujet der Dichter-Initiation le-

sen, wie es prominent etwa Klopstocks *Der Lehrling der Griechen* (1747) oder Goethes *Harzreise im Winter* (1777) gestalten (in beiden Gedichten ist ebenfalls, wenn auch auf jeweils unterschiedliche Weise, das Motiv der Dichter-Genese mit dem Vogel-Motiv verflochten). In den hier zu kommentierenden Versen reduziert sich das Dichtertum auf das bloße Sprechen „im Tiktak“, das zugleich performativ und selbstironisch auf das vierhebige trochäische Versmaß des vorliegenden Gedichts Bezug nimmt. Mit diesen und den (zu Beginn der zweiten Strophe) folgenden Versen stimmen fast wörtlich die dichtungstheoretischen Gedanken überein, die N. in FW 84 unter der Überschrift „Vom Ursprunge der Poesie“ formuliert. Dort wird nicht nur ebenfalls „das rhythmische Tiktak“ (440, 17 f.) genannt, sondern auch der vermeintliche Zwang reflektiert, den dieses auf die Hörer ausübt: „der Rhythmus ist ein Zwang; er erzeugt eine unüberwindliche Lust, nachzugeben, mit einzustimmen; nicht nur der Schritt der Füße, auch die Seele selber geht dem Tacte nach“ (440, 22–25). Diesen „Zwang“, dem man ‚endlich nachgeben muss‘ (vgl. 639, 22) demonstrieren – ihrerseits im Medium rhythmischer Rede – die beiden letzten Verse der ersten Strophe.

640, 1 *Verse-Machen*] IM Vogel-Urtheil, KSA 3, 342, 18: „Verse machen“.

640, 2 *Silb' um Silb' ihr Hopsa sprang*] Die kindersprachlich-lautmalerische Interjektion „Hopsa“ oder „Hopsasa“ (verstärkte Imperativform von ‚hopsen‘ = ‚springen‘, ‚hüpfen‘) verwendet N. in den 1880er Jahren mehrfach zur (abwertenden) Bezeichnung versgebundener Rede. So schreibt er etwa mit dichtungskritischem Unterton wiederum in FW 84 über die suggestive Wirkung der metrischen Form, die in menschheitsgeschichtlichen Frühzuständen den Anspruch auf Wahrheit vertrat: „noch jetzt, nach Jahrtausende langer Arbeit in der Bekämpfung solchen Aberglaubens, wird auch der Weiseste von uns gelegentlich zum Narren des Rhythmus, sei es auch nur darin, dass er einen Gedanken als wahrer empfindet, wenn er eine metrische Form hat und mit einem göttlichen Hopsasa daher kommt.“ (442, 12–18) Zum „Narren des Rhythmus“ wird so auch das lyrische Ich im vorliegenden Gedicht.

640, 4 *lang.*] IM Vogel-Urtheil, KSA 3, 342, 21: „lang,“.

640, 5 f. *Du ein Dichter? / Steht's mit deinem Kopf so schlecht?*] Die Entgegensetzung von Dichtung und „Kopf“ weist voraus auf die auch im folgenden Gedicht „Im Süden“ formulierte Opposition von Poesie und „Vernunft“ (641, 25). Spricht sich dort allerdings das lyrische Ich ausdrücklich gegen letztere als „Verdriessliches Geschäfte“ aus (641, 25), so kommen hier noch umgekehrt Bedenken angesichts des ‚kopfflosen‘ Dichtertums auf. Diese doppelläufige Wertung entspricht dem ambivalenten Verhältnis, das N.s poetologische Texte

insgesamt gegenüber der Dichtung einnehmen. Einerseits erscheint der Dichter bei N. wiederholt als schöpferischer Mensch, der dem Denker ebenbürtig zur Seite, wenn nicht sogar über ihm steht. Andererseits wird dem Dichter aber auch – in gut platonischer Tradition – lügnerische Wahrheitsferne vorgeworfen und in dieser Hinsicht ein minderer Rang zugewiesen. So spricht etwa schon MA I 189, KSA 2, 164, 2–4 dem Dichter die Fähigkeit zur Hervorbringung echter Gedanken ab: „Der Dichter führt seine Gedanken festlich daher, auf dem Wagen des Rhythmus’: gewöhnlich desshalb, weil diese zu Fuss nicht gehen können.“ Später assoziierte N. den zur Wahrheit und zum Denken unfähigen Dichter vor allem mit der Gestalt des Narren. Besonders bekannt etwa ist das Gedicht in Za IV Das Lied der Schwermuth 3, das (in leicht veränderter Gestalt) auch die *Dionysos-Dithyramben* eröffnet und in dem sich das selbstkritische lyrische Ich den Spiegel mit den mehrfach wiederholten Worten vorhält: „Nur Narr! Nur Dichter!“ (KSA 4, 372, 4) Vgl. aber auch schon das neunte Gedicht des vorliegenden Zyklus: „Narr in Verzweiflung“, das ebenfalls auf den Dichter gemünzt ist.

Noch ohne wörtliche Erwähnung des Narren erweist sich bereits die Dichtergesene in „Dichters Berufung“ als Narrengesene. Und dies nicht nur in intellektueller Hinsicht. Auf die hier zu kommentierende, vom lyrischen Ich an sich selbst gerichtete Frage „Steht’s mit deinem Kopf so schlecht?“ antwortet die letzte Strophe in überbietender Weise mit einer rhetorischen Gegenfrage, die subversiv auf die traditionelle Geist-Gefühl-Dichotomie Bezug nimmt: „Steht’s mit meinem Kopf schon schlimm, / Schlimmer stünd’s mit meinem Herzen?“ (641, 2f.) Nicht nur die Gedanken-, sondern auch und erst recht die Gefühlswelt des Sprechers scheint durch seine Berufung zum Dichter in Unordnung geraten, wobei das ‚Herz‘ traditionell an Liebesgefühle denken lässt, was sich in den Assoziationshorizont der „Lacerten“ (640, 20) in Strophe 4 einfügt.

640, 6 *Steht’s mit deinem Kopf so schlecht?*] IM Vogel-Urtheil, KSA 3, 342, 23: „Stehts mit deinem Kopf so schlecht? –“.

640, 7 f. – „Ja, mein Herr, Sie sind ein Dichter“ / *Achselzuckt der Vogel Specht.*] IM Vogel-Urtheil, KSA 3, 342, 24 f.: „Ja, mein Herr! Sie sind ein Dichter!‘ / – Also sprach der Vogel Specht.“ Aus der an Za erinnernden inquit-Formel „Also sprach“ wird in der neuen Fassung die zum *verbum dicendi* umgeprägte Gleichgültigkeits- bzw. Zustimmungsgeste des Achselzuckens, die am Ende aller folgenden Stophen refrainartig wiederholt wird. Erst im Entwurf der vier neuen Strophen in Z II 6, 57 f. hatte N., wenngleich noch nicht durchgängig, das „Also sprach“ zu „Achselzuckt“ geändert.

Interessant ist eine frühere selbstkritische Bemerkung N.s, in der er das Specht-Urteil im ursprünglichen Wortlaut auf sich selbst und das eigene Dich-

tertum bezieht. Da er anderthalb Monate nach der Veröffentlichung der IM offenbar noch keine Reaktion seines Freundes und Zuarbeiters Köselitz erhalten hatte, fragte er diesen im Brief vom 13. Juli 1882 aus Tautenburg bei Dornburg in Thüringen, wohin er sich zwischenzeitlich zur Korrektur der Druckfahnen von FW zurückgezogen hatte: „Kennen Sie meine Harmlosigkeiten aus Messina? Oder schwiegen Sie darüber, aus Artigkeit gegen ihren Urheber?“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 263, S. 221, Z. 7 f.) In den folgenden Sätzen konzidiert er selbst in Anspielung auf das IM-Schlussgedicht „Vogel-Urtheil“, er sei tatsächlich kein besonders guter Dichter; allerdings stehe seine dichterische ‚Torheit‘ in einem komplementären Bedingungsverhältnis zu seiner denkerischen ‚Weisheit‘, womit er Wendungen aus FW 107 (vgl. 464, 32–465, 1) sowie aus „Zarathustra’s Vorrede“ (vgl. Za I, KSA 4, 11, 19–21) vorwegnimmt: „Nein, trotz dem, was der Vogel Specht in dem letzten Gedichtchen sagt – es steht mit meiner Dichterei nicht zum Besten. Aber was liegt daran! Man soll sich seiner Thorheiten nicht schämen, sonst hat unsre Weisheit wenig Werth.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 263, S. 221 f., Z. 9–12)

Dass es sich bei dem Vogel im Gedicht ausgerechnet um einen Specht handelt, hat vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Tradition einen mehrfachen Hintersinn. Spechte galten in der Antike als Vögel, aus deren Flug sich die Zukunft voraussagen ließ. So berichtet Plinius Maior im 10. Buch seiner *Naturalis historia*, die N. in deutscher Übersetzung besaß (NPB 464), von der wichtigen Rolle, welche Spechte für die sog. Vogelschau (Auspizien) spielten (vgl. Plinius 1854–1865, 2, 127 = Plinius 1840–1877, 10, 1164). Auf dieser Folie kommt dem ‚Vogel-Urteil‘ in „Dichters Berufung“ eine besondere – freilich ironisch gebrochene – Bedeutung zu. Gilman 2001, 101 erblickt darin zugleich eine parodistische Adaption des „Nevermore“, auf dem der sprechende Rabe in Poes *The Raven* insistiert: „The immutable judgement of the prophetic woodpecker [...] is Nietzsche’s version of ‚Nevermore‘.“ Laut Itoda 2019, 41 habe N. den Specht vielleicht auch deshalb für „eine ihm wesensverwandte Kreatur“ gehalten, weil dieser Vogel mit seinem Durchlöchern der Baumrinde „gleichsam zerstörerisch kreativ“ sei.

Obwohl nicht im selben Maß wie beispielsweise Nachtigall und Schwalbe, Taube und Lerche, Adler und Albatros (vgl. NK FW Anhang Liebeserklärung), gehört schließlich auch der Specht schon vor N. zu den ‚Dichtervögeln‘, wenn gleich eher zu den minderen. Als besonders ‚geschwätziger‘ Vogel erscheint der Specht bereits in Sebastian Brants *Narrenschiff* (1494), 19, 23 f. (N. versicherte Ende Februar 1882 in einem Brief an Heinrich Köselitz nicht ganz glaubwürdig: „Sebastian Brant kenne ich nicht“; KSB 6/KGB III 1, Nr. 202, S. 172, Z. 4). Baldelli 2017, 181–183 verweist insbesondere auf Goethes selbstkritische Rede von seinem „spechtischen Wesen[]“ (Goethe 1887–1919, IV/2, 16) im be-

rühmten Pindar-Brief an Herder Mitte Juli 1772 und umgekehrt auf Herders spöttische Charakterisierung Goethes als „Specht / Von Frankfurt wol am Main“, namentlich als „Apollo's Specht“ (Herder o. J., 1, 320 f.). Zumal vor dem Hintergrund des in Strophe 4 erwähnten „Lacerten-Leibchens“ (640, 20), das als Anspielung auf den sog. Lacerten-Zyklus in Goethes *Venezianischen Epigrammen* gelesen werden kann, deutet Baldelli N.s Gedicht v. a. als unterschwellige Auseinandersetzung mit Goethe; vgl. NK 640, 19 f.

640, 9–12 *Wessen harr' ich hier im Busche? / Wem doch laur' ich Räuber auf? / Ist's ein Spruch? Ein Bild? Im Husche / Sitzt mein Reim ihm hintendrauf.*] Die Grundschrift der entsprechenden Verse in Z II 6, 57 lautet: „Boshaft laur' ich nun im Busche / Zierlichen Gedanken auf: / Schlüpft dergleichen her, im Husche / Sitzt der Pfeil ihm hintendrauf.“ Zur Vergleichbarkeit von Reim und Pfeil vgl. NK 640, 17.

640, 9 *Wessen harr' ich hier im Busche?*] Im Druckmanuskript steht: „Wessen wart' ich hier im Busche?“ (D 16a, 60)

640, 10 *Wem doch laur' ich Räuber auf?*] Die Selbstbezeichnung des lyrischen Dichter-Ich als „Räuber“ passt gut zur juristischen Semantik der über dem ganzen Zyklus stehenden Vogelfreiheit als Gesetzlosigkeit (siehe NK Anhang Titel). Vgl. auch das „grausam Gelichter“ in der vorletzten Strophe, dessen Erwähnung zu der – vom Specht abermals achselzuckend quittierten – Frage führt, ob Dichter „schlecht“ seien (640, 29 f.).

640, 13 *Was nur schlüpft und hüpf]* Statt dieses Binnenreims heißt es in D 16a, 60 prosaischer: „Schlüpft dergleichen her“. Vgl. NK 640, 9–12.

640, 13 f. *gleich sticht der / Dichter sich's zum Vers zurecht*] War zu Beginn der zweiten Strophe noch – und schon unfeierlich genug – vom „Verse-Machen“ (640, 1) die Rede, so entspricht die nun gebrauchte Wendung vom Verse-Stechen dem inzwischen herausgestellten ‚räuberischen‘ Wesen des Dichters und antizipiert zugleich den Vergleich von Reimen und scharfen Pfeilen zu Beginn der vierten Strophe. Den übergelassenen Reim „sticht der / Dichter“, der als Binnenreim ähnlich in der letzten Strophe wiederholt wird („Doch der Dichter – Reime flicht er“; 641, 5), mag man sich in N.s sächsischem Heimatdialekt vorgetragen vorstellen – analog zu Goethes hessischem Reim „Ach neige, / Du Schmerzenreiche“ (*Faust I*, V. 3587 f.; Goethe 1876, 172).

640, 17 *Reime, mein' ich, sind wie Pfeile?*] Der Vers findet sich wortidentisch schon im Entwurf der Strophe in Z II 6, 57. Vgl. die Titellentwürfe für „Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ (manchmal in leicht veränderter Schreibweise) aus dem Nachlass des Herbstes 1885 (KGW IX 5, W I 8, 173, 34 = NL 1885/

86, 2[42], KSA 12, 83, 4; KGW IX 5, W I 8, 174, 25 f. = NL 1885/86, 2[43], KSA 12, 83, 21; KGW IX 5, W I 8, 168, 4–8 u. 32 = NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 22 u. 85, 1–4; KGW IX, W I 8, 159, 28 = NL 1885/86, 2[50], KSA 12, 86, 9) sowie die „*Narrenpfeile*“ in Z II 5, 121. Den Zusammenhang der poetologischen „Vergleichung von Sängern mit Vögeln“ und der „Vorstellung des fliegenden Worts [...] im Pfeil-Bild“ stellt Nünlist 1998, 39 schon mit Blick auf die antike griechische Dichtung her. Baldelli 2017, 178 hat darauf hingewiesen, dass in einem selbstreflexiven Epigramm Klopstocks „das Epigramm ein Pfeil“ (Klopstock 1830, 1) genannt wird, wogegen N.s Gedicht gerade in der nicht-epigrammatischen Form eines liedhaften Gedichts die Pfeilschärfe auch des Reimes behauptet. Damit würde das Epigramm hier im Sinn einer Gattungskonkurrenz „selbst zum Gegenstand des Spotts“ und „mit den eigenen Mitteln“ geschlagen. Zumindest wird die Gattung des Epigramms auch im Folgenden noch indirekt aufgerufen.

640, 18 *Wie das zappelt, zittert, springt,*] Z II 6, 57: „Ein 'Der' Gedanke stutzt und springt 'zappelt, springt',“. Direkt daneben setzt N. neu an: „Wie Das zappelt, zuckt und springt,“.

640, 19 f. *Wenn der Pfeil in edle Theile / Des Lacerten-Leibchens dringt!*] Die Grundschrift in Z II 6, 57 lautet schon sehr ähnlich: „Wenn der Pfeil in zarte Theile / Des Lacerten-Leibchens dringt.“ Allerdings hat N. „Lacerten-Leibchens“ hier gestrichen und durch „Flügel-Leibchens“ ersetzt. In D 16a, 60 heißt es dann: „Wenn der Pfeil in edle Theile, / In den Sinn der Wörtchen dringt!“ Die Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlauts verleiht den Versen größeres intertextuelles und poetologisches Gewicht. „Lacerte[]“ ist die eingedeutschte Version des lateinischen „Lacerta“, das wörtlich „Eidechse“ und im übertragenen Sinne „in Venedig ein Freudenmädchen“ bezeichnet (Petri 1861, 449). So verwendet bereits Goethe im sog. Lacerten-Zyklus seiner N. wohlbekannten (vgl. WA 3, KSA 6, 18, 23–25) *Venezianischen Epigramme* den Ausdruck: „Wer Lacerten gesehen, der kann sich die zierlichen Mädchen / Denken, die über den Platz fahren dahin und daher.“ (Goethe 1853–1858, 1, 288) Vor diesem Hintergrund werden N.s Verse also auch ganz konkret als sexuelle Penetrationsphantasie lesbar.

Wie Baldelli 2017, 176–180 ausführlich gezeigt hat, reicht das komplexe intertextuelle Anspielungsgeflecht der „Lacerten“-Zeilen aber noch viel weiter. So alludieren sie zumal ein Motiv, das N. erneut in EH M, KSA 6, 329, 24–330, 3 aufgreift, wo es über M als Werk heißt: „Die Kunst, die es voraus hat, ist keine kleine darin, Dinge, die leicht und ohne Geräusch vorbeihuschen, Augenblicke, die ich göttliche Eidechsen nenne, ein wenig fest zu machen – nicht etwa mit der Grausamkeit jenes jungen Griechengottes, der das arme Eidechs-

lein einfach anspiesste, aber immerhin doch mit etwas Spitzem, mit der Feder ...“ (Vgl. hierzu NK 6/2, S. 524–526) Gemeint ist eine Bronzeskulptur des Praxiteles, die unter dem Namen *Apollon Sauroktonos* (der Eidechsentöter Apollon) bekannt ist. Plinius Maior (Plinius 1840–1877, 30, 3776) beschreibt sie als Darstellung des „mannbaren Apollo, welcher einer herankriechenden Eidechse in der Nähe mit einem Pfeil nachstellt“, und Martial gestaltet das Motiv in einem Distichon (*Epigramme* XIV, 172): „Sauroctonos Corinthius. // Ad te reptanti, puer insidiose, lacertae / parce: cupit digitis illa perire tuis.“ (Martial 1867, 371) – „Der Corinthische Eidechstödter (Sauroctonos Corinthius). // Schöne des Eidechseins, nachstellender Knabe, das zu dir / Kriechet: von deiner Hand wünschet das Thier sich den Tod.“ (Martial 1865, 513) Von hier aus lässt sich wiederum der Bogen zur Charakterisierung Goethes als „Apollo’s Specht“ durch Herder (vgl. NK 640, 7 f.) schlagen, so dass beide Tiere, Specht und Eidechse, über die jeweilige Zugehörigkeit zum Dichtergott Apollon poetologisch miteinander verbunden wären. Zum ‚Apollinischen‘ im vorliegenden Gedicht vgl. Forrer 2014.

640, 21 *Ach, ihr sterbt dran, arme Wichter*] In Z II 6, 57 noch auf zwei Verse verteilt: „Ach, wie viele bunte Wichter / Sterben dran!“ Bei „Wichter“ handelt es sich nicht etwa um einen „demonstrativ ungrammatische[n] Plural“, wie Detering 2015, 160 schreibt, sondern um die im 19. Jahrhundert noch durchaus gebräuchliche „pluralform[] des neutrums“ ‚das Wicht‘ „in den bedeutungen ‚mädchen, kind‘“ (Grimm 1854–1971, 29, 814 f.), was vor dem Hintergrund des „Lacerten“-Wortspiels im vorangehenden Vers aufschlussreich ist.

640, 28 *Tiktak-Kette*] Vgl. NK 639, 19 f. und NK 639, 23 f.

640, 29 f. *Und es giebt grausam Gelichter, / Das dies – freut? Sind Dichter schlecht?*] In Z II 6, 57 noch im Rahmen der vorangehenden Strophe erprobt und unmittelbar auf die Penetration des „Lacerten-Leibchens“ (640, 20) bezogen: „Und es giebt grausam Gelichter, / Die-das ‘Das dies’ freut? Sind Dichter – schlecht?“ Integriert in den Entwurf zu Strophe 5 wurde die Zeile dann auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite (vgl. Z II 6, 58).

640, 29 *Gelichter*] Nach Grimm 1854–1971, 5, 3015 ursprünglich neutral in der Bedeutung von „sippe, schlag, art, eigentlich geschwister“, später auch „in dem üblen sinne“ (ebd., 3016), der sich schließlich durchgesetzt hat; „verächtlich wie jetzt doch auch schon im 17. jh., mit der klangfarbe die ja sippchaft gleichfalls angenommen hat (vielleicht von dem misbrauch den in gemeinden die herrschenden sippchaften von ihrer gewalt machten)“ (ebd., 3017). Dementsprechend erhält das „Gelichter“ bei N. das Beiwort „grausam“ (640, 29); vgl. auch die vorangehende Selbstcharakterisierung des lyrischen Ich als „Räuber“, NK 640, 10.

641, 1–8 *Höhnst du, Vogel? Willst du scherzen? / Steht's mit meinem Kopf schon schlimm, / Schlimmer stünd's mit meinem Herzen? / Fürchte, fürchte meinen Grimm! – / Doch der Dichter – Reime flicht er / Selbst im Grimm noch schlecht und recht. / – „Ja, mein Herr, Sie sind ein Dichter“ / Achselzuckt der Vogel Specht.*] In Z II 6, 58 zunächst noch in anderer Anordnung der Verse und etwas anderem Wortlaut: „Steht's so schlimm mit meinem Herzen? / Steht's mit meinem Kopf so schlimm? / Lügst du, Vogel? Willst du scherzen? / Fürchte, fürchte meinen Grimm! – / – Doch der Dichter – Reime flicht' er / Selbst im Grimm noch, schlecht und recht: – / „Ja, mein Herr! Sie sind ein Dichter –‘ / Also sprach 'Achselzuckt' der Vogel Specht.“ Rechts daneben hat N. dann schon in flüchtiger Handschrift die Anordnung der ersten Strophenhälfte so umgestellt, wie sie dann ähnlich auch in der Druckfassung realisiert wurde: „Lügst du Vogel? Willst du scherzen? / Stehts mit meinem Kopf so schlimm, / Schlimmer stehts 'stünds' mit meinem Herzen? – – / Fürchte, fürchte meinen Grimm!“

641, 2 f. *Steht's mit meinem Kopf schon schlimm, / Schlimmer stünd's mit meinem Herzen?*] Vgl. NK 640, 5 f.

[3.]

Im Süden.] Bei diesem Gedicht handelt es sich um eine teils stark veränderte und um zentrale Aspekte, vor allem auch um eine zusätzliche Schlusstrophe erweiterte Fassung des Eingangsgedichts „Prinz Vogelfrei“ aus IM (vgl. KSA 3, 335, 1–336, 5 und NK 3/1, S. 500–510; ‚Vorstufen‘ in N V 8, 184–186). Ein neuer Entwurf vom Herbst 1884 findet sich unter dem Titel „Mädchen-Lieder“ in Z II 7, 79. Als entscheidende Veränderung ist der neu hinzugekommene Nord-Süd-Gegensatz zu betrachten, der – abgesehen vom topographischen Gedichtstitel – vor allem die Strophen 2, 3 und 6 prägt. Allgemein zu ‚N.s Süden‘ siehe Schaefer 2000 und Günzel 2001, 229–233, zur IM-Fassung des „Vogelgedicht[s]“ ebd., 230, Anm. 193. Zur Interpretation der neuen Fassung vgl. Grundlehner 1986, 122–129, Jordan 2006, 99 f. und Detering 2015, 161 f., Fassungsvergleiche bei Sharma 2006, 92–96, Prange 2011 u. 2013, 244–247 und Crescenzi 2017.

Mit der zentralen Flugmetaphorik, der zufolge sich das lyrische Ich in einen Zugvogel verwandelt hat, verbindet sich die Vorstellung einer Befreiung von der ‚deutschen Schwere‘ (vgl. 641, 21), und damit zugleich von der denkerischen „Vernunft“ (641, 25) zugunsten eines ungebundenen Dichtens, das mit „neuem Leben“ und „Spiel“ (641, 29) assoziiert wird. Damit geht in der vorletzten Strophe eine programmatische Abkehr von der – bei N. sonst oft affirmativ betonten – Einsamkeit des Denkers einher, an deren Stelle hier die Idee einer ‚geselligen Poesie‘ tritt. Als *tertium comparationis* zwischen Vogel- und Dichter-

existenz gilt in der fünften Strophe das ‚Singen‘, das solche Geselligkeit fordere. Zwar stellt das lyrische Ich die ‚Weisheit‘ der denkerischen Einsamkeit hier nicht *per se* in Frage, sondern hebt nur die ‚Dummheit‘ der dichterischen Einsamkeit hervor. Durch den in der neuen Schlusstrophe vollzogenen Rückblick auf die verflossene ‚Wahrheitsliebe‘ des lyrischen Ich, die seine Vergangenheit „[i]m Norden“ (642, 9) bestimmte und mit seiner gegenwärtigen Zuneigung zu den „schlimmen Vögelchen“ (642, 5) im Süden kontrastiert, entsteht jedoch, passend zu FW Vorrede 4, der Eindruck einer endgültigen Abwendung vom philosophischen ‚Willen zur Wahrheit‘ – hin zum „schönen Zeitvertreib“ (642, 8) der Poesie.

N. bedient sich hier einer fünfzeiligen Strophenform aus jambischen Vierhebern, die durch Verdopplung des vorletzten Verses aus der geläufigen, als volkstümlich geltenden jambischen Vierheberstrophe mit weiblich/männlich wechselnden Kadenzen entstanden sein dürfte, wie sie etwa Eichendorff in seinem bekannten Gedicht *Der frohe Wandersmann* („Wem Gott will rechte Gunst erweisen ...“) benutzt. Beliebt war diese – was im Hinblick auf den ‚idyllischen‘ Komplex (vgl. NK 641, 17–19) bemerkenswert erscheint – allerdings bereits als sog. Schäferliedstrophe im Barock und in der Anakreontik (vgl. Frank 1993, 232–238 u. 398 f.).

641, 10 f. *So häng’ ich denn auf krummem Aste / Und schaukle meine Müdigkeit.*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 335, 2f.: „So hang ich denn auf krummem Aste / Hoch über Meer und Hügelchen:“. Der Gedichtbeginn nimmt, wie in der Forschung schon mehrfach bemerkt wurde, die Metaphorik von M 575 wieder auf, wo es unter der Überschrift „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ heißt: „Alle diese kühnen Vögel, die in’s Weite, Weitesten hinausfliegen, – gewiss! irgendwo werden sie nicht mehr weiter können und sich auf einen Mast oder eine kärgliche Klippe niederhocken – und noch dazu so dankbar für diese erbärmliche Unterkunft!“ (KSA 3, 331, 5–9) Insbesondere das Hängen „auf krummem Aste“ erscheint ebenfalls als ein solcher Nothalt des – wie sich alsbald zeigt – vogelgleich nach Süden ziehenden lyrischen Ich. In der neuen Fassung wird das „Meer“ (641, 15) zwar erst zu Beginn der zweiten Strophe genannt, dafür erinnert jedoch die „Müdigkeit“ wieder deutlich an den Fortgang von M 575: „es ist nicht die edelste und anmuthigste Gebärde, mit der die Müdigkeit stehen bleibt“ (KSA 3, 331, 13–15). Die Eingangsverse von „Im Süden“ heben freilich nicht auf fehlende Anmut ab; die Schaukelbewegung vermittelt vielmehr eine recht entspannte Stimmung.

641, 12 *Ein Vogel lud mich her zu Gaste,*] In IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 335, 4 Gedankenstrich statt Komma am Zeilenende. Wer mit diesem „Vogel“ gemeint ist, wird nicht präzisiert. Während Köhler 1989, 284 f. u. 320 f. wenig plausibel

von einer homoerotischen Anspielung auf einen ‚namenlosen‘ sizilianischen Knaben ausgeht, mutmaßt Müller 1995, 78, dahinter könne sich der Idyllendichter Theokrit oder aber auch Goethe verbergen. Durch die Anordnung der Gedichte in FW Anhang mag man bei dem gastfreundlichen „Vogel“ an den „Vogel Specht“ (641, 8) aus dem vorigen Gedicht denken, der durch das von Baldelli 2017, 181–183 freigelegte intertextuelle Beziehungsgeflecht ebenfalls auf Goethe verweist. Vgl. NK 640, 7 f. Jedenfalls wird ähnlich wie im Eingangsgedicht auch im vorliegenden Gedicht das Vogel-Motiv – vom Ende her gelesen – poetologisch aufgeladen. Damit schließt N. an einen alten, schon seit der griechischen Antike geläufigen Topos an, wonach der Dichter mit einem Vogel gleichgesetzt wird (vgl. Nünlist 1998, 39–45). Bereits Pindar verwendet in zwei seiner Oden (in der zweiten *Olympischen* und dritten *Nemeischen Ode*) das Bild eines Vogels – des majestätischen Adlers – als Metapher für den Dichter. Insbesondere in der Literatur des 18. Jahrhunderts wurde dieser Topos vielfach aufgegriffen und variiert. So ist etwa in Klopstocks poetologischer Ode *Der Lehrling der Griechen* aus dem Jahr 1747 von „Dichtrische[n] Tauben“ die Rede (Klopstock 1771, 57, V. 5), und so fungiert in Goethes *Wandrer's Sturmlied*, das N. gut kannte, die „Lerche [...] da droben“ (Goethe 1853–1858, 2, 54) als Sinnbild für den (genialischen) Dichter. Vgl. auch die poetisch-poetologischen „Taubenschwärme[]“ (648, 5) in FW Anhang „Mein Glück!“.

641, 13 f. *Ein Vogelnest ist's, drin ich raste. / Wo bin ich doch? Ach, weit! Ach, weit!* IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 335, 5 f.: „Ich flog ihm nach und rast' und raste / Und schlage mit den Flügelchen.“

641, 15 *Das weisse Meer liegt eingeschlafen*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 335, 7: „Das weisse Meer ist eingeschlafen“. Das Bild des „weisse[en] Meer[es]“ adaptiert eine entsprechende Formulierung aus Goethes Dramenfragment *Nausikaa* von 1787 (vgl. Müller 1995, 78): „Ein weißer Glanz ruht über Land und Meer“ (Goethe 1853–1858, 34, 366). Goethe hatte während seines Sizilien-Aufenthaltes im Mai 1787 an der *Nausikaa* gearbeitet.

641, 16 *Und purpurn steht ein Segel drauf.*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 335, 8: „Es schläft mir jedes Weh und Ach.“ Bei dem Purpursegel handelt es sich um eine mythologische Anspielung. Vgl. Hehn 1874, 146: „Schon Theseus hatte, aus Kreta heimschiffend, zum Zeichen seiner Rettung ein purpurnes Segel aufgezogen“. Überliefert wurde das Motiv durch Simonides von Keos; vgl. Plutarch: *Theseus* 17. Siehe hierzu auch Stulz 1990, 129. Das purpurne Segel in N.s Gedicht lässt sich ebenfalls als ein Zeichen der Rettung lesen: der Rettung des lyrischen Ich vor der ‚deutschen Schwere‘ (vgl. 641, 21) und „Vernunft“ (641, 25).

641, 17–19 *Fels, Feigenbäume, Thurm und Hafen, / Idylle rings, Geblök von Schafen, – / Unschuld des Südens, nimm mich auf!*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 3,

335, 9–11: „Vergessen hab’ ich Ziel und Hafen, / Vergessen Furcht und Lob und Strafen: / Jetzt flieg ich jedem Vogel nach.“ Im Unterschied zur ersten Druckfassung des Gedichts hebt N. in der neuen Fassung den Gattungsbezug durch die ausdrückliche Nennung der – hier im Bild einer südeuropäischen Hafenstadt (Messina auf Sizilien?) repräsentierten – „Idylle“ hervor. Im Brief an Franz Overbeck vom 20. Dezember 1882 erklärte er: „Ich habe die Idylle nöthig – zur Gesundheit.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 359, S. 306, Z. 33 f.) Für die damit verbundene „Unschuld des Südens“, die das lyrische Ich um Aufnahme bittet, verweist Crescenzi 2017, 170 auf das Notat KGW IX 4, W I 5, 26, 44–48 (NL 1885, 41[7], KSA 11, 682, 8–11): „den Süden in sich ‘wieder’ entdecken und einen hellen glänzenden geheimniß=/vollen Himmel ‘des Südens’ über sich aufspannen; die südliche Gesundheit und verborgene Mächtig=/keit der Seele ‘sich’ wieder entdecken ‘erobern’“. Südliche Schauplätze prägen auch die folgenden Anhang-Gedichte: Mediterrane Landschaften rufen etwa „Der geheimnisvolle Nachen“ sowie das „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“ auf; „Mein Glück!“ „spielt“ ausdrücklich in Venedig, „Nach neuen Meeren“ schildert den Aufbruch eines Schiffs aus Genua, und „An den Mistral“ evoziert die Steilküste bei Nizza.

641, 20 f. *Nur Schritt für Schritt – das ist kein Leben, / Stets Bein vor Bein macht deutsch und schwer.*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 335, 12f.: „Nur Schritt für Schritt – das ist kein Leben! / Stäts Bein vor Bein macht müd und schwer!“ Die semantisch relevante Änderung von „müd“ zu „deutsch“ entspricht der hauptsächlichen Überarbeitungstendenz, den Nord-Süd-Gegensatz herauszu-modellieren. Zum Zusammenhang von „deutsch“ und „schwer“ siehe das zeitnah entstandene Notat KGW IX 6, W II 2, 102, 2–4 (NL 1887, 10[56], KSA 12, 485, 1f.): „Wie viel verdrießliche Schwere [...] in der deutschen Intelligenz!“ Vgl. auch den „deutschen Pessimismus“ (601, 22) in FW 357.

641, 22–24 *Ich hiess den Wind mich aufwärts heben, / Ich lernte mit den Vögeln schweben, – / Nach Süden flog ich über’s Meer.*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 335, 14–16: „Ich lass mich von den Winden heben, / Ich liebe es, mit Flügeln schweben / Und hinter jedem Vogel her.“ Im Druckmanuskript fungieren noch die Vögel als Fluglehrer des lyrischen Ich: „Ich lernte von den Vögeln schweben“ (D 16a, 61). Die Vorstellung der mühelosen Erhebung, des windgetragenen Schwebens nimmt auch das sechste Gedicht „Liebeserklärung“ wieder auf.

641, 25–29 *Vernunft! Verdriessliches Geschäfte! / Das bringt uns allzubald an’s Ziel! / Im Fliegen lernt’ ich, was mich öffte, – / Schon fühl’ ich Muth und Blut und Säfte / Zu neuem Leben, neuem Spiel ...*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 335, 17–21: „Vernunft? – das ist ein böß Geschäfte: / Vernunft und Zunge stolpern viel! /

Das Fliegen gab mir neue Kräfte / Und lehrt' mich schönere Geschäfte, / Gesang und Scherz und Liederspiel.“ In beiden Fassungen kassiert die Vernunft im Sinne des rationalen Denkens eine Absage. Während die aufklärerische Philosophie die Vernunft ins Zentrum von Erkenntnistheorie und Ethik gerückt und den Menschen vor allem als ‚Vernunftwesen‘ verstanden hatte, woran der Idealismus noch im 19. Jahrhundert angeschlossen, kämpfte der frühe N. in der Phase von GT vom Standpunkt des Irrational-Dionysischen aus gegen die Vernunftfixierung des ‚sokratisch-alexandrinischen‘ Menschen. Wenngleich N. in der zweiten Hälfte der 1870er Jahre die metaphysisch-romantische Weltanschauung des Frühwerks aufgab, lässt sich doch in seinen späteren Texten eine durchaus ambivalente Haltung gegenüber der „Vernunft“ beobachten, wie sich auch und gerade an FW zeigt. So rechnet sich beispielsweise zwar das sprechende Wir in FW 319 den „Vernunft-Durstigen“ (551, 12) zu, andererseits aber heißt es bereits in FW 3, im Vergleich mit der „gemeine[n] Natur“ (374, 20) sei „die höhere Natur die unvernünftiger“ (374, 25 f.), und es geschehe „sehr selten, dass eine höhere Natur soviel Vernunft übrig behält, um Alltags-Menschen als solche zu verstehen“ (375, 26–28). In diesem Sinne ließe sich die Abfuhr, die das lyrische Ich im vorliegenden Gedicht der Vernunft erteilt, als ein Beleg für seine „höhere Natur“ werten. Hatte die IM-Fassung der vierten Strophe gleich die Poesie („Gesang“ und „Liederspiel“) gegen die „Vernunft“ ausgespielt, so bleibt diese poetologische Wendung in der neuen Version erst der folgenden, fünften Strophe vorbehalten. Als Gegenbegriff zur „Vernunft“ wird zunächst in physiologischer Bildlichkeit („Blut“, „Säfte“) das „Leben“ aufgeboten.

Die Schlussverse der vierten Strophe spielen vermutlich auf die Worte von Goethes Faust an, als dieser in der eröffnenden „Nacht“-Szene „das Zeichen des Erdgeistes“ erblickt: „Schon fühl' ich meine Kräfte höher, / Schon glüh' ich wie von neuem Wein; / Ich fühle Muth, mich in die Welt zu wagen“ (V. 462–464; Goethe 1876, 23).

641, 26 *Das bringt uns*] In D 16a, 61 korrigiert aus: „Du bringst uns“.

641, 28 *Säfte*] D 16a, 61: „Säfte“,.

642, 1f. *Einsam zu denken nenn' ich weise, / Doch einsam singen – wäre dumm!*] IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 336, 1f.: „Einsam zu denken – das ist weise. / Einsam zu singen – das ist dumm!“ In diesen Verszeilen wurde ein Beleg für „spruchhafte und witzige Momente“ in N.s Lyrik gesehen (Meyer 1991, 419). Die Einsamkeit des Denkers, die im ersten Teil der sentenziösen Formulierung exponiert wird, ist ein zentrales Motiv bei N. In seinen Schriften thematisiert er diese denkerische Einsamkeit, die ja auch sein eigenes Leben als Wanderphilosoph prägte, immer von Neuem. M 440 spricht etwa von ihr in der auf

Aristoteles zurückgehenden Begrifflichkeit der „vita contemplativa“ (vgl. NK 524, 30–32) und grenzt sie von der „schwermüthige[n] Einsamkeit“ der Entsagenden ab: Wer die „Einsamkeit der vita contemplativa des Denkers [...] wählt, will [...] keineswegs entsagen; vielmehr wäre es ihm Entsagung, Schwermuth, Untergang seiner selbst, in der vita practica ausharren zu müssen: auf diese verzichtet er, weil er sie kennt, weil er sich kennt. So springt er in sein Wasser, so gewinnt er seine Heiterkeit.“ (KSA 3, 269, 6–12) Die denkerische Einsamkeit ist demnach keine Last, keine Leidenserfahrung, sondern im Gegenteil die Quelle der spezifischen – schon auf das Ideal einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘ verweisenden – Heiterkeit des Philosophen. Damit kompatibel unterstreicht auch das lyrische Ich im vorliegenden Gedicht die Weisheit des einsamen Denkens; im Zuge seiner Hinwendung zum poetischen ‚Gesang‘ bekennt es sich selbst hingegen zur Geselligkeit.

642, 3–5 *So hört ein Lied zu eurem Preise / Und setzt euch still um mich im Kreise, / Ihr schlimmen Vögelchen, herum!* IM Prinz Vogelfrei, KSA 3, 336, 3–5: „So horcht mir denn auf meine Weise / Und setzt euch still um mich im Kreise, / Ihr schönen Vögelchen, herum!“ Hier wurde eine Anspielung auf die phäakischen Mädchen aus dem Sechsten Gesang von Homers *Odyssee* vermutet (vgl. Müller 1995, 79), auf den auch Goethes *Nausikaa*-Fragment rekurriert, das im Gedicht zitiert wird (vgl. NK 641, 15). Gemeint ist die Stelle, wo der schiffbrüchige Odysseus bei den Phäaken erwacht und auf die Mädchen um Nausikaa zugeht, welche zunächst fliehen, dann aber von dieser, die sich in den Helden verliebt, zurückgerufen werden. Einige Monate vor seinem Sizilien-Aufenthalt, dem sich die IM zum Teil verdankten, hatte N. Köselitz zur Vertonung dieses ‚idyllischen‘ Stoffs anregen wollen: „Immer schwebt jetzt ‚Nausikaa‘ um mich, ein Idyll mit Tänzen und aller südlichen Herrlichkeit solcher, die am Meere leben“ (Brief vom 18. 11. 1881; KSB 6/KGB III 1, Nr. 168, S. 142, Z. 14–16); und aus dem Frühjahr 1882 stammt ein Gedicht N.s, dem er den Titel „Nausikaa-Lieder“ gab (NL 1882, 19[10], KSA 9, 677, 18–678, 16). Insofern ist der Gedanke an die phäakischen Mädchen nicht ganz von der Hand zu weisen. Plausibler erscheint jedoch im poetologischen Kontext die Deutung der vorletzten Strophe von „Im Süden“ als Aufnahme eines in der galanten Lyrik des 18. Jahrhunderts vorkommenden selbstreferentiellen Motivs: Das lyrische Ich des ‚Sängers‘ fordert junge Mädchen auf, sich zu ihm zu setzen und seinem Lied zu lauschen. N.s Version dieses Motivs erinnert besonders stark an die erste Strophe von Goethes anakreontischem Jugendgedicht *Ziblis. Eine Erzählung* aus dem Buch *Annette* (1767). Die Strophe lautet: „Mädgen, sezt euch zu mir nieder / Niemand stöht hier unsre Ruh, / Seht es kommt der Frühling wieder / Weckt die Blumen und die Lieder, / Ihn zu ehren hört mir zu.“ (Goethe 1887–1919, I/37, 14) Abgesehen von dem Frühlings-Motiv finden sich alle Ele-

mente dieser Verse auch in N.s Strophe wieder. Darüber hinaus fallen Ähnlichkeiten im Strophenbau beider Gedichte auf: Obwohl sich N. im Unterschied zu Goethes trochäischen Versen eines jambischen Metrums bedient, sind die Anzahl der – in beiden Fällen vierhebigen – Verszeilen und auch das Reimschema (abaab) identisch.

Die Änderung der „schönen Vögelchen“ der IM-Fassung zu „schlimmen Vögelchen“ im hier zu kommentierenden Text (eine Zwischenstufe in D 16a, 61 lautete: „klugen Vögelchen“) lässt sich als Anspielung auf erotisch freizügige junge Frauen ‚im Süden‘ verstehen und entspräche damit durchaus den Frauendarstellungen in den folgenden Gedichten „Die fromme Beppa“ und „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“. Vgl. auch schon die auf italienische Prostituierte verweisenden „Lacerten“ (640, 20) in „Dichters Berufung“.

642, 10 f. *Liebt' ich ein Weibchen, alt zum Schaudern:* / „Die Wahrheit“ hiess *dies alte Weib* [...] In D 16a, 61 hieß es zunächst noch „altes Weib“ statt „Weibchen, alt“. Vgl. die Wahrheit als „Weib“ („Baubo“) in FW Vorrede 4, 352, 19 f. Im Süden hat das lyrische Ich sich erotisch umorientiert: Anstatt wie früher der altweiberhaften Wahrheit, die die philosophische „Vernunft“ (641, 25) assoziieren lässt, gilt seine Liebe jetzt den „Vögelchen [...] / So jung, so falsch“ (642, 5 f.), die der Sphäre des schönen poetischen Scheins zugehören.

[4.]

Die fromme Beppa.] Das Gedicht unterscheidet sich mit Ausnahme des Titels und einiger geringfügiger Änderungen in Wortwahl und Interpunktion nicht von „Die kleine Hexe“ aus den IM (vgl. KSA 3, 339 f. sowie NK 3/1, S. 521–525; siehe auch die ‚Vorstufen‘ in N V 8, 172 f. und die ins Reine geschriebene Version mit Korrekturen in M III 3, 25). Der neue Titel ruft ironisch die im Gedicht thematisierte Schein-Frömmigkeit auf. Wie schon beim ersten, für die Druckfassung der IM verworfenen Titelentwurf greift N. auf einen Frauennamen zurück. Lautete der Name der ‚kleinen Hexe‘ im Druckmanuskript der IM noch auf Spanisch – als weibliche Variante des Frauenhelden Don Juan – „Juanita“ (vgl. das Faksimile in NK 3/1, S. 463 f.), so entschied sich N. nun für die italienische Verkleinerungsform von Guiseppa bzw. Josepha (weibliche Form des hebräischen Namens Joseph: „Er [Gott] fügt hinzu“). Grundlehner 1986, 98–102, hier 100 meint, der Name sei „most likely derived from Byron's poem ‚Beppo‘“. Satirisch nimmt das Gedicht die Heuchelei der (katholischen) Kirche *in eroticis* aufs Korn. Aus der Rollenperspektive eines hübschen Mädchens, das sich auf Liebeshandel mit einem jungen Geistlichen einlässt, werden insbeson-

dere die Frömmigkeit der Gläubigen und die kirchliche Praxis der Sündenvergebung als verlogene Konventionen vorgeführt. Von einem „Fluch auf das Christentum“, wie ihn AC später ausspricht, zeigt sich dabei allerdings noch kaum eine Spur. Entfernt davon, eine radikale Kirchenkritik zu entfalten, macht sich das Gedicht lediglich auf spielerische Weise über den Kontrast zwischen Anspruch und Realität, Schein und Sein der christlichen/katholischen (Sexual-)Moral lustig. Damit entspricht der Text Schillers Definition der Satire in seiner Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung*, wonach diese „den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale“ gestaltet (Schiller 1844, 10, 309) – bei N. geschieht dies freilich so, dass das Gedicht das zugrunde liegende Ideal (der Frömmigkeit) selbst verspottet.

N. wählt hierfür nicht von ungefähr die Form der doppelten Kreuzreimstrophe aus jambischen Dreiebern mit weiblich/männlich wechselnden Kadenz: den „[h]äufigsten Achteiler der deutschen Dichtung“, der nicht nur „durch Volkslieder“ geläufig, sondern davon ausgehend auch „eine altvertraute Kirchenliedstrophe“ war (Frank 1993, 573). Es handelt sich mithin um eine Formparodie. Karl Joël schlug vor, „Die fromme Beppa“ als Reaktion auf den ‚Tod Gottes‘ zu lesen; insbesondere bezieht er das Gedicht auf die Frage aus FW 153 im Dritten Buch zurück, wie „eine komische Lösung“ (496, 9) dieses tragischen Geschehens aussehen könnte: So habe N. „in cynischer Laune“ das vorliegende Gedicht geschrieben, „um im kleinsten Beispiel den Umschlag [...] in lachende Wirklichkeit zu genießen“ (Joël 1905, 125). Detering 2015, 162 deutet den Text hingegen im direkten Anschluss an das vorangehende Gedicht als genau jenes „Lied zu eurem Preise“, das der Vogel aus dem Norden den ‚schlimmen Vögelchen‘ im Süden verspricht“.

642, 13 f. *So lang noch hübsch mein Leibchen, / Lohnt's sich schon, fromm zu sein.* Der paradox anmutende Einfall, Frömmigkeit an die Bedingung – vergänglicher – körperlicher Schönheit zu knüpfen, bereitet schon gleich zu Beginn die Schlusspointe des Gedichts vor, der zufolge das Frommsein im Alter zu verabschieden sei (deshalb auch werden die Anfangsverse in der letzten Strophe noch einmal refrainartig wiederholt; vgl. 643, 13 f.). Allerdings entspricht die damit verbundene Koppelung von Lohn und Frömmigkeit durchaus der Etymologie: Das Adjektiv „fromm“ geht auf das althochdeutsche Substantiv *fruma* (der ‚Bevorzugte‘) bzw. das mittelhochdeutsche *vrum* zurück (der ‚Vorteil‘, der ‚Nutzen‘), und bedeutete ursprünglich ‚nützlich‘, ‚tauglich‘ oder eben ‚lohnend‘. Vgl. Grimm 1854–1971, 4, 241: „fromm, nützlich, utilis (vgl. das verbum frommen)“. Etymologisch betrachtet handelt es sich bei Vers 2 also um eine tautologische Formulierung. Der hier erwogene ‚Lohn der Frömmigkeit‘ ist freilich nicht die von der Kirche in Aussicht gestellte ‚ewige Seligkeit‘, sondern die körperliche Freude erotischer Sinnlichkeit.

642, 14 *Lohnt's sich*] IM Die kleine Hexe, KSA 3, 339, 3: „Lohnt sichs“. Bei der Wiederholung in der letzten Strophe hat N. die alte Formulierung – versehentlich? – stehengelassen; vgl. KSA 3, 340, 1 u. 643, 14.

642, 15 *Man weiss, Gott liebt die Weibchen*] In der Bibel finden sich nicht nur viele Stellen, die allgemein Gott und Liebe assoziieren (vgl. etwa 1. Johannesbrief 4, 8 und 4, 16 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 270: „Gott ist die Liebe“ oder 1. Korinther 13, 13 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 209: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drey; aber die Liebe ist die größte unter ihnen“) und die Liebe Gottes bzw. Christi zu den Menschen betonen (vgl. Römer 5, 8 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 184: „Darum preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist“). Darüber hinaus wird in den Evangelien von etlichen Frauen berichtet, denen sich Jesus heilend und helfend zugewandt hat, darunter auch Ehebrecherinnen und andere ‚Sünderinnen‘. Einige dieser Frauen wie die als ehemalige Prostituierte geltende Maria Magdalena sollen sich ihm und seinen Jüngern angeschlossen haben. Bereits Goethe, mit dem sich N. „über das ‚Kreuz‘“ zu verstehen meinte (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 51, KSA 6, 153, 4), verfasste auf dieser Folie eines seiner *Venezianischen Epigramme*: „Wundern kann es mich nicht daß unser Herr Christus mit ‚Huren‘ / Gern und mit Sündern gelebt geht mirs doch eben auch so.“ (Goethe 1990, 104)

642, 17f. *Er wird's dem armen Mönchlein / Gewisslich gern verzeih'n*] IM Die kleine Hexe, KSA 3, 339, 6f.: „Er wird's dem art'gen Mönchlein / Gewisslich gern verzeihn“. Die Verse nehmen die christliche Zentralvorstellung von der „Vergebung der Sünden“ durch die Gnade Gottes auf. Das *Vaterunser* enthält die Bitte um solche Vergebung, die darin zugleich von den Menschen untereinander gefordert wird: „Und vergieb uns unsere Schulden, wie Wir unsern Schuldigern vergeben.“ (Matthäus 6, 12 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 8) Im 1. Johannesbrief 2, 2 heißt es über Christus: „Und derselbige ist die Versöhnung für unsere Sünden; nicht allein /268/ aber für die unsere, sondern auch für [die] der ganzen Welt.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 267 f.) Allerdings ist die Vergebung der Sünden im Christentum an die Bedingung der Umkehr bzw. des Glaubens gebunden. So werden beispielsweise in der Apostelgeschichte 2, 38 die Worte Petri wiedergegeben: „Thut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden; so werdet ihr empfangen die Gabe des heiligen Geistes.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 142) Desgleichen heißt es in der Apostelgeschichte 13, 38 f.: „So sey es nun euch kund, liebe Brüder, daß euch verkündigt wird Vergebung der Sünden durch diesen, und von dem allen, durch welches ihr nicht konntet im Gesetz des Mosis gerecht werden. / [...] Wer aber an diesen glaubet, der ist

gerecht.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 158) Das lyrische Ich der ‚frommen Beppa‘ in N.s Gedicht redet dagegen nicht von derlei Bedingungen der Sündenvergebung. Reue oder Umkehr erweisen sich in dieser Logik als unnötig, da Gott/Christus – aufgrund seiner eigenen Liebe zu hübschen „Weibchen“ – dem lüsternen „Mönchlein“ ohnehin „gern verzeih’n“ wird.

642, 21 *Kein grauer Kirchenvater!*] Auf der direkten Aussageebene steht der „graue Kirchenvater“ als alter geistlicher Würdenträger im Kontrast zum ‚jungen‘ und ‚roten‘ „Mönchlein“, das sich nach der „frommen Beppa“ sehnt. Darüber hinaus werden jedoch im engeren Sinne Autoren der frühchristlichen Zeit, die maßgeblich zum theologischen Selbstverständnis des Christentums beigetragen haben, als „Kirchenväter“ bezeichnet. Auch diese Bedeutung schwingt in N.s Vers ironisch mit. Zu den besonders wirkungsmächtigen Kirchenvätern zählen Clemens von Alexandria (ca. 150–215), Tertullian (ca. 150–220), Origenes (ca. 185–254), Laktanz (ca. 250–320), Hieronymus (347–420) und Augustinus (354–430).

642, 23 f. *Oft trotz dem grausten Kater / Voll Eifersucht und Noth.*] IM Die kleine Hexe, KSA 3, 339, 12 f.: „Oft gleich dem grausten Kater / Voll Eifersucht und Noth!“ Trotz seiner Jugend kann auch der verliebte Mönch grau vor Kummer erscheinen, wenn er nämlich eifersüchtig mit ansehen muss, wie seine Geliebte mit so „manchem Mönchlein“ (642, 19) flirtet. Das hier angeschlagene Eifersuchts-Thema tritt im „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“ dann in den Vordergrund.

642, 27 f. *Wie wunderlich und weise / Hat Gott dies eingerichtet!*] Hier klingt der Gedanke der Weltenlenkung (*gubernatio rerum*) durch einen weisen Gott an, wie er etwa für den teleologischen bzw. physikotheologischen Gottesbeweis eine wichtige Rolle spielt (vgl. Schlüter 1974, 820). Doch während dieser von der Sinnhaftigkeit und Zweckmäßigkeit der gesamten Weltordnung ausgeht, die durch das Wirken einer göttlichen Intelligenz bestimmt sei, konstatiert die „fromme Beppa“ die weise Einrichtung der Welt durch Gott lediglich angesichts der trivialen Tatsache, dass sie „nicht die Greise“ und ihr Mönch „die Alten nicht“ liebt (642, 25 f.). Die Denkfigur der *gubernatio rerum* wird dadurch parodistisch subvertiert.

643, 1 f. *Die Kirche weiss zu leben, / Sie prüft Herz und Gesicht.*] Die biblische Vorstellung von Gott als „Herzenskündiger“ (Apostelgeschichte 15, 8), „der der Herzen kündig ist, die Herzen, d. i. verborgensten Gedanken und Empfindungen, kennet“ (Adelung 1793–1801, 2, 1150.), wird hier nicht nur auf die Institution der Kirche übertragen, sondern zugleich durch die ‚Gesichtsprüfung‘ *ad absurdum* geführt: Nicht auf das Innere, die Seele komme es an, sondern auf das

Äußere, das hübsche „Leibchen“ (642, 13). Dadurch erhält auch die Rede vom „Herz[en]“ einen anderen, nämlich auf die – irdische – Liebe bezogenen Sinn. ‚Irdisch‘ erscheint die Kirche schon durch die vorangehende Feststellung, sie wisse „zu leben“; damit erscheint sie als eine durch und durch weltlich ausgerichtete Institution mit vergnügungssüchtigen Repräsentanten.

643, 3f. *Stets will sie mir vergeben, – / Ja, wer vergiebt mir nicht!]* IM Die kleine Hexe, KSA 3, 339, 20 f.: „Stäts will sie mir vergeben: – / Ja wer vergiebt mir nicht!“

643, 5–8 *Man lispelt mit dem Mündchen, / Man knixt und geht hinaus, / Und mit dem neuen Sündchen / Löscht man das alte aus.]* Diese Verse nehmen wieder die schon in der ersten Strophe thematisierte ‚Vergebung der Sünden‘ auf, nun aber bezogen auf die kirchliche/katholische Beicht- und Bußpraxis, die als ein völlig oberflächliches, spielerisches Ritual entlarvt wird: Die Buße beschränkt sich auf das ‚Lispeln‘ der Beichte und das ‚Knicksen‘ beim Verlassen des Gotteshauses; nicht durch Reue, sondern durch neue „Sündchen“ werden die alten ausgelöscht. Schon dass in der Diminutivform von „Sündchen“ die Rede ist, zeigt, dass diese nicht ernst genommen werden.

643, 6 *hinaus,]* IM Die kleine Hexe, KSA 3, 339, 23: „hinaus“.

643, 9–12 *Gelobt sei Gott auf Erden, / Der hübsche Mädchen liebt / Und derlei Herzbeschwerden / Sich selber gern vergiebt.]* Säkularisierende Umkehrung des auf den Lobpreis Gottes durch die Engel in Lukas 2, 14 zurückgehenden liturgischen Hymnus *Gloria in excelsis Deo* (Ehre sei Gott in der Höhe). Der „Gott auf Erden“ weist zum einen auf die Christus-Anspielung in Vers 3 zurück: „Gott liebt die Weibchen“ (642, 15), lässt sich andererseits aber auch auf den liebestollen Mönch als irdischen ‚Stellvertreter‘ Gottes beziehen, der sich die Absolution für seine erotischen Eskapaden selbst erteilt.

643, 12 *vergiebt.]* IM Die kleine Hexe, KSA 3, 339, 29: „vergiebt!“

643, 15f. *Als altes Wackelweibchen / Mag mich der Teufel frein!]* Anspielung auf die Vorstellung, Hexen stünden auch sexuell mit dem Teufel in Verbindung. Die sog. Teufelsbuhlschaft, worunter die Eheschließung und der Geschlechtsverkehr mit dem Teufel verstanden wurden, bildete oft einen Anklagepunkt in frühneuzeitlichen Hexenprozessen. Die Schlussverse passten insofern besonders gut zum Titel des Gedichts in der IM-Fassung „Die kleine Hexe“.

[5.]

Der geheimnisvolle Nachen.] N. hat hier sein Gedicht „Das nächtliche Geheimnis“ aus den IM (vgl. KSA 3, 340 und NK 3/1, S. 525–529; siehe

auch die ‚Vorstufen‘ in N V 8, 178–180 sowie die ins Reine geschriebene Version in M III 3, 36 f.) unter Änderung des Titels und der Interpunktion wortidentisch übernommen. Dieser Text schlägt – wie schon in der IM-Anordnung – nach den vorangehenden ironischen bzw. parodistisch-satirischen Gedichten nunmehr einen pathetisch-melancholischen Ton an. Meyer 1991, 420 spricht deshalb von einer „Anti-Idylle“ bzw. „Gegen-Idylle“. Das Gedicht gestaltet auf symbolisch-enigmatische Weise eine depressiv gestimmte Erfahrung abgründiger Leere. Im Zentrum der Darstellung steht das (titelgebende) – offenbar durch die Einnahme von Opium („Mohn“, 643, 22) – bewirkte wachtraumartige Entgleiten des lyrischen Ich in eine leere Unendlichkeit während einer nächtlichen Kahnfahrt auf dem Meer. Das titelgebende altertümlich-poetische Substantiv „nachen bedeutet wie kahn, mit dem es oft wechselt [...], ein kleines muldenartiges wasserfahrzeug ohne mast und verdeck“ (Grimm 1854–1971, 13, 45); vgl. den „Kahn“ in der zweiten (643, 27 u. 29) und vierten Strophe (644, 8) von N.s Gedicht. Als „Hypallage der Paronomasie ‚Nacht‘ – ‚Nachen‘“ beschreibt Groddeck 1991, 2, 171, Anm. 40 die „Transformation des Titels“ von der IM-Fassung zu FW Anhang [5].

Mit der sechszeiligen Strophenform des Textes variiert N. eine „alte Hymnenstrophe, [...] worin in verlängertem Kreuzreim gleichmäßig trochäische Vierheber mit weiblicher und mit männlicher Kadenz alternieren“ (Frank 1993, 471): In N.s Gedicht wechseln die Kadenzen umgekehrt. Die „monotone Eindringlichkeit, die über die Strophe hinausdrängt“ (ebd.) und gut zum Gehalt des Gedichts passt, ergibt sich durch die gleichförmige Wiederholung von nur zwei Reimen pro Strophe allerdings auch im vorliegenden Text. Die von N. leicht abgewandelte Strophenform geht auf Kreuzeshymnen des Fortunatus aus dem 6. Jahrhundert zurück und wurde in dieser Tradition noch im 18. und 19. Jahrhundert verwendet (z. B. von Voß und Mörike). Auch in der Romantik findet sie sich, so etwa in Eichendorffs melancholisch-düsterem Gedicht *Zweifel*.

Als besonders „gelungenes Gedicht“ aus N.s Feder bewertet Pütz 1967, 51 den Text; zur Interpretation vgl. Miller 1968, 171–177, Grundlehner 1986, 104–112, Müller 1995 82 f., Vogel 1995, 111–114 und Detering 2015, 163 f.

643, 21f. *Gab mir Ruhe nicht das Kissen, / Noch der Mohn*] Die lyrische Thematisierung der Schlaflosigkeit hat einen biographischen Hintergrund. Bereits seit 1871 klagte N. immer wieder über Schlaflosigkeit, die zu seinen Krankheitssymptomen gehörte. Im Brief an Franz Overbeck vom 20. Januar 1883 beschreibt er rückblickend das „Schluß-Ergebniß dieses bösen Jahres“ als einen andauernden Zustand „wie bei einer Phosphorvergiftung: ewiges Erbrechen, Kopfschmerz, Schlaflosigkeit usw.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 369, S. 319, Z. 24–30) Auch der metonymisch poetisierende Hinweis auf den „Mohn“ ist in diesem biographischen Zusammenhang zu sehen: N. selbst konsumierte – ungeachtet

seiner vielfach geäußerten Kritik am Gebrauch von Narkotika – wiederholt Morphinum bzw. Opium, um Schlaf zu finden oder um sich zu berauschen (vgl. hierzu Volz 1990, 168–170). In einem Briefentwurf an Paul Rée und Lou von Salomé schreibt N. um den 20. Dezember 1882: „An jedem Morgen verzweifle ich, wie ich den Tag überdaure. Ich schlafe nicht mehr: was hilft es 8 Stunden zu marschieren! [...] Heute Abend werde ich so viel Opium nehmen, daß ich die Vernunft verliere“ – und weiter heißt es dann im selben Schreiben (offenbar nach der Drogeneinnahme): „Was gehn Euch ich meine Sie und Lou, meine Phantastereien an! Erwägen Sie Beide doch sehr miteinander, daß ich zuletzt ein kopfleidender Halb-Irrenhändler bin, den die Einsamkeit vollends verwirrt hat. – Zu dieser, wie ich meine verständigen Einsicht in die Lage der Dinge komme ich, nachdem ich eine ungeheure Dosis Opium aus Verzweiflung eingenommen habe. Statt aber den Verstand dadurch zu verlieren, scheint er mir endlich zu kommen. [...] in opio veritas“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 360, S. 307, Z. 6–8 u. 10 f. u. 17–24 u. 37). Ähnlich wie in dieser brieflichen Darstellung scheint auch im Gedicht der Gebrauch von „Mohn“ nicht (direkt) zum Schlaf, sondern (zunächst) zu einem Rauschzustand zu führen, der allerdings keineswegs euphorisch als Erkenntnis der ‚Wahrheit‘ erlebt wird, vielmehr als ein umnebelter Blick in den „Abgrund“ (644, 5). Vgl. auch das zehnte „Anhang“-Gedicht „*Rimus remedium*“, in dem das lyrische Ich rauschbegierig nach „alle[n] Mohne[n]“ (647, 15) verlangt.

643, 22 f. *was sonst tief / Schlafen macht, – ein gut Gewissen.*] Allusion auf das Sprichwort „Ein gut Gewissen, ein sanftes Ruhekissen.“ (vgl. Wander 1867–1880, 1, 1669) Die lyrische Rede vom fehlenden guten Gewissen hat im Zusammenhang von N.s Denken und Schreiben seit seiner ‚freigeistigen‘ Schaffensphase einen ironisch-distanzierten Hintersinn, da das „Gewissen“ als moralische Instanz sonst oft in kritischer Beleuchtung erscheint. So heißt es bereits in M 164 mit Blick auf diejenigen, welche „bisher, als Verbrecher, Freidenker, Unsittliche, Bösewichte verschrien, unter dem Banne der Vogelfreiheit und des schlechten Gewissens, verderbt und verderbend, lebten“ (KSA 3, 147, 4–7): „Die Abweichenden, welche so häufig die Erfinderischen und Fruchtbaren sind, sollen nicht mehr geopfert werden; es soll nicht einmal mehr für schändlich gelten, von der Moral abzuweichen, in Thaten und Gedanken; es sollen zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft gemacht werden; es soll eine ungeheure Last von schlechtem Gewissen aus der Welt geschafft werden, – diese allgemeinsten Ziele sollten von allen Redlichen und Wahrheit-suchenden anerkannt und gefördert werden!“ (KSA 3, 147, 14–22) An die Stelle des *moralischen* Gewissens setzt FW 2 dann das *intellektuelle* Gewissen. Im Hintergrund der Gewissensproblematik beim ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. steht nicht zuletzt seine Auseinandersetzung mit dem Werk *Die Entstehung des Gewissens*

seines zeitweiligen Freundes Paul Rée an, das zwar erst 1885 erschien, N. aber schon 1879/80 in der Grundkonzeption bekannt war (vgl. NK 578, 24–26).

643, 23 *macht*, –] IM Das nächtliche Geheimniss, KSA 3, 340, 10: „macht –“.

643, 27f. *Mann und Kahn auf warmem Sande, / Schläfrig beide, Hirt und Schaf*: –] Mit dieser Gleichsetzung von „Mann und Kahn“ mit „Hirt und Schaf“ knüpft N. auch in diesem Gedicht – wenngleich recht eigenwillig – an die bukolische Tradition an, auf die sich der ursprüngliche Zyklus IM schon durch seinen Titel bezog und an die in der zweiten Strophe von „Im Süden“ mit dem Vers „Idylle rings, Geblök von Schafen“ (641, 18) erinnert wurde. Darüber hinaus ergeben sich hieraus im Rahmen des vorliegenden Gedichts auch mythologische Assoziationen, auf die bereits Müller 1995, 83 hingewiesen hat. So erinnert der symbolisch als Hirt identifizierte Mann am nächtlichen Strand überdies an den griechischen Gott Hermes, der als Hermes Kriophoros mit einem Schaf auf der Schulter dargestellt wurde. Hermes ist auch der Vater von Daphnis, jenem sizilianischen Hirten, der von Pan das Flötenspiel gelernt haben soll und dessen Name und Liebeskummer in der bukolischen Dichtung von der Antike bis ins 18. Jahrhundert immer wieder auftaucht. Zugleich galt Hermes neben Hypnos und Morpheus (von dem sich der Name des Opiats ‚Morphium‘ herleitet) als Gottheit des Schlafes und der Träume. Nicht zuletzt fungierte der Gott als Hermes Psychopompos oder als Hermes Psychagogos auch als der Geleiter der Seelen in die Unterwelt – eine Aufgabe, die sonst dem Fährmann Charon zukommt, der die Verstorbenen mit seinem Kahn über den Acheron in das Reich des Hades bringt. Bei N. sind all diese mythischen Implikationen präsent; wenn es im folgenden Vers heißt: „Schläfrig stieß der Kahn vom Lande“ (643, 29), dann assoziiert er unterschwellig Hermes mit Charon. Vom „Charonskahn“ in N.s Gedicht spricht Sprengel 1998; vgl. auch die Beobachtung von Groddeck 1991, 2, 171: „Eine traditionell symbolische Konnotation von ‚Nachen‘ [...] ist: ‚Nachen des Todes‘.“

Das lyrische Ich gelangt im Folgenden mit dem Kahn zwar nicht in die Unterwelt, wohl aber in eine geheimnisvolle Zwischenwelt. Einiges spricht dafür, dass der Zugang zu ihr durch den in der ersten Strophe genannten „Mohn“ (643, 22) eröffnet wird. In seinem breit rezipierten Buch *Confessions of an English Opium-Eater* von 1821–1856 verbindet bereits Thomas De Quincey, der wohl bekannteste Opium-Esser des 19. Jahrhunderts, das Opium mit dem Geheimnisvollen, das der Titel von N.s Gedicht in beiden Fassungen ausstellt. So spricht De Quincey von „the mysterious power of opium“ und betont: „For opium is mysterious; mysterious to the extent, at times, of apparent self-contradiction“ (De Quincey 1862, 233). Eine Lektüre N.s von De Quinceys Buch ist zwar nicht belegt, die im Gedicht folgenden Formulierungen stimmen allerdings fast wört-

lich mit De Quinceys Schilderungen der Opium-Wirkung überein. Zu Gemeinsamkeiten zwischen N. und dem Opium-Esser De Quincey vgl. auch Smitmans-Vajda 1997, 50–55.

644, 1f. *Eine Stunde, leicht auch zwei, / Oder war's ein Jahr?*] Die Verse lassen sich als Beschreibung des Zeitgefühlsverlusts durch den „Mohn“ lesen. Auch De Quincey beschreibt eindrücklich die massive Beeinflussung des (Raum- und) Zeitgefühls durch Opiumkonsum. Er berichtet von einer „vast expansion of time. Sometimes I seemed to have lived for seventy or a hundred years in one night“ (De Quincey 1862, 259).

644, 2–6 *da sanken / Plötzlich mir Sinn und Gedanken / In ein ew'ges Einerlei, / Und ein Abgrund ohne Schranken / That sich auf*] Es handelt sich weniger um eine „mystische Erfahrung“ (Müller 1995, 83), als vielmehr um deren ‚Negativkopie‘: Das „ew'ge Einerlei“ entspricht nicht der *unio mystica* als der Schau des (Göttlich-)Einen, sondern evoziert eine depressiv getönte Vorstellung von Monotonie und Gleichgültigkeit; der „Abgrund ohne Schranken“ lässt sogar an einen ‚Horror-Trip‘ denken. Thomas De Quincey schildert frappierend ähnliche (beklemmende) Gefühlszustände im Opium-Rausch: „I seemed every night to descend – not metaphorically, but literally to descend – into chasms and sunless abysses, depths below depths, from which it seemed hopeless that I could ever re-ascend.“ (De Quincey 1862, 259) Nur wenige Monate nach der Entstehung der Erstfassung des Gedichts notierte N. im Herbst 1882: „Das Leere, das Eine, das Unbewegte [...] – das wäre mein Böses“ (NL 1882/86, 5[1], KSA 10, 211, 14 f.; vgl. ganz ähnlich auch NL 1883, 12[13], KSA 10, 402, 12). Auch dieses Notat spricht (einmal abgesehen von der darin enthaltenen Ablehnung einer Einheits-Metaphysik à la Parmenides oder Plotin) kontextuell dafür, dass die Rede vom „ew'gen Einerlei“ und schrankenlosen „Abgrund“ in der 3. Strophe des Gedichts nicht harmonisierend als Darstellung einer ‚mystischen‘ Einsicht zu lesen ist, sondern vielmehr als die einer zutiefst melancholischen Erfahrung.

644, 6 – *da war's vorbei!*] IM Das nächtliche Geheimniss, KSA 3, 340, 22: „– da war's vorbei! –“ Es stellt sich die Frage, was denn eigentlich vorbei war, und diese Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. War ‚es‘ die Schlaflosigkeit, die Zeitdehnung, der Abgrund oder noch mehr und anderes? Diese Uneindeutigkeit trägt erheblich zum rätselhaften Charakter des Textes bei, der in der Forschung schon wiederholt betont worden ist (vgl. etwa Ziemann in NH 153).

644, 7f. – *Morgen kam: auf schwarzen Tiefen / Steht ein Kahn und ruht und ruht ...*] IM Das nächtliche Geheimniss, KSA 3, 340, 23 f.: „Morgen kam: auf schwarzen Tiefen / Steht ein Kahn und ruht und ruht – –“.

644, 9f. *Was geschah? so rief's, so riefen / Hundert bald: was gab es? Blut? – –*] IM Das nächtliche Geheimniss, KSA 3, 340, 25 f.: „Was geschah? so riefs, so

riefen / Hundert bald – was gab es? Blut? –“ In der Fiktion des Gedichts versammelt sich am Morgen nach der ‚geheimnisvollen Nacht‘ eine zunehmend große Zahl von Menschen am Strand, die offenbar angesichts des auf dem Meer schaukelnden Kahns und der darin liegenden (?) Männer eine Bluttat vermuten. Grundlehner 1986, 118 deutet die Verse als „a parody of collective consciousness and the herd nature as the onlookers stare uncomprehendingly at the skiff on the waves.“

644, 11f. *Nichts geschah! Wir schliefen, schliefen / Alle – ach, so gut! so gut!*
Der Bezug dieses Gedichtschlusses ist aufgrund fehlender Anführungszeichen oder Inquit-Formeln nicht eindeutig; die Frage nach der Sprechinstanz, die sich hinter dem lyrischen „Wir“ verbirgt, lässt sich nicht leicht beantworten. Naheliegend erscheint jedoch, dass die letzte Verszeile als Antwort des lyrischen Ich auf die zuvor genannte Frage der „Hundert“ (644, 10) zu verstehen ist: Das „Wir“ sagende lyrische Ich wiegelt ab; es versucht, die aufgebrachte Menschenmenge, in die es sich durch Gebrauch der ersten Person Plural rhetorisch integriert, zu beschwichtigen, verschweigt seinen Blick in den schrankenlosen „Abgrund“ (644, 5) und betont lediglich den „gut[en]“ Schlaf, den es wie „Alle“ (in IM Das nächtliche Geheimniss, KSA 3, 340, 28 noch nicht gesperrt) genossen habe. Diese Behauptung mutet jedoch nicht ganz glaubwürdig an: Die ‚seufzende‘ Interjektion „ach“ und die intensivierende Geminatio „so gut! so gut!“ deuten auf mehr und anderes hin.

[6.]

Liebeserklärung / (bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –).] Vgl. die ‚Vorstufen‘ vom Frühjahr 1882 in N V 8, 156 und N V 8, 158 f. sowie in M III 6, 39. Im Druckmanuskript weist der Titel keinen Punkt hinter der Klammer auf (vgl. D 16a, 62). Das Gedicht entspricht, anders als Wuthenow 2002, 85 behauptet, mit Ausnahme der weggefallenen ursprünglichen zweiten Strophe sowie geringfügiger interpunktorischer und orthographischer Änderungen dem Gedicht „Vogel Albatross“ aus den IM (vgl. KSA 3, 341 f. und NK 3/1, S. 533–539). Zum Fassungsvergleich siehe Grundlehner 1986, 142–146, bes. 143. Der geschilderte Höhenflug des Vogels Albatros, den das lyrische Ich pathetisch apostrophiert (was in der neuen Fassung allerdings erst zu Beginn der dritten / letzten Strophe deutlich wird), fungiert bereits in der früheren Version latent als Reflexionsbild für die ersehnte Inspiration, den dichterischen Aufschwung des Sprechers. Diese dichtungstheoretische Valenz des Gedichts, das über das Vogelmotiv eine kotextuelle Verbindung zum „Vogel Specht“ (640, 8) in „Dichters Berufung“ und zu den ebenfalls poetologisch adressierten „schlimmen

Vögelchen“ (642, 5) in „Im Süden“ aufweist, markiert N. nunmehr ausdrücklich. Der neue Haupttitel „Liebeserklärung“ nimmt auf die im Text zum Ausdruck gebrachte Liebe des lyrischen Ich zum Dichter-Vogel Albatros Bezug, der Untertitel „(bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –)“ setzt ein poetologisch-selbstironisches Signal: Mit dieser Anspielung auf die in Platons Dialog *Theaitetos* (vgl. Platon 1853–1874, III/2, 218) überlieferte Anekdote über den Philosophen Thales, der beim Beobachten der Sterne in einen Brunnen gefallen und daraufhin von einer thrakischen Magd ausgelacht worden sei, wird der sentimental-pathetische Inhalt des Gedichts, das in der IM-Fassung noch ohne jedes Ironiesignal auskommt, sarkastisch auf Distanz gerückt: Das Erhabenheits-Pathos des lyrischen Dichter-Ich, das dem geliebten Albatros sehnsüchtig bei seinem über Allem schwebenden Höhenflug zuschaut, zieht der eingeklammerte Hinweis auf den Gruben-Sturz ins Lächerliche – womit nicht alle Interpreten etwas anfangen können. So schimpft z. B. Schmitz 2007, 555 über die „verstümmelte[] (und in der Überschrift veralbertel[]) Form“ des Gedichts in der zweiten Druckfassung.

Albatrosse, die vor allem in den polaren und subpolaren Meeresgebieten der Südhalbkugel leben, gehören zu den größten Flugvögeln mit Flügelspannweiten von zwei bis dreieinhalb Metern. Obwohl sie viel Kraft aufwenden müssen, um ihre langen Flügel zu bewegen, handelt es sich um hervorragende Flieger, die aufgrund ihres dynamischen Segelflugs extrem weite Strecken zurückzulegen vermögen. Allerdings sind sie für den Start auf hohe Windgeschwindigkeiten angewiesen; bei schwachem Wind können sie wegen ihres Körpergewichts nicht abheben. NL 1883, 8[2], KSA 10, 326, 1 f. schwärmt davon, „wie der Albatros auf Wochen hin dem Meere sich anvertraut: der König der Vögel“. In der europäischen Kunst- und Literaturgeschichte spielten die exotischen Albatrosse lange Zeit keine Rolle; dies änderte sich mit dem Beginn des Zweiten Entdeckungszeitalters, das durch die Weltumsegelungen Louis-Antoine de Bougainvilles und James Cooks in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geprägt war. Für die französischen und englischen Seeleute hatten diese Vögel besondere Bedeutung; einen Albatros zu töten, galt unter ihnen als unglückbringend. Die erste bedeutende europäische Albatros-Dichtung stammt von dem englischen Romantiker Samuel Taylor Coleridge, dessen berühmte Ballade *The Rime of the Ancient Mariner* (1798) von einem alten Seemann handelt, der einst einen Albatros tötete und auf dem deshalb ein Fluch lastet. Baudelaires Gedicht *L'Albatros* (1859) nimmt auf den Seemannsbrauch Bezug, Albatrosse zu fangen, um sie dann allerdings wieder freizulassen. Vgl. auch NK 534, 12–15.

Dabei ist eine motivische Parallele zwischen N.s. „Liebeserklärung“ und Baudelaires gleichfalls poetologischem Gedicht *L'Albatros* aus den *Fleurs du mal* nicht von der Hand zu weisen (vgl. schon Pfotenhauer 1982, 136 f. und

Pfotenhauer 1985, 188 f. u. 208), obwohl nicht mit Gewissheit davon ausgegangen werden kann, dass N. es zum Zeitpunkt der Niederschrift seines Gedichts bereits kannte. Zwar hatte er für seine persönliche Bibliothek die bereits 1882 in Paris erschienene Ausgabe *Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition* (NPB 131 f.) erworben. N.s früheste Erwähnung Baudelaires stammt allerdings erst vom Frühjahr 1884. Wolfram Groddeck argumentiert mit guten Gründen dafür, den Beginn der Beschäftigung N.s mit Baudelaires Gedichten, vermittelt durch die Rezeption Paul Bourgets, „auf Ende 1883“ zu datieren (Groddeck 1991, 2, 430). Nur mittels eines auf die vergleichende Deutung von Baudelaires *L'Albatros* und N.s Gedicht gestützten ‚Indizienbeweises‘ könnte man den Beginn von N.s Baudelaire-Lektüre noch weiter zurückdatieren, wie dies einige Interpreten in jüngerer Zeit stillschweigend tun; vgl. Ziemann in NH 153, Wuthenow 2002, 86 f., Seggern 2005, 117 und Henne 2010, 18–21, hier 20; Görner 2000, 334 f., spricht vorsichtiger von einer „(Wahl-)Verwandtschaft zur Albatros-Metapher in Baudelaires gleichnamigem Gedicht“. Auf Baudelaires Gedicht könnte N. allenfalls bereits durch Maxime du Camps *Souvenirs littéraires* aufmerksam geworden sein, deren 9. Teil in der März/April 1882-Nummer der von N. (regelmäßig?) gelesenen *Revue des deux mondes* erschienen war; dort ist auf S. 744 von *L'Albatros* die Rede. N.s Gedicht wirkt wie eine Kontrafaktur von Baudelaires Text: Während Baudelaire schildert, wie der von Schiffseuten gefangene Albatros, der sich sonst majestätisch und frei in der Luft bewegt, an Deck plump und hilflos wirkt (womit abschließend die Situation des Dichters in einer prosaischen Realität verglichen wird), gestaltet N. in seinem Gedicht das sternengleiche Schweben des Albatros in jenen höchsten Höhen, in die sich auch das Dichter-Ich sehnt – allerdings vergebens, wie der neu hinzugekommene Untertitel zeigt.

In einer ‚Vorstufe‘ steht das Gedicht noch unter dem Titel „Der Siegreiche“ (vgl. N V 8, 156). In anderer Strophen- und Versform heißt es im selben Notizbuch in (der letzten Überarbeitungsstufe) einer weiteren Variante über das lyrische Ich selbst: „Der Himmel trägt mich doch / Noch darf mein Flügel ruhn! / Wie ward? Jüngst flog ich doch? / Und hier verlernt ich's nun / Ich ruh' und schwebe doch / Wie darf mein Flügel ruhn?“ (N V 8, 158) Demgegenüber nimmt sich der poetische Sprecher in den gedruckten Fassungen zurück: Er ist nun nicht mehr selbst das ruhig-schwebende Subjekt, sondern Beobachter des Vogelflugs, dem sein Abstand zu dessen Höhe schmerzlich bewusst wird. Die hierfür von N. benutzte vierzeilige Strophenform ist durch einen Wechsel von durch Kreuzreim verbundenen jambischen Drei- und Fünfhebern charakterisiert. Diese wiederholte Abfolge von rhythmisch fallenden und steigenden Versen, welche die eigentümliche metrische Bewegung dieses Gedichts ausmacht, korrespondiert dem zentralen Thema des schwebenden Steigflugs des Alba-

tros. N. kehrt damit geläufige Vierzeiler-Formen um, bei denen ein langsamer rhythmischer Anstieg einem schnellen Abfall vorausgeht (vgl. bspw. Frank 1993, 252 f.).

644, 15 f. *Oh Wunder! Fliegt er noch? / Er steigt empor, und seine Flügel ruhn?*] IM Vogel Albatross, KSA 3, 341, 20 f.: „O Wunder! Fliegt er noch? / Er steigt empor und seine Flügel ruhn!“ Die Eingangsverse evozieren in deiktischer Bezugnahme den für Albatrosse charakteristischen dynamischen Segelflug. Dabei erscheint es dem Sprecher als eine paradoxe Aufhebung der Kausalität – deshalb die Exclamatio „Oh Wunder!“ –, dass der in der Gedichtfiktion beobachtete Vogel weiter aufsteigt, ohne seine Flügel zu bewegen. Über den zweiten Vers des Gedichts – in der IM-Fassung – schreibt Gottfried Benn am 22. September 1954 an seine Geliebte Ursula Ziebarth: „[V]on Herrn Lichtenford [...] Abschrift von dem Gedicht ‚Albatros‘ [sic], tatsächlich von Nietzsche. Bitte sage ihm von mir, dass ich den 2. Vers kannte, selbst in meinen Büchern zitiert habe, diesen wunderbaren Vers, dass ich aber nicht wusste, dass das ganze ‚Albatros‘ heißt.“ (Benn 2001, 82 f.) Vgl. hierzu Henne 2000, 17 f. Eine andere Rezeptionsspur der zu kommentierenden Verse wittert Schneider 1983, 63, Anm. 177 in einer Notiz 19. Juli 1949 in Heimito von Doderers *Tangenten*, wo „es von den grossen Seevögeln, den Albatrossen, heißt, daß sie im Fluge zu schlafen vermögen“ (Doderer 1964, 659). Vom Schlaf im Flug ist in N.s Gedicht indes nicht die Rede, nur vom Ruhen der Flügel.

Aufstiegsbewegungen werden bereits in FW Vorspiel verschiedentlich thematisiert; vgl. FW Vorspiel 60, wo allerdings das Aufsteigen gegenüber dem Hinabsteigen als ‚niedere‘ Tätigkeit ausgewiesen wird.

644, 16 *empor, und*] IM Vogel Albatross, KSA 3, 341, 21: „empor und“.

644, 17 *Was hebt und trägt ihn doch?*] Die IM-Fassung machte im Fortgang noch deutlich, dass es sich doch nicht um ein „Wunder“ (644, 15) handelt, sondern dass es „doch“ etwas gibt, was den Albatros in seinem Gleitflug „hebt und trägt“, nämlich die Luftströmung. So hieß es in der ursprünglichen zweiten Strophe, die N. für die vorliegende Fassung gestrichen hat: „Er flog zu höchst – nun hebt / Der Himmel selbst den siegreich Fliegenden: / Nun ruht er still und schwebt, / Den Sieg vergessend und den Siegenden.“ (KSA 3, 341, 24–27) Vielleicht hat N. in der neuen Fassung die zweite Strophe auch wegen der christlich-metaphysischen Assoziationen weggelassen, die der Ausdruck „Himmel“ aufruft. Wie dem auch sei, der windgetragene Schwebeflug des Albatros erinnert jedenfalls merklich an folgende Verse aus der dritten Strophe von „Im Süden“, wo dem lyrischen Ich gelang, was dem Sprecher der „Liebeserklärung“ nur als unerreichbares Ideal ‚vorschwebt‘: „Ich hiess den Wind mich aufwärts heben, / Ich lernte mit den Vögeln schweben“ (641, 22 f.).

Vgl. die etwas verwickelte Formulierung von Rauh 2016, 97, Anm. 20, der von einem „Getragenwerden durch den sich wohlwollend in sich selbst verkehrenden Widerstand“ spricht und das Bild des vom Wind aufwärts getragenen Vogels als Gegenentwurf zu dem berühmten Tauben-Gleichnis versteht, mit dessen Hilfe Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* das Zustandekommen von Platons ‚abgehobenem‘ Idealismus erklärt: „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde.“ (AA III, 32)

644, 18 *Was ist ihm Ziel und Zug und Zügel nun?*] Die rhetorische Frage verweist auf das vermeintlich völlige Fehlen von „Ziel und Zug und Zügel“ (in der Grundschrift der ‚Vorstufe‘ M III 6, 39 noch von „Roß und Zügel“). Insbesondere die Ziellosigkeit ist eine Lieblingsvorstellung in den Entgrenzungs- und Unendlichkeitsphantasien, die sich bei N. wiederholt finden, so auch im alsbald folgenden Gedicht „Nach neuen Meeren“. Den Vogel-„Zug“ greift N. später variierend im ersten Dionysos-Dithyrambus „Nur Narr! Nur Dichter!“ wieder auf, allerdings nicht zur Bezeichnung eines Höhen-, sondern umgekehrt eines Sturzflugs: Dort ist von dem „gezückten Zugs“ hinabstoßenden Adler die Rede (KSA 6, 379, 10).

644, 19 f. *Gleich Stern und Ewigkeit / Lebt er in Höhn jetzt, die das Leben flieht*] Statt „Gleich Stern und Ewigkeit / Lebt er in Höhn jetzt“ heißt es noch in der ‚Reinschrift‘ zur IM-Fassung: „Glück tiefster Einsamkeit! / In Höhen lebend“ (KSA 14, 230). Durch den stattdessen in den Druckfassungen gezogenen Vergleich mit „Stern und Ewigkeit“ wird der Albatros schier aus dem Bereich des organischen, endlichen „Lebens“ hinausgehoben. Er scheint jetzt sogar die Erdatmosphäre zu verlassen und in das Weltall zu entschweben. Das „Leben flieht“ diese über-irdischen Höhen, weil es darin nicht zu existieren vermag; es handelt sich um lebensfeindliche Höhen. Im „Vorwort“ zur autobiographischen Spätschrift EH bedient sich N. einer ganz ähnlichen Höhen-Metaphorik, um die Exklusivität seiner eigenen Schriften zu charakterisieren: „Wer die Luft meiner Schriften zu athmen weiss, weiss, dass es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft. Man muss für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer“ (EH Vorwort 3, KSA 6, 258, 22–25). Und insbesondere über Za schreibt N., der gerne in „Jahrtausenden“ denkt: „Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch – die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm“ (EH Vorwort 3, 259, 17–21).

„Stern und Ewigkeit“, die diese Höhe repräsentieren, sind Lieblingsmetaphern N.s, die entsprechend häufig bei ihm vorkommen. „Sterne“ verwendet

er gerne als Sinnbild für ‚hohe‘ Freundschaft, so etwa in FW Vorspiel 30; in Kombination mit dem Vogelmotiv vgl. bes. FW Vorspiel 40. Dass „Ewigkeit“ bei N. aber nicht transzendente Zeitlosigkeit bedeuten muss, sondern auch und gerade die Immanenz des Lebens selbst betreffen kann, zeigt etwa ein Nachlass-Notat aus dem Jahr 1881: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten.“ (NL 1881, 11[159], KSA 9, 503, 9–12) In einigen Texten aus der Entstehungszeit der ersten Gedichtfassung nennt N. „Stern“ und „Ewigkeit“ gleichfalls in einem Atemzug, so etwa in dem „Meiner lieben Lou“ gewidmeten Gedicht „Freundin – sprach Kolumbus ...“, dessen zweite Strophe lautet: „Wen er [der ‚Genueser‘] liebt, den lockt er gerne / Weit hinaus in Raum und Zeit – – / Über uns glänzt Stern bei Sterne, / Um uns braust die Ewigkeit.“ (Anfang November 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 321, S. 271, Z. 7–10) Vgl. NK FW Anhang [12]. Mit einem imperativischen Aufschwung zu „den Sternen“ (651, 30) endet auch das Schlussgedicht von FW Anhang, das überdies einige Gemeinsamkeiten mit dem Albatros-Gedicht aufweist.

644, 21 *Mitleidig selbst dem Neid*] Während das – von Schopenhauer zum Fundament der Moral erklärte – „Mitleid“ in N.s Texten sonst oft attackiert wird, beispielsweise als „Schwächung und Aufhebung des Individuums“ (M 132, KSA 3, 124, 25), lässt er hier den in höchsten Höhen schwebenden Vogel Albatros Mitleid empfinden, und zwar „selbst“ für diejenigen, die ihn um seinen Höhenflug beneiden. Allerdings handelt es sich dabei nicht um das schopenhauerische Mitleid als praktische Aufhebung des *principium individuationis*, sondern eher um ein ‚verächtliches‘ Mitleid des souverän Herabschauenden als Reaktion auf den Neid. Die Vorstellung vom Neid auf den Sicherhebenden, Fliegenden findet sich schon in M 574, KSA 3, 331, 2–4 angelegt: „Je höher wir uns erheben, um so kleiner erscheinen wir Denen, welche nicht fliegen können.“ In Za I Vom Wege des Schaffenden beschreibt Zarathustra dieses Kleiner-Erscheinen als Wirkung des neidischen Blicks: „Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst“ (KSA 4, 81, 31–33).

644, 22 *Und hoch flog, wer ihn auch nur schweben sieht!*] Der Albatros schwebt so hoch, dass er in der Logik der Gedichtfiktion von der Erde aus schon gar nicht mehr zu sehen ist. Nur von solchen, die ihrerseits hoch über den Dingen fliegen, vermag er demnach noch wahrgenommen zu werden. Zu ihnen zählt sich offenbar auch das lyrische Ich. Indes macht der Untertitel einen kaustischen Strich durch diese hochfliegende Rechnung, indem er stattdessen vom ‚tiefen Fall‘ des schwärmerischen Dichters „in eine Grube“ kündet.

644, 23 *Oh Vogel Albatross!]* Nachdem bisher nur in der dritten Person über den Albatros geredet wurde, apostrophiert der poetische Sprecher ihn nun direkt in der zweiten Person. Die hymnische Interjektion „Oh“ – in IM Vogel Albatross, KSA 3, 342, 5: „O“ – signalisiert affektive Betroffenheit.

644, 24 *Zur Höhe treibt's mit ew'gem Triebe mich.]* In IM Vogel Albatross, KSA 342, 6 endet der Satz noch emphatischer mit einem Ausrufezeichen. Nun erst tritt das lyrische Ich explizit hervor und bezieht gegen Ende des Gedichts das zuvor Gesagte auf sich selbst. Der vorliegende Vers bringt die nachträgliche Erklärung dafür, weshalb es sich so sehr für den Höhenflug des Albatros interessierte: Es hat seinerseits den ‚ewigen Trieb‘ zur „Höhe“, in welcher der Vogel mühelos schwebt. Dieser fungiert mithin als *role model* für das sprechende Ich. Dass der Trieb als ‚ewiger Trieb‘ charakterisiert wird, deutet freilich schon darauf hin, dass er niemals befriedigt werden kann, was denn auch den Hintergrund für die beiden Schlussverse bildet. Zum Albatros als Sinnbild für den ‚Höhentrieb‘ vgl. ausführlich Schmitz 1995, 239–243, hier 241, der darin eine der „Hauptetappen der philosophischen Selbstdarstellung Nietzsches durch Entwurf in Rollen“ erblickt.

644, 25 f. *Ich dachte dein: da floss / Mir Thrän' um Thräne, – ja, ich liebe dich!]* Der Rückblick auf die eigenen Tränen, die der poetische Sprecher im Gedanken an den Vogel Albatros vergossen habe, hebt den schmerzlichen Abstand zu diesem ‚Überflieger‘ hervor: Das Ich kennt nur das unstillbare Verlangen, die unerfüllbare Sehnsucht nach einem solchen Höhenflug. Insofern verbindet sich mit der „Liebeserklärung“ an den Albatros zugleich ein spezifischer ‚Liebeskummer‘: die Einsicht in die Unerreichbarkeit des ‚Geliebten‘. Der Untertitel der Fassung von 1887 „(bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –)“ vergrößert diese – bereits in der Erstfassung zum Ausdruck kommende – Distanz zwischen dem Vogel und dem Dichter-Ich noch auf sarkastische Weise. Ohne eine solche Distanz kommt das ansonsten ähnliche Liebesbekenntnis zum Mistral-Wind aus, mit dem sich das lyrische Dichter-Ich im Schlussgedicht von FW Anhang identifiziert; vgl. NK 649, 21.

644, 26 *Thräne, –]* IM Vogel Albatross, KSA 3, 342, 8: „Thräne –“.

[7.]

Lied eines theokritischen Ziegenhirten.] Bis auf den Titel und einige Änderungen in der Interpunktion ist das Gedicht identisch mit dem „Lied des Ziegenhirten. / (An meinen Nachbar Theokrit von Syrakusä.)“ in den

IM (vgl. KSA 3, 337 f. und NK 3/1, S. 517–521). Eine etwas frühere Version aus dem Frühjahr 1882 in M III 3, 22 f. trägt noch die Überschrift „Idylle / Vom Ziegenhirten [korrigiert aus: Der Ziegenhirt]“. Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ in N V 8, 162 f. Der Handlungsrahmen des Gedichts ist schnell zusammengefasst: Das lyrische Ich in der Rolle eines Ziegenhirten wartet nachts verabredungsgemäß auf seine Geliebte, die jedoch nicht erscheint. Der unglückliche Ziegenhirte befürchtet ihre Untreue und wünscht schließlich (allerdings nur im Konjunktiv) seinen Tod herbei, als sie bei Tagesanbruch noch immer nicht erschienen ist. Mit der Freiheit doppelter Senkungen, die das jambische Metrum in mehreren Versen der ersten Gedichthälfte daktylisch auflockern, greift N. in diesem – mehrfach ironisch gebrochenen – „weltschmerzliche[n] Liebesgedicht“ (Meyer 1991, 419) auf eine kleine Vierzeiler-Form zurück, bei der auf einen jambischen Dreieheber mit männlicher Kadenz ein weiblich endender Zweieheber folgt, was pro Strophe einmal wiederholt und durch Kreuzreim verbunden wird. Zur Gestaltung „bedauernde[r]“ oder „[s]ehnsuchtsvoll[er]“ Empfindungen kommt sie unter anderem bei Goethe und Geibel vor (Frank 1993, 88). N.s Anlehnung an diese Strophenform ist allerdings so frei, dass er sogar zwei trochäische Verse einflacht (V. 11 u. 26). Vgl. aber auch die ambitionierte Konstruktion von Benne 2017, 237, der von klar „erkennbare[n] daktylische[n] Verse[n]“ spricht, die jedoch trügender „Schein“ seien, da „sich die einzelnen Strophen nämlich als distiche Verschränkung eines Hexameters“ interpretieren ließen, „der sich jeweils über Vers 1 und 3 erstreckt“, während nur die „Verse 2 und 4“ jeweils „vorzugsweise jambisch“ geprägt seien und damit „eher der im Titel angekündigten Liedform“ entsprächen. (Tatsächlich bestehen ab Strophe 4 auch die jeweiligen Verse 1 und 3 aus regelmäßigen Jamben.) Die von N. teilweise erst in der zweiten Druckfassung hinzugefügten Gedankenstriche (insgesamt sieben, je einer pro Strophe) seien ihrerseits entweder „als Längenzeichen“, die „zusammen mit den betonten Silben Spondeen“ bilden, oder „als Füllungen“ zu verstehen (ebd.).

Wie dem auch sei, der selbstreflexive Titel zeigt jedenfalls nicht nur die Zugehörigkeit zum offenen Genre „Lied“ an, sondern auch, dass es sich abermals um ein Rollengedicht handelt: Das lyrische Ich tritt als Ziegenhirte auf, der ein Lied singt, das wiederum in der Logik der Fiktion identisch mit dem vorliegenden Gedichttext ist. Der bereits im eingeklammerten Untertitel der IM-Fassung enthaltene Hinweis auf den Begründer der Idyllentradition Theokrit enthält einen poetologischen Fingerzeig, wie das Gedicht zu verstehen ist, nämlich als Adaption einer bukolischen Idylle im „theokritischen“ Sinn. Dabei entspricht das syrakusische Dichter-Vorbild, anders als Ziemann in NH 152 suggeriert, keineswegs dem verharmlosenden Klischee des „Blumen-singenden / Honig-lallenden / Freundlich winkenden / Theokrit“ (Goethe 1853–1858, 2, 58),

wie N. es aus Goethes Sturm-und-Drang-Ode *Wandrer's Sturmlied* (wohl 1772) kannte. Stattdessen rekurriert N. auf die Darstellungen des Liebesleids in Theokrits *Idyllen*. Als Prätext für das vorliegende Gedicht kommt insbesondere Theokrits 3. Idylle in Betracht, welche den Titel *Κῶμος* trägt, der nicht ganz wortgetreu mit *Das Ständchen* übersetzt zu werden pflegt. *Κῶμος* bedeutet eigentlich einen ausgelassenen Umzug mit Gesang. In Theokrits so betitelttem Gedicht klagt jedoch ein Ziegenhirte vor der „Grotte“ seiner Angebeteten Amaryllyis singend seinen Schmerz darüber, dass sie ihn verschmäht, und er beendet, ähnlich wie N.s Ziegenhirte, sein Lied mit dem Wunsch zu sterben (Theokrit 1858, 27–31).

Dagegen, dass es sich um eine den antiken Idyllen-Dichter verspottende „parody of Theocritus“ (Gilman 1974, 293) – analog zur polemischen Goethe-Parodie in „An Goethe“ – handelt, spricht allerdings die Tatsache, dass bereits Theokrit das Liebesleid ‚seines‘ Hirten ironisch-distanziert gestaltet. Der intertextuelle Bezug auf Theokrit ist durchaus positiv konnotiert. N. besaß nicht nur eine Theokrit-Ausgabe (mit Lesespuren) in seiner persönlichen Bibliothek (*Theokrit, Bion und Moschus. Griechisch mit metrischer Übersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J. A. Hartung*, Leipzig 1858; NPB, 591f.), sondern äußerte sich, wenn auch selten, so doch stets positiv über Theokrit: Als ‚unzeitgemäßen‘ Dichter stellt ihn NL 1875, 5[146] neben Homer; MA II VM 173 erweitert die Vergleichsreihe der Theokrit ebenbürtigen Dichter auf „Homer, Sophokles, [...] Calderon, Racine, Goethe“, deren Kunst hier als der „Ueberschuss einer weisen und harmonischen Lebensführung“ gewürdigt wird (KSA 2, 453, 7–9), und FW 83 erhebt Theokrit zum Rangmaßstab für Dichter wie „den Alcäus oder den Archilochus, [...] den Callimachus und Philetas“ (438, 32–439, 1). Dass sich N.s Theokrit-Parodie „nicht lustig über die Vorlage[]“ macht, streicht zu Recht Forrer 2017, 165 heraus, und Benne 2017, 236 ergänzt, die Parodie sei hier im quintilianischen Sinne als Prosopopoiia zu verstehen: als „ein Modus, andere Personen, Positionen usf. sprechen zu lassen ohne sich ihre Auffassungen zu eigen zu machen“ (vgl. hierzu auch NK 346, 26–32). Im vorliegenden Fall eben einen „theokritischen Ziegenhirten“.

Seit der intertextuellen Deutung von Grimm 1985, bes. 212–216, der N.s Gedicht vor dem Hintergrund von Heines Lyrik betrachtet, wird das – bei N. nur hier begegnende – Adjektiv ‚theokritisch‘ im neuen Titel des Textes gern als ‚theo-kritisch‘ gelesen: als Bezeichnung eines Gottes-Kritikers (vgl. auch Detering 2015, 166). Abgesehen von der Erwähnung eines „Kreuz[es]“ zu Beginn der dritten Strophe, das nicht zuletzt als Anspielung auf das christliche Kreuzzeichen verstanden werden kann (vgl. NK 645, 10), sowie einer versteckten säkularisierenden Luther-Allusion (vgl. NK 645, 23) spielt Gottes- oder Religi-

onskritik in dieser modernen Idyllen-Parodie jedoch keine Rolle. Zumindest nicht aus der Perspektive des mit dem Epitheton „theokritisch“ versehenen Ziegenhirten, dessen ‚tragisches‘ Selbstverständnis als unglücklich Verliebter schon aufgrund der Wortwahl – z. B. „Mich fressen die Wanzen“ (645, 3), „Lebt wohl, ihr Zwiebeln!“ (645, 25) – einen damit kontrastierenden komischen Eindruck erzeugt. Das hat die Interpreten freilich nicht von hochtrabenden Deutungen abgehalten, die pathetische Schlagworte wie das Dionysische, den Nihilismus usw. auf das Gedicht projizieren.

645, 2 f. *Da lieg' ich, krank im Gedärm, – / Mich fressen die Wanzen.*] Der erste Vers weist in IM Lied des Ziegenhirten, KSA 337, 23 noch eine etwas andere Zeichensetzung auf: „Da lieg ich, krank im Gedärm –“. Der Gedichtbeginn ist eine Reminiszenz an den vorletzten Vers von Theokrits 3. Idylle *Das Ständchen*, in dem der ebenfalls an unglücklicher Liebe leidende Ziegenhirte ausruft: „Werd' umfallen und liegen, mich werden die Wölfe verzehren“ (Theokrit 1858, 31). Forrer 2017, 170 deutet die „Wanzen“, die bei N. „die Wölfe“ ersetzen, offenbar als Bettwanzen, wenn er Heines „Matratzengruft“ (Heine 1861–1866, 18, 6) aus dem *Nachwort zum Romanzero* assoziiert. Das Kranksein „im Gedärm“ würde immerhin dazu passen; N.s Ziegenhirt teilt es mit seinem Autor: N. selbst litt nicht nur immer wieder unter Kopfschmerzen, Schwindel und Sehschwäche, sondern auch unter Magenschmerzen, Verdauungsbeschwerden und Hämorrhoiden. Als poetologische Metapher diene der gastroenterologische Komplex verschiedentlich in FW Vorspiel; vgl. auch den diätetischen Rat an einen Dyspeptiker in FW Vorspiel 24.

Die ausführliche Interpretation von Grimm weist vor dem ähnlichen Leidenshintergrund beider Autoren auf vielfältige Parallelen zwischen N.s *Lied des Ziegenhirten* und Heines Liebeslyrik hin. Für die hier zu kommentierende Stelle erinnert Grimm 1985, 220 an die Verse „Ich liege krank im Gras; / Ich höre fernes Klingen“ aus dem fünften Gedicht des Zyklus „Neuer Frühling“ (Heine 1844, 10), den Heine in den *Neuen Gedichten* veröffentlichte. Auch für die ‚unpoetischen‘ Nomina „Gedärme“ und „Wanzen“ führt Grimm 1985, 220 f. Belegstellen bei Heine an. Der späte N. schreibt in EH Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 286, 14 f. über Heine: „Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir Heinrich Heine gegeben.“ N. besaß zwei Heine-Bände: *Neue Gedichte*, Hamburg 1844 (mit Lesespuren), und *Letzte Gedichte und Gedanken*, Hamburg 1869 (NPB 282).

645, 4 f. *Lärm! / Ich hör's, sie tanzen ...*] IM Lied des Ziegenhirten, KSA 337, 25 f.: „Lärm: / Ich hör's, sie tanzen.“ Auch der fröhliche Tanz, von dem der unglücklich Liebende ausgeschlossen bleibt – Forrer 2017, 172 spricht von einem Fernbleiben des „Dionysische[n]“ –, bildet ein wiederkehrendes Motiv in

Heines Lyrik (vgl. Grimm 1985, 217 f.). In der letzten Bearbeitungsschicht einer ‚Vorstufe‘ folgen zwischen dieser und der folgenden Strophe noch drei weitere Verse: „Woher am krausen Haar Kopf / Der seidne Streifen! / Will ihr’s zum neuen Jahr“ (N V 8, 163). Dass N. diese Verse schon für die erste Druckfassung verwarf, mag auch damit zusammenhängen, dass das hier zur Sprache kommende Eifersuchtsmotiv – die Geliebte nimmt offenbar von anderen Verehrern Liebes-Gaben an – der vierten Strophe vorbehalten bleiben sollte.

645, 7 *schleichen.*] IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 2: „schleichen:“.

645, 8 *Ich warte wie ein Hund,* –] In IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 3 ohne Komma. Der Vergleich zielt auf den unwürdigen Zustand des von seiner Geliebten versetzten, umsonst wartenden Ziegenhirten. Zum Hund als Vergleichsbild für Schmerzen vgl. auch NK FW 312.

645, 9 *Zeichen.*] IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 4: „Zeichen!“

645, 10 *Das Kreuz, als sie’s versprach?*] In IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 5 noch mit Ausrufezeichen. Es liegt nahe, die elliptische Exclamatio auf das Kreuzzeichen zu beziehen, welches wohl das Versprechen der Geliebten beglaubigen sollte, sich in der Nacht bei dem Ziegenhirten einzufinden. Diese Nennung des christlichen Symbols kontrastiert nicht nur mit der vom Gedicht evozierten antiken Sphäre der theokritischen Idylle, sondern auch überhaupt mit der Rahmensituation einer Verabredung zur heimlichen Liebesnacht. Dass die Geliebte dann aber doch nicht erscheint, weil sie sich, wie das Rollen-Ich vermutet, – gleichsam als „schlimme[s] Vögelchen“ (FW Anhang Im Süden, 642, 5) – mit anderen Männern vergnügt, führt das Kreuzzeichen noch auf doppelte Weise *ad absurdum*: zum einen dadurch, *dass* sie den hierauf geleisteten Schwur bricht, zum anderen dadurch, *wie* sie dies tut.

Zu Recht hat Benne 2017, 241 darauf hingewiesen, dass es freilich noch andere Deutungsmöglichkeiten des Kreuzes im vorliegenden Vers gibt. Man muss es nicht zwangsläufig und ausschließlich als christliche Bekreuzigungsgeste verstehen, sondern es könnte es etwa auch die „schon zu Nietzsches Zeit verbreitete Sitte“ gemeint sein, „mit gekreuzten Fingern ein Versprechen null und nichtig zu machen“. Dass indes auch Benne selbst im Fortgang seiner Ausführungen „die Maßstäbe der christlichen Philologie“ (ebd.) anlegt und eine ganze Reihe von Bibelstellen für die „Kreuzesallegorese“ (ebd., 242) aufbietet, zeigt, wie sehr sich der Gedanke an das Zentralzeichen des Christentums letztlich doch aufdrängt.

645, 12 f. – *Oder läuft sie Jedem nach, / Wie meine Ziegen?*] Im ursprünglichen Publikationszusammenhang der IM (hier noch ohne Gedankenstrich, vgl. KSA 3, 338, 7) ergab sich von diesen Versen aus ein Bezug zur Selbstcharakteri-

sierung des weiblichen lyrischen Ich in Strophe 3 des (nicht in FW Anhang übernommenen) Gedichts „Die kleine Brigg, genannt ‚das Engelenchen‘“, wo das Männern nachlaufende Mädchen zwar nicht als Ziege, aber immerhin als juveniles Schaf erschien: „Ueberall hin, wo ein Flämmchen / Für mich glüht, lauf ich ein Lämmchen“ (KSA 3, 336, 18 f.).

645, 13 *Wie meine Ziegen?*] In M III 3, 22 korrigiert aus: „Gleich allen Ziegen?“

645, 16 f. *Es wohnt noch mancher Bock / An diesem Holze?*] Doppeldeutiges Wortspiel mit ‚Holzbock‘. In Grimms *Deutschem Wörterbuch* wird unter dem Lemma „holzbock“ als erste Bedeutung aufgeführt: „wilder bock, waldbock“. Unter anderem verzeichnet Grimm aber noch eine weitere, hier wohl ebenfalls gemeinte Bedeutung: die als ‚Gemeiner Holzbock‘ bezeichnete Zeckenart „*acarus reduvius*, eine in gesträuchen lebende milbe, die thieren lästig wird“ (Grimm 1854–1971, 10, 1768 f.). Die erste Bedeutung passt allgemein zur Ziegenhirten-Rolle des lyrischen Ich und speziell zum Vergleich der Geliebten mit „meine[n] Ziegen“ (645, 13) in der vorigen Strophe; vor diesem Hintergrund ergeben sich Assoziationen zum Ziegenbock, der traditionell Inbegriff sexueller Aktivität ist: Entsprechend wird auch in Theokrits 3. Idylle ein „Bock“, der „stoßen“ will (Theokrit 1858, 27), erwähnt. Forrer 2017, 172 ruft vor diesem Hintergrund und im Anschluss an Grimm 1985 „die dionysische Figur des Satyrs“ in Erinnerung. Die zweite Bedeutung des ‚Holzbocks‘ knüpft hingegen an die Rede von den „Wanzen“ (645, 3) in Strophe 1 an und vergleicht die vermuteten Nebenbuhler mit lästigem Ungeziefer.

645, 18 – *Wie kraus*] In IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 13 ohne Gedankenstrich, den N. augenscheinlich erst nachträglich in D 16a, 62 eingefügt hat. Grimms *Deutsches Wörterbuch* listet mehrere Verwendungsweisen des Adjektivs „kraus“ auf, die einen misshutigen, schmerzlichen Gesichtsausdruck bezeichnen: „die gerunzelte stirn, miene u. dgl. wird kraus“ (Grimm 1854–1971, 11, 2089). Die gesamte fünfte Strophe kam entstehungsgeschichtlich zuletzt hinzu; so hat N. sie mit brauner Tinte nachträglich der Bleistiftaufzeichnung in M III 3, 22 f. hinzugefügt.

645, 20 *So wächst*] Zu Beginn dieser Zeile stand im Druckmanuskript ursprünglich noch der Gedankenstrich (vgl. D 16a, 63), den N. dann stattdessen an den Anfang der Strophe gesetzt hat (vgl. NK 645, 18)

645, 23 *Gleich sieben Uebeln*, –] In IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 18 ohne Komma. Anspielung auf Luthers wenig bekannte Lehre von den sieben Übeln, die dieser in seiner 1519 entstandenen Trostschrift für den kranken Kurfürsten Friedrich den Weisen auflistet und den komplementären sieben Gütern gegenüberstellt. In der Schrift mit dem Titel *Tesseradecas consolatoria pro la-*

borantibus et oneratis (Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene) listet Luther die sieben Übel auf: 1) das Übel in uns: das Verderben der eigenen Sünde, 2) das Übel vor uns: künftige Not, 3) das Übel hinter uns: vergangene Not, 4) das Übel unter uns: Tod und Hölle, 5) das Übel zu unserer Linken: das Leid der Feinde, 6) das Übel zu unserer Rechten: das Leid der Freunde, 7) das Übel über uns: Kreuz und Tod Christi. Bei N. wird der christliche Bezug restlos getilgt; die ‚sieben Übel‘ haben demgegenüber nur noch die Funktion, metaphorisch die Intensität des Liebesleids zu bezeichnen. Diese selbst wird freilich durch die anschließenden Verse: „Nichts mag ich essen schier. / Lebt wohl, ihr Zwiebeln!“ (645, 24 f.) wieder ironisch depotenziert.

645, 24 *schier.*] IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 19: „schier,“.

645, 25 *Lebt wohl, ihr Zwiebeln!*] Zwiebeln galten in der Antike als Aphrodisiakum; vgl. Ovid: *Ars amatoria* II, 421 f.: „Candidus Alcatheae qui mittitur urbe Pelasga, / Bulbus, et, ex horto quae venit, herba salax“ – „Weiße Zwiebel, geschickt aus Alcáthoe, Stadt der Pelasger, / Und das geile Gewächs, das aus dem Garten uns kommt“ (Ovid 1861, 100–103).

645, 26 f. *Der Mond gieng schon in's Meer, / Müd sind alle Sterne*] Als Prätext kommt (vgl. schon Grimm 1985, 227 f. u. Müller 1995, 81) der Anfang von Sapphos Fragment 52 (Bergk) in Frage, das sich N. 1863, während seiner Schulzeit, eigens notiert hat (vgl. KGW I 3, 128, 2–5): „Der Mond ist hinunter und / Das Siebengestirn“ (Sappho 1857, 94). Forrer 2017, 175 argumentiert neuerlich für diesen intertextuellen Bezug, indem er auf die vom metrischen Schema abweichende Dreiebigkeit des zweiten Verses der letzten Strophe (V. 26) hinweist, die „mit den enhoplischen Versen“ des Sappho-Fragments korrespondiere. In M III 3, 23 (hier noch „[Matt]“ statt „Müd“) hatte N. einen zweiebigigen Vers daraus gemacht, indem er „alle Sterne“ zu „die Sterne“ korrigierte. Diese Korrektur wurde später wieder zurückgenommen. (Dass V. 26 vor allem auch als trochäischer Vers – ähnlich wie schon V. 11 – aus der Reihe der sonst jambisch geprägten Verse tanzt, erwähnt Forrer nicht.)

Denkbar ist neben dem Sappho-Bezug jedoch auch eine parodistische Inversion der Anfangszeilen von Matthias Claudius' berühmtem *Abendlied*: „Der Mond ist aufgegangen, / Die goldnen Sternlein prangen“ (Claudius 1774, 57).

645, 26 *gieng*] IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 21: „ging“.

645, 28 f. *Grau kommt der Tag daher, – / Ich stürbe gerne.*] Thematische Bezugnahme auf das Ende von Theokrits 3. Idylle, wo der singende Ziegenhirte sich ebenfalls wegen verschmähter Liebe den Tod wünscht. Abgesehen davon ergeben sich wörtliche und metrische Übereinstimmungen mit den Schlussversen von Mörikes Gedicht *Das verlassene Mägdelein* (1829): „So kommt der Tag he-

ran, – / O ging' er wieder!“ (Mörike 1838, 23) Ausführlicher Vergleich in Grimm 1985, 225 f.

645, 28 *daher*, –] IM Lied des Ziegenhirten, KSA 3, 338, 23: „daher –“.

[8.]

„*Diesen ungewissen Seelen*“.] Im Druckmanuskript ohne Punkt (vgl. D 16a, 63). Entstanden ist das Gedicht im Herbst 1884 (vgl. KGW VII 4/2, 202 f.); im Großoktavheft Z II 5 findet sich ein erster, noch titelloser Entwurf (vgl. Z II 5, 17). In der ‚Reinschrift‘ ursprünglich wie folgt überschrieben: „An gewisse Lobredner“ (Z II 6, 7). So lautet der Titel auch in einem Werkplan zu JGB, der als „Anhang“ die „Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ vorsieht (KGW IX 5, W I 8, 168, 2 = NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 18–85, 18). Eine weitere Variante des Titels macht die polemische Stoßrichtung des Gedichts noch deutlicher: „Gegen gewisse Lobredner“ (KSA 14, 277). „Gegen die Lobenden“ im Allgemeinen hatte sich im Dritten Buch schon FW 190 ausgesprochen. Aus der nicht gerade reichhaltigen Sekundärliteratur zu diesem Gedicht vgl. Weilheim 1929, 92 f., der qua Zitatarangement eine thematische Nähe zu den Ausführungen über die „deutsche[] Seele“ (597, 26) in FW 357 suggeriert, und Sharma 2006, 107 f., der „a counter-position in this poem to the one presented in ‚Lied eines theokritischen Ziegenhirten.‘“ erkennen will. Am ertragreichsten ist noch der Hinweis von Hubbard 1958, 118, der folgende Stelle aus Emersons Essay *Charakter* als möglichen Prätext präsentiert: „Fürchte, wenn deine Freunde dir sagen, daß du wohl gethan hast, und es ihre aufrichtige Meinung ist; aber wenn sie mit ungewissen scheuen Blicken voll Ehrfurcht und halb voll Verdruß dastehen, und ihr Urtheil noch für Jahre hinausschieben müssen, dann magst du zu hoffen anfangen.“ (Emerson 1858, 347; N.s. Unterstreichungen; am Seitenrand hat er die Stelle außerdem mit einem Ausrufezeichen markiert und dazu notiert: „1881 / ego“.) Wenngleich Schlüsselwörter wie „unwissen“ oder „Verdruß“ – vgl. den „Selbstverdruss“ (646, 5) – auch in N.s. Gedicht begegnen, sieht dessen lyrisches Ich doch keinen Hoffnungs-Grund angesichts der so beschriebenen Reaktionen seiner Zeitgenossen auf es, wie schon Hubbard selbst bemerkt, der vielmehr von einem „Fluch auf die ‚unwissen Seelen‘“ (Hubbard 1958, 118) spricht. Überdies verknüpft N.s. Text ja gerade das Lob mit dem ungewissen (Selbst-)Verdruss, der bei Emerson dagegen mit Urteilsenthaltung einhergeht.

N. bedient sich hier einer vierzeiligen trochäischen Strophenform, bei der die Verse 1 und 3 jeweils aus akatalektischen, weiblichen Vierhebern, die Verse 2 und 4 hingegen aus katalektischen, männlichen Drei- und Fünfhebern beste-

hen. Dies variiert – mit der Verlängerung des Schlussverses gegenüber Vers 2 um zwei Hebungen – eine erst seit Ende des 18. Jahrhundert in der deutschen Lyrik etablierte, etwa von Schiller und in der Romantik, besonders auch von Heine im *Buch der Lieder* genutzte Strophenform, die aufgrund ihrer „wiederholte[n] gegensätzliche[n] Bewegung, die einer inneren Widersprüchlichkeit des Wortsinns zu entsprechen vermag“, bevorzugt für „Spott“-Gedichte Verwendung fand (Frank 1993, 137). Detering 2015, 167 bemerkt zu N.s „metrisch ambitionierten Strophen [...]“: Wer seinen Jammer und Zorn so artikulieren kann, ist schon beinahe darüber hinaus“, so dass von hier aus ein Bogen zur poetischen Autotherapie des übernächsten Textes „*Rim us re me di um*“ geschlagen werden könne.

646, 3 *Bin ich grimmig gram.*] Dieselbe Alliteration verwendet N. auch in Za IV Das Lied der Schwermuth 3, KSA 4, 373, 12–14: „Gram allen Lamms-Seelen, / Grimmig-gram Allem, was blickt / Schafmässig“ (vgl. auch DD Nur Narr! Nur Dichter!, KSA 6, 379, 14–16). Vgl. noch ohne diese Alliteration Z II 5, 17: „Bin ich gram“. Nachträglich in Z II 6, 7 eingefügt: „{gründlich}-“.

646, 4 *All ihr Ehren ist ein Quälen*] In der ‚Vorstufe‘ Z II 5, 17 lautet der Vers: „All ihr Nehmen ist ein Stehlen“. Vielleicht hat N. diese Variante verworfen, weil er dem in Za II Das Nachtlied, KSA 4, 136, 19 und Za III Die Heimkehr, KSA 4, 232, 15 positiv codierten Wortspiel ‚Stehlen noch seliger als Nehmen‘ nicht ins Gehege kommen wollte, das das biblische Diktum „Geben ist seliger, denn nehmen“ aus der Apostelgeschichte des Lukas (20, 35) verdreht (Die Bibel: Neues Testament 1818, 168).

646, 5 *All ihr Lob ist Selbstverdruss und Scham.*] Z II 5, 17: „All ihr Lob ist Scham.“ In Z II 6, 7 zum Wortlaut der Druckfassung korrigiert.

646, 6f. *Dass ich nicht an ihrem Stricke / Ziehe durch die Zeit*] In Z II 5, 17 „Ziehe“ korrigiert aus: „Führe“. Vgl. das in Wander 1867–1880, 4, 912 angeführte Sprichwort: „An diesem Strick muss man nicht ziehen.“ Das Verb ‚ziehen‘ ordnen N.s Verse in Form einer Syllepse bzw. eines Zeugmas doppelt zu: am Strick ziehen und durch die Zeit ziehen. Vgl. den sinnverwandten Imperativ in FW Vorspiel 63, der freilich nicht vom Ziehen, sondern vom Rollen spricht: „Roll’ selig hin durch diese Zeit! / Ihr Elend sei dir fremd und weit!“ (367, 25 f.) Direkt nach der oben zitierten Stelle aus Emersons *Charakter*-Essay heißt es über den scheinbaren Egoismus des unzeitgemäßen ‚Zukunftsmenschen‘: „Diejenigen, die der Zukunft leben, müssen immer denen egoistisch erscheinen, die der Gegenwart leben.“ (Emerson 1858, 347)

646, 8f. *Dafür grüsst mich ihrer Blicke / Giftig-süsser hoffnungsloser Neid.*] Z II 5, 17: „Dafür lohnt mich ihrer Blicke / Bittersüßer Neid.“ „Bitter“ überschrieben durch „Giftig“. In Z II 6, 7 dann noch nachträglich eingefügt: „hoffnungsloser“.

646, 11 *die Nase drehn!*] Z II 5, 17: „die Nase drehn –“. In Z II 6, 7 mit Ausrufezeichen und Gedankenstrich. In D 16a, 63 hatte N. zunächst noch zu einem Fragezeichen angesetzt, bevor er sich dann doch für das Ausrufezeichen entschied. Zu dem Phraseologismus „Einem eine Nase drehen“ vgl. Wander 1867–1880, 3, 955: „Ohne Zweifel, sagt ein älterer Schriftsteller, ‚Herkommen von der neuen Nasemachekunst. Es werden aber solche Nasen aus einem Arm gemacht, auf welchen das neu benaste Gesicht gebunden wird. Eine solche Nase fault aber leicht wieder ab. Also können auch die Possen, die man mit Nasendrehen vergleicht, nicht lange dauern.‘ Also: Jemand täuschen, ihm etwas weis machen, ihm eine Unwahrheit aufreden.“

646, 13 *Soll bei mir auf ewig irre gehn.*] Z II 5, 17: „Mag ich nicht verstehn.“ In Z II 6, 7 dann zum Wortlaut der Druckfassung korrigiert aus „Wird stets irre gehn!“ und der Alternativformulierung „Will ich nicht mehr sehn!“. Das Ausrufezeichen behielt N. allerdings auch in der letzten Bearbeitungsstufe dieses Notats noch bei.

[9.]

Narr in Verzweiflung.] Dieses Gedicht taucht bereits – zusammen mit etlichen Gedichten, die dann in FW Vorspiel Eingang gefunden haben – in einem Quartheft auf, das N. zwischen Dezember 1881 und Frühjahr 1882 benutzt hat. Dort fehlen die Verse 6 und 9 (646, 20 und 23) der Druckfassung. Zudem bilden die letzten beiden Strophen der Druckfassung in jener ‚Vorstufe‘ noch eine fünfzeilige Versgruppe (vgl. M III 6, 33). In einem Quartheft vom Herbst/Winter 1884/85 besteht das Gedicht dann zwar schon aus vier Versgruppen; Vers 6 der Druckfassung fehlt allerdings immer noch, während Vers 9 hier schon nachträglich ergänzt wurde (vgl. Z II 6, 85). Wie das vorangehende Gedicht so weist auch „*Narr in Verzweiflung*“ ein elaboriertes metrisches Schema auf, das sogar noch etwas origineller erscheint. Die sehr frei an die Form der Terzine (vgl. Frank 1993, 64–69) anschließenden vier dreizeiligen Strophen bestehen jeweils aus jambischen Vierhebern (statt der terzinenüblichen Fünfheber), wobei sich immer zwei akatalektisch-männliche und ein hyperkatalektisch-weiblicher Vers gegenüberstehen oder umgekehrt. Dabei werden mehrere der dadurch vorgegebenen Konstellationsmöglichkeiten durchgespielt, indem sich die Verteilung der Verse am anspruchsvollen Reimschema aab / bba / aba / ac(c) orientiert: alle a-Verse sind akatalektisch-männlich, die b- und c-Verse hyperkatalektisch-weiblich. Der Text kommt also mit nur drei Reimendungen aus, wobei allerdings auch verschiedenartige unreine Reime vorkommen. Einen metrischen Clou stellt der letzte Vers dar, der kalkuliert als Fragment da-

herkommt; schriftlich realisiert sind in der hyperkatalaktischen Zeile nur drei Hebungen – den Rest hat der Leser zu ergänzen (vgl. NK 646, 25 f.). Zur Interpretation des Gedichts vgl. Sharma 2006, 108 f., Detering 2015, 167 und Schubert 2017, 228–232. Zur Rollenfigur des Narren im Fünften Buch vgl. auch NK FW 379.

646, 15 f. *Ach! Was ich schrieb auf Tisch und Wand / Mit Narrenherz und Narrenhand*] N. greift mit der im Gedicht insgesamt viermal vorkommenden Formel „Tisch und Wand“ einen verbreiteten Phraseologismus auf. Vgl. das Lemma „Narrenhand“ in Wander 1867–1880, 3, 938, wo u. a. folgende Versionen aufgelistet werden: „Narrenhände besudeln Tisch und Wände“, „Narrenhände beschmieren Tisch und Wände“ sowie „Narren Hände beschmeissen Tisch und Wände“. Vgl. auch die – abwertend gegen die Verfechter einer ‚freien Gesellschaft‘ eingesetzte – Anspielung auf diese Redensarten in FW 356, vgl. NK 597, 15 f.; zum Querbezug zwischen den Texten siehe Müller 2020a, 163. Aufgrund der bei N. häufig begegnenden Verschränkung von Dichter- bzw. Künstler- und Narrentum ist die graffitigleich „auf Tisch und Wand“ hinterlassene närrische Herz- und Handschrift als poetologische Metapher lesbar, die der Selbstreflexion auf die eigene dichterische Praxis dient. Vgl. auch schon den „Narr[en]“ (639, 11) und das „Ewig-Närrische“ (639, 14) im Eröffnungsgedicht „An Goe the“.

Zur „Narrheit“, die sich „an die Wand zu schreiben“ gedenkt (was sich als parodierende Anspielung auf das Menetekel aus Daniel 5 lesen lässt), vgl. schon NL 1880/81, 8[37], KSA 9, 391, 4 f. Nachdem dann NL 1882, 18[Titel], KSA 9, 673, 1–5 ein eigenes Werk „500 Aufschriften / auf Tisch und Wand / für Narrn / von / Narrenhand“ entwirft, kehrt das poetologische Motiv in Za III Vom Geist der Schwere 1, KSA 4, 241, 6–8 wieder: „Meine Hand – ist eine Narrenhand: wehe allen Tischen und Wänden, und was noch Platz hat für Narren-Zierath, Narren-Schmierath!“ Hierzu die Vorarbeit NL 1883, 18[30], KSA 10, 574, 9 f. Zur närrischen Verschränkung von Herz und Hand siehe auch Za III Die Heimkehr, KSA 4, 233, 27 f.: „mit Narrenhand und vernarrtem Herzen“.

646, 15 *Wand*] M III 6, 33 und Z II 6, 85: „Wand,“.

646, 17 *zieren? ...*] M III 6, 33: „zieren!“, Z II 6, 85: „zieren –?“

646, 18 *Doch ihr sagt: „Narrenhände schmieren, –*] In M III 6, 33 aus „Nun sagt ihr: ‚Narrenhände schmieren,“ korrigiert zu: „Doch ihr sagt: ‚Narrenhände schmieren,“; in Z II 6, 85 keine Hervorhebung. Vgl. NK 646, 15 f.

646, 19 *purgieren,*] M III 6, 33: „purgiren!“, Z II 6, 85: „purgieren.“ Vgl. Petri 1861, 648: „reinigen; abführen; sich entschuldigen, rechtfertigen“.

646, 21 *Erlaubt!*] M III 6, 33 und Z II 6, 85: „Verzeiht!“; erst in D 16a, 63 hat N. den Wortlaut korrigiert.

646, 21 *an –,*] M III 6, 33: „an: –“, Z II 6, 85: „an,“.

646, 22 *führen,*] M III 6, 33: „führen“, Z II 6, 85: „führen:“.

646, 23 *Als Kritiker, als Wassermann.*] Nachträglich in Z II 6, 85 eingefügt. Die Verbindung von „Kritiker“ und „Wassermann“, die im vorliegenden Gedicht der Reinigung von närrisch vollgeschriebenen Tischen und Wänden mit einem „Schwamm“ (646, 22) korrespondiert, findet sich schon vor N. So etwa in einer Ankündigung zum „humoristische[n] Sopha- und Toilettenblatt“ *Der Deutsche Horizont* von 1831, in dem nicht nur „die ernste Kritik der bedeutsamen deutschen Litteratur“ stattfinden, sondern auch „der unermüdliche ‚Wassermann‘ [...] jenen Theil der Litteratur besprechen [soll], der in sein Bereich fällt, und der leider jezt ganze Bücher-Regengüsse heranschwenkt“ (Anonym 1831, 1222).

646, 24 *Doch, wenn]* M III 6, 33 und Z II 6, 85: „Doch wenn“.

646, 25 *Säh’]* M III 6, 33: „Säh“.

646, 25 f. *Säh’ gern ich euch, ihr Ueberweisen, / Mit Weisheit Tisch und Wand besch]* In M III 6, 33 endet die letzte Verszeile mit „Wand – ...!“, in Z II 6, 85 mit „Wand be – –“. Auf die in NK 646, 15 f. zuletzt genannte Variante des Sprichworts spielt wohl (unter anderem) der Gedichtschluss an: Es ließe sich – dem Sprichwort gemäß – ergänzen: „beschmeißen“, aber auch und vor allem an das derbe Verb „bescheißen“ ist zu denken (die oben angeführten Interpretationen denken sogar ausschließlich an letzteres). Vom Reim her, der so oder so ‚unrein‘ ist, ließe sich beides einsetzen; die Entscheidung bleibt dem Leser überlassen. Schubert 2017, 231 weist darauf hin, „[d]ass es es sich bei der ausdrücklichen Beziehung des Narren zu Fäkalien um ein kulturgeschichtliches Phänomen handelt“, was sie „mit Blick auf den Eulenspiegel“ sowie auf „Festbräuche[]“ ausbuchstabiert, „die im europäischen Mittelalter [und] bis in die Neuzeit hinein lebendig waren, wobei das Werfen von Kot eine Rolle spielte“. Darauf sei auch das Sprichwort „Narrenhände beschmeißen Tisch und Wände“ zurückzuführen. Indes eröffnet der Gedichtschluss ja gar nicht die Deutungsmöglichkeit, dass das lyrische Narren-Ich „Tisch und Wände“ mit Kot beschmieren will, sondern lediglich diejenige, dass es gern den „Ueberweisen“ dabei zuschauen würde, wie sie dies tun. Die Kombination von ‚Weisheit‘ und ‚bescheißen‘ im Horizont der Narrenthematik findet sich übrigens schon in Sebastian Brants *Narrenschiff* (1494): „Man schätzte nicht ihre Weisheit heute, / Wenn sie nicht könnten beschei[ßen] die Leute“ (Brant o. J. [1877], 43).

Als „traurige Pointe“ (Denker 2015, 340) sei erwähnt, dass die Krankenakten der Basler und Jenaer ‚Irrenanstalten‘, in denen N. nach seinem geistigen Zusammenbruch 1889/1890 behandelt wurde, unter den abnormen Verhaltensweisen des Patienten aufgelistet wird, dass er „Koth geschmiert“ habe (vgl. Volz 1990, 395, 398 u. 402). Mit Bezug auf das vorliegende Gedicht siehe auch Volz 1995, 304 f.

[10.]

Rimus remedium. Oder: Wie kranke Dichter sich trösten.] Während Gilman 2001, 80 mit Blick auf N.s gesundheitliche Krise im Jahr 1879 behauptet, das Gedicht sei unmittelbar danach entstanden, gibt KGW VII 4/2, 203 als Entstehungszeitraum den „Herbst 1884“ an. Tatsächlich findet sich ein Entwurf aus dieser Zeit im Großoktavheft Z II 5 (vgl. Z II 5, 51–54); die kurz darauf ins Reine geschriebene Version im Quartheft Z II 6 trägt den Titel „Der kranke Dichter“ (Z II 6, 59), der später in modifizierter Weise zum Untertitel wurde. Unter der Handschrift steht jedoch „Rapallo, Winter 1883“ (Z II 6, 60). Solche rückbezüglichen Datierungen setzte N. öfters unter Gedichte, um Ort und Zeit des ersten Entwurfs festzuhalten (vgl. schon NK FW Anhang Dichters Berufung); eine entsprechende Niederschrift aus jener Zeit war aber bislang nicht aufzufinden.

Der lateinische Haupttitel der Druckfassung lässt sich mit ‚Reim als Heilmittel‘ oder ‚heilender Reim‘ übersetzen, wobei ‚rimus‘ allerdings eine neuzeitliche Latinisierung darstellt. Anders als Günther 2017, 209 vermutet, haben wir es jedoch keineswegs mit einer „Wortschöpfung Nietzsches“ zu tun, sondern mit einer im 19. Jahrhundert auch schon früher unter Philologen gebräuchlichen bzw. diskutierten Prägung. Laut Diefenbach 1858, 753 handelt es sich bei „*rimus* für *Reim*“ um eine „von Zeuss gebildete Form“, wofür er auf den zweiten Band von Johann Kaspar Zeuß’ *Grammatica Celtica* verweist, wo es heißt: „In ea assonantia origo prima assonantiae finalis est, cultae praesertim a populis recentioribus Europae, quam dicunt *rimum*.“ Die zugehörige Fußnote erläutert: „Ex gr. ῥυθμός, lat. rhythmus, significante aliud aliquid, deducunt.“ (Zeuß 1853, 2, 911) Vgl. auch das Lemma „Rima“ in Friedrich Christian Diez’ *Etymologischem Wörterbuch der romanischen Sprachen* (Diez 1853, 290 f.).

Der poetologisch-autoreferentielle Titel von N.s Gedicht ist als *pars pro toto* zu verstehen: der ‚Reim‘ bezeichnet die lyrische Dichtung. Das „remedium“ (im alternativ formulierten Untertitel der ‚Trost‘) zielt auf die Selbstheilungs- bzw. Selbsthilfekräfte der Poesie. Dass es nicht um einen einzelnen, bestimmten Reim geht, zeigen die – auffällig ‚unpoetischen‘, umgangssprachlich gehalte-

nen – Schlussverse deutlich genug an: „Wer jetzt nicht hundert Reime hätte, / Ich wette, wette, / Der gienge drauf!“ (647, 30–32; vgl. hierzu Görner 2017, 196) Die Rede von den ‚hundert Reimen‘ lässt sich in spezifischer Weise auch auf die in sich vielfältige Form des vorliegenden Gedichts selbst beziehen: Entgegen dem äußeren Anschein handelt es sich bei den fünf sechszeiligen Versgruppen nicht *sensu stricto* um Strophen, da sie metrisch und reimschematisch nicht gleichartig gebaut sind. Während die ersten beiden Versgruppen noch durchgängig Kreuzreime aufweisen, wechseln die beiden folgenden zu umarmenden Reimen, wobei die dritte Versgruppe (nach dem Schema abbaba) gegen Ende wieder in den Kreuzreim übergeht, die vierte hingegen (nach dem Schema abbaab) einen ‚gedoppelten‘ umarmenden Reim darstellt; die fünfte entspricht schließlich der dritten spiegelverkehrt im ‚fließenden‘ Übergang von Kreuz- zu umarmendem Reim (nach dem Schema ababba). Die metrische Struktur entspricht, wie angedeutet, insofern der Reimstruktur des Gedichts, als auch jene höchst uneinheitlich ausfällt. Wie Günther 2017, 211 richtig beobachtet, lassen sich einfache jambische Verse ausmachen (z. B. 647, 6: „Umsonst, dass all mein Ekel schreit“), aber auch komplexere Versmaße wie der aus Trochäus und Jambus zusammengesetzte Chorjambus (z. B. 647, 9: „Welt – ist von Erz“) oder der aus Daktylus und Trochäus bestehende Adoneus (z. B. 647, 11: „fliegenden Dolchen“). Auch die Einrückungen, die das Gedicht (zwar noch nicht in Z II 6, 59 f., aber schon im Druckmanuskript D 16a, 63 f.) aufweist, sind nicht ganz einheitlich gesetzt: Werden in der ersten Strophe noch der erste und der letzte Vers eingerückt, so in den folgenden Strophen jeweils der erste und der vorletzte.

Uneinheitlich erscheint nicht zuletzt die Sprechsituation des Gedichts, das dadurch – neben „Der geheimnisvolle Nachen“, mit dem sich auch inhaltliche Berührungspunkte ergeben (vgl. NK 647, 7 f. u. NK 647, 15 f.) – zu den besonders schwierig zu deutenden Texten in FW Anhang gehört. Monologische Partien, in denen das lyrische Ich quasi sich selbst adressiert (Versgruppen 2 und 5), wechseln mit solchen ab, in denen es ein Gegenüber als ‚lyrisches Du‘ apostrophiert, wobei sich dieses wiederum wandelt: Spricht das lyrische Ich zunächst die „Hexe Zeit“ (647, 4) an, um seinen „Ekel“ (647, 6) vor ihr kundzutun, so wendet es sich später an das eigene „Fieber“ (647, 16 u. 26), das zwischendurch als „Dirn[e]“ (647, 19) verflucht und fortgejagt, dann aber „zärtlicher“ (647, 23) wieder zurückgerufen und mit „Gold“ (647, 24) gelockt wird, welches als poetologische Metapher für die Dichtung, für die zuletzt genannten „Reime“ (647, 30) deutbar ist. Auch und gerade aufgrund dieses abrupten Wandels der Anredepartner sowie der starken Stimmungsschwankungen des lyrischen Ich wirkt der Text wie eine poetisch-poetologische Fieberphantasie, die immerhin insofern trostreich für den „kranke[n] Dichter“ en-

det, als dieser sich (selbst) dessen vergewissert, dass ihn seine Dichtung – zumindest „jetzt“ (647, 30) – vor dem Untergang bewahrt.

Das Gedicht wurde vergleichsweise oft besprochen und unterschiedlich gedeutet. Lesen es Gilman 2001, 80–83 (vgl. auch Gilman 1997, 87–92) und Mathes 1984, 61 f. als selbstparodistische Hommage an Heines „Matratzengruft“-Lyrik, so deuten es Grundlehner 1986, 112–119, Sharma 2006, 90–92 u. 98–100 und Detering 2015, 167 f. auf je verschiedene Weise vor allem als Gestaltungen der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘. In der bisher ausführlichsten Interpretation von Günther 2017, hier 220 wird das Gedicht mit Blick auf die darin entdeckte „dionysische Natur“ schließlich als eine „parodistische Anlehnung an die *Geburt der Tragödie*“ aufgefasst. Fast alle Interpretationen ziehen außerdem Parallelen zu verschiedenen Za-Stellen, darunter Za III Vom Gesicht und Räthsel, Za III Der Genesende und Za IV Das Zeichen. Die Krankheits- und Genesungsthematik, auf die dabei gerne hingewiesen wird, findet sich aber nicht nur in Za, sondern im Rahmen der Neuausgabe von FW wäre in einer weiterführenden Gedichtanalyse insbesondere auch genauer nach dem Zusammenhang mit der Selbstinszenierung von „Herrn Nietzsche“ (347, 2) als genesen(d)er Autor in FW Vorrede zu fragen.

647, 3–5 *Aus deinem Munde, / Du speichelflüssige Hexe Zeit, / Tropft langsam Stund' auf Stunde.*] Mit dieser expressiven, einer Ästhetik des Hässlichen folgenden hypallagischen Personifikation der Zeit als sabbernde Hexe, aus deren Mund die Stunden wie Speichel tropfen, greift N. umgestalterisch die topische Metapher vom Fluss der Zeit bzw. von der (ver)fließenden Zeit auf, die in der zeitgenössischen Zeit-Philosophie auch eigens reflektiert wurde. So hätte N. etwa in Max Eyfferths *Philosophischer Untersuchung über Die Zeit* lesen können: „Ein sehr gebräuchliches Bild sagt die Bewegung sogar von der Zeit selbst aus, die Zeit fliesse. [...] Die Bewegung ist eine Art der Zeit und könnte als solche schon zur Veranschaulichung dienen. Das Fließen ist wieder eine Art der Bewegung und liefert also noch ein besseres, weil anschaulicheres Bild.“ (Eyfferth 1871, 73) In N.s Gedicht ist freilich nicht in dergestalt konventioneller Bildlichkeit vom (schnellen) Fließen der Zeit die Rede, sondern eben vom zähflüssigen Tropfen der Stunden. Zum Ausdruck gebracht wird damit offensichtlich die depressiv getönte Erfahrung einer Zeitdehnung, die insbesondere an die Stimmung der Langeweile denken lässt (welche in FW 42 dem Künstler und Denker zugeschrieben wurde). In seinen *Parerga und Paralipomena* hatte Schopenhauer befunden: „Der allgemeinste Ueberblick zeigt uns, als die beiden Feinde des menschlichen Glückes, den Schmerz und die Langeweile.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 347) Nach der Thematisierung der – wenngleich nicht namentlich genannten – Langeweile in der ersten Versgruppe von N.s Gedicht steht denn auch der „Schmerz“ im Zentrum der zweiten.

647, 5 *Stunde.*] Z II 6, 59: „Stunde!“

647, 7f. *Fluch dem Schlunde / Der Ewigkeit!*] Der – vergeblich (vgl. 647, 6) – vom lyrischen Ich verfluchte Schlund der Ewigkeit schreibt nicht nur das vorangehende Bild vom ekelhaften Mund der Zeit-Hexe fort, aus dem wie zähflüssiger Speichel die Stunden tropfen, sondern erinnert darüber hinaus auch deutlich an den „Abgrund ohne Schranken“ (644, 5), der sich in „Der geheimnisvolle Nachen“ auftat. Verbindungen zwischen den beiden Gedichten betonen ebenfalls Grundlehner 1986, 103, 112 u. 114 und Sharma 2006, 90 u. 92. Siehe auch NK 647, 15 f. Die Nennung der „Ewigkeit“ an der vorliegenden Stelle hat diese und weitere Interpreten ferner dazu bewogen, hier einen Anklang an die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ (vgl. NK FW 341) zu vernehmen. Detering 2015, 168 hört hier überdies „Zarathustras Echo“, der in Za III Die sieben Siegel wiederholt singt: „ich liebe dich, oh Ewigkeit!“ (KSA 4, 287–291) Indes würde es sich dann um ein ins Gegenteil verzerrtes Echo handeln; das lyrische Ich des vorliegenden Gedichts verflucht den Schlund der Ewigkeit ja.

647, 9f. *Welt – ist von Erz: / Ein glühender Stier, – der hört kein Schrein.*] Anspielung auf den sog. Sizilianischen Bullen, der verschiedenen antiken Quellen zufolge von dem Athenischen Künstler Perilaos im sechsten Jahrhundert v. Chr. als Folter- und Hinrichtungsinstrument im Auftrag des Tyrannen Phalaris von Akragas angefertigt worden sein soll. Laut Pierer 1875–1879, 14, 224 handelte es sich um „einen ehernen Stier, in dessen hohlen, oben zu öffnenden Leib Verbrecher geschoben wurden, um dort langsam gebraten zu werden, nachdem man Feuer darunter angemacht. Dabei drang das Geschrei der Gemarterten durch die Nasenlöcher des Stiers wie Gebrüll hervor. Der Erste, der so umkam, war P[erilaos] selber.“ Das in „*Rim us re me di um*“ sprechende Dichter-Ich fühlt sich in seinem In-der-Welt-Sein offenbar selbst wie ein ‚Insasse‘ dieses glühenden Stiers, der taub für die von ihm verursachten Schreie bleibt, die zunächst aus „Ekel“ angesichts der zähflüssigen Zeit-Hexe ausgestoßen wurden (vgl. 647, 6: „Umsonst, dass all mein Ekel schreit“), der sich im Folgenden aber ausdrücklich zum „Schmerz“ (647, 11) wandelt. Bemerkenswert erscheint überdies, dass in der Überlieferung der Künstler selbst den Stier geschaffen hat, in dem er schließlich umkommt. Von hier aus ließe sich die Frage aufwerfen, inwiefern vielleicht auch der Welt-Schmerz des Dichters im vorliegenden Text ein selbstgeschaffener sein könnte, gegen den er am Ende wiederum sein eigenes Werk als Trostmittel anbietet.

647, 9 *Erz:*] Z II 6, 59: „Erz!“

647, 10 *Stier, – der hört kein Schrein.*] Z II 6, 59: „Stier – der hört kein Schrein!“

647, 11f. *Mit fliegenden Dolchen schreibt der Schmerz / Mir in's Gebein*] Fliegende Dolche, die bei N. sonst nur in nachgelassenen Aufzeichnungen zu Za begegnen (vgl. NL 1884, 28[4], KSA 11, 299, 14 u. NL 1884, 29[1], KSA 11, 336, 6), sind schon vor N. lyrisch belegt, so bei dem mit Hölderlin befreundeten Schwäbischen Dichter Wilhelm Waiblinger (1804–1830), in dessen *Vier Elegien* es heißt, dass in „der Felsschlucht ewig Dunkel / [...] des Räubers Auge dem Wanderer lauert / und der fliegende Dolch so manchen Busen / von den Qualen des Lebens schon befreite“ (Waiblinger 1842, 71). Die Originalität von N.s Bild besteht freilich darin, dass die fliegenden Dolche bei ihm selbst gleichsam zum Bild für die „Qualen des Lebens“ werden, indem sie als Schreibwerkzeug eines – insofern seinerseits als ‚Autor‘ vorgestellten – Schmerzes fungieren, der mittels ihrer sich bzw. die Einsicht in die Herzlosigkeit, aber auch Unverantwortlichkeit der Welt dem Körper des Dichters inskribiert. Günther 2017, 216 f. fühlt sich dadurch an den Hinrichtungsapparat in Kafkas bekannter Erzählung *In der Strafkolonie* (1914) erinnert, der die Delinquenten buchstäblich zu Tode schreibt. Man mag aber auch an die „sieben Dolche[] in der Brust“ denken, die traditionell in der Marienikonographie die „sieben Schmerzen“ der Mater dolorosa versinnbildlichen (Weber 1855, 440).

647, 13f. *„Welt hat kein Herz, / Und Dummheit wär's, ihr gram drum sein!“*] Z II 6, 59: „Welt – hat kein Herz! / Wie darf man drum ihr böse sein?“

647, 15f. *Giess alle Mohne, / Giess, Fieber! Gift mir in's Gehirn!*] Die „Mohne“ stellen abermals – wie schon der Ewigkeitsschlund in 647, 7f. – eine kotextuelle Beziehung zu „Der geheimnisvolle Nachen“ her. Dort zeigte sich freilich, dass auch „der Mohn“ kein sicheres Mittel war, die ersehnte „Ruhe“ zu erlangen (643, 21f.). Im vorliegenden Text erscheint der Ruhewunsch freilich geradezu als Todeswunsch, wie das Verlangen nach „Gift“ zeigt. Grammatisch uneindeutig bleibt an der vorliegenden Stelle der Bezug von „Fieber“: Einerseits könnte es sich dabei selbst um etwas handeln, was dem lyrischen Ich – von der zuvor angeredeten „Hexe Zeit“ (647, 4)? – „in's Gehirn“ gegossen werden soll, so dass das „Fieber“ auf einer Aufzählungs-Ebene mit „Mohne[n]“ und „Gift“ stünde; andererseits könnte das „Fieber“ aber auch neuer Adressat der lyrischen Rede und mithin seinerseits Subjekt des geforderten Gießens sein. Für letzteres spricht nicht nur das imperativische Ausrufezeichen hinter „Fieber!“, sondern zumal der Umstand, dass es in der vierten Versgruppe dann ausdrücklich heißt: „Dich, Fieber“ (647, 26). In Z II 6, 59 war das Fieber noch hervorgehoben, was ebenfalls für diese Lesart spricht: „Giß [sic], Fieber!; Gifte mir ins Geh'H'irn!“

647, 17 *Zu lang schon prüfst du mir Hand und Stirn.*] Ohne das rhythmisch störende „mir“ läge hier ein lupenreiner jambischer Vierheber vor. In Z II 6, 59

hat N. das Pronomen wohl deshalb gestrichen, dann aber die Streichung wieder rückgängig gemacht: „Zu lang schon prüfst du ~~mir~~ Hand und Stirn! –“

647, 18 *Was fragst Du? Was? „Zu welchem – Lohne?“*] Walter Kaufmann erläutert hierzu in Nietzsche 1974, 364, Anm. 5: „Nietzsche imagines that his fever asks him what reward he expects for living on and continuing with his work in such agony.“ Auch wenn man von der problematischen Gleichsetzung des lyrischen Ich mit N. absieht, verfehlt diese Lesart den Text. Es geht nicht um einen Lohn für das lyrische Ich, sondern für das „Fieber“ selbst, das augenscheinlich eine Gegenleistung für seine Gehirn-Ergießungen mit „Mohne[n]“ und „Gift“ vom Dichter verlangt (647, 15 f.). Deshalb zeigt sich dieser zunächst entrüstet und spricht einen neuerlichen „Fluch“ aus, und zwar auf das Fieber, das er als ihn verhöhrende „Dirn[e]“ bezeichnet (647, 19), um es dann aber unter dem Hinweis, draußen sei es „kalt“ (647, 22) und regnerisch, sogleich wieder zurückzurufen und mit dem Angebot eines glänzenden Goldstücks zu locken.

647, 18 f. *Was fragst du? Was? „Zu welchem – Lohne?“ / – – Ha! Fluch der Dirn’]* Z II 6, 59: „Da sagt es kalt: ‚Zu welchem Lohne?’ / Fluch dieser Dirn“.

647, 22 *kalt]* Z II 6, 60: „Nacht“.

647, 24 *Gold:]* Z II 6, 60: „Gold –“.

647, 25 f. *Dich heissen „Glück“? / Dich, Fieber, segnen? –]* Z II 6, 60: „Dich nennen ‚Glück‘? / Dich segnen, segnen? –“ In FW Vorrede 3, 350, 2–4 lautet eine ähnliche Frage: „Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist?“ Diese Frage ergibt sich parallel zur poetologischen Thematik von „*Rimus remedium*“ angesichts einer produktivmachenden Kraft der Krankheit: „wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären“ (349, 30–32).

647, 28 f. *Der Regen sprüht nach meinem Bette! / Wind löscht das Licht, – Unheil in Hauf’!]* Wenn Detering 2015, 168 in Bezug auf diesen Vers von „einer komischen Antiklimax vom Pathos zur Selbstkarikatur als armer Poet im Bett“ spricht, dann evoziert diese Formulierung den Gedanken an Carl Spitzwegs berühmtes Gemälde *Der arme Poet* (1839), auf dem sich der in seiner Dachkammer auf einer Matratze liegende Dichter tatsächlich mit einem an der Decke befestigten Regenschirm vor eindringenden Wassertropfen schützt. Eine andere, intertextuelle Beziehung legt Gilman 2001, 82 nahe, der auf Heines Gedicht *Frau Sorge* verweist, dessen dritte Strophe mit den Worten beginnt: „An meinem Bett in der Winternacht / Als Wärterin die Sorge wacht.“ (Heine 1861–1866, 18, 175) Auch wenn hier Sprühregen und Wind fehlen, lässt der Schluss-

vers dieser Strophe bei Heines „Sorge“, zumindest was ihre Unattraktivität betrifft, an die Zeit-Hexe zu Beginn von N.s Gedicht zurückdenken: „Die Alte nickt so häßlich.“ (Ebd.) Außerdem führt Gilman 2001, 83 als „[a] further parallel to Nietzsche’s poem“ die letzte Strophe von Heines Gedicht *Böses Geträume* an, in der es heißt: „ich erwachte jählichs – und ich war / Wieder ein Kranker, der im Krankenzimmer / Trostlos daniederliegt seit manchem Jahr.“ (Heine 1861–1866, 18, 181) „Trostlos“ bleibt N.s lyrisches Ich aber gerade nicht, da es sich ja schließlich seiner „hundert Reime“ (647, 30) als „medium“ vergewissert. Zumindest für diesen unheilvollen Moment scheint damit Abhilfe geschaffen.

647, 29 *das Licht, – Unheil in Hauf’!*] Z II 6, 60: „mein Licht – Unheil in Hauf’! – –“

647, 30 *hätte,*] Z II 6, 60: „hätte“.

647, 31 *wette, wette,*] Z II 6, 60: „wette, wette, –“.

647, 32 *Der gienge drauf!*] Grimm 1854–1971, 2, 763 listet für das alte, schon von Hans Sachs verwandte Verb ‚draufgehen‘ folgende Bedeutungen auf: „schwinden, durch kosten aufgezehrt werden, zu grund gehen“. Als neuestes Beispiel für die umgangssprachlich noch heute im Sinne von ‚sterben‘ geläufige Wendung wird bei Grimm ebd. Goethe angeführt: „Drauf ging ich ganz gewiss, hätt ich nicht so viel Laune“ (Goethe 1887–1919, IV/1, 174). Insbesondere auch die bei Grimm verzeichnete Bedeutungsmöglichkeit „durch kosten aufgezehrt werden“ könnte sich für den Schluss von N.s Gedicht als aufschlussreich erweisen. Bezieht man nämlich die „hundert Reime“ (647, 30), die der im Untertitel genannte „kranke Dichter“ für nötig hält, um nicht ‚draufzugehen‘, auf das glänzende Goldstück zurück, mit dem er die Fieber-Dirne bezahlen will (Gold = Gedicht), so ließen sich die Schlussverse nämlich als Behauptung seines schöpferischen Reichtums und damit seiner Selbstgewissheit lesen, auch bei anhaltender Inanspruchnahme ihrer Mohn- und Gift-Dienste eben nicht „durch kosten aufgezehrt [zu] werden“.

[11.]

„*Mein Glück!*“] Obwohl Grundlehner 1986, 168 versichert, das Gedicht gehe auf N.s Besuch bei Heinrich Köselitz in Venedig „in April of 1884“ zurück, lässt sich die Entstehungsgeschichte nur bis in den Herbst 1884 nachverfolgen (vgl. auch die Datierung in KGW VII 4/2, 202 f.). Ein vermutlich erster, noch titelloser und von der Druckfassung nicht unerheblich abweichender Entwurf mit meh-

rerer Ansätzen findet sich im Großoktavheft Z II 5, das N. in dieser Zeit benutzt hat (vgl. Z II 5, 31–34). Im Quartheft Z II 6 aus demselben Zeitraum steht dann eine dem gedruckten Wortlaut schon weitgehend entsprechende Version auf einer Doppelseite mit dem Obertitel „Yorik in Venedig“ (vgl. auch den Yorick-Bezug in der Entstehungsgeschichte anderer „Lieder des Prinzen Vogelfrei“; NK FW Anhang Dichters Berufung u. NK FW Anhang Nach neuen Meeren), darunter auf der linken Manuskriptseite über dem Gedicht die Überschrift: „Der fahrende Poet“ (Z II 6, 69 f.). Auf dem Titelentwurf aus dem Herbst 1885 zu „Jenseits von Gut und Böse. / Selbstgespräche / eines / Psychologen. / Mit einem Anhang: Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ firmiert das Gedicht als „Die Tauben von San Marco“ (KGW IX 5, W I 8, 168, 14 u. 26–32 = vgl. NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 18–22 u. 85, 11) und steht dort an siebter, nicht, wie in FW Anhang, an elfter Stelle. In der in KSA 14, 277 zitierten ‚Reinschrift‘ ist das Gedicht „Und noch einmal!“ überschrieben. Der Gedichttitel in der Druckfassung unterscheidet sich von demjenigen von FW Vorspiel 2 nur durch die dort fehlenden Anführungszeichen sowie durch das Ausrufezeichen, an dessen Stelle in dem früheren Titel ein Punkt steht. Am Schluss jeder Strophe des Anhang-Gedichts wird der Titel in geminatorischer Verdopplung refrainartig wiederholt. Die zumal am Ende betonte Einsamkeit des Gesangs in diesem Venedig-Gedicht steht in einem gewissen Gegensatz zu Wagners Venedig-Passage in seiner *Beethoven*-Schrift, worin er gerade die Sehnsucht nach Dialog in der Musik betont, vgl. Wagner 1871–1873, 9, 92 f.

Auch beim vorliegenden Text handelt es sich wieder um ein poetologisches Gedicht, in dem sich eine Selbstreflexion auf das dichterische Schaffen vollzieht. Schon das titelgebende „Glück“ lässt dabei einen Bezug zum unmittelbar vorangehenden Gedicht „Rim u s r e m e d i u m“ erkennen, in dem erwogen wurde, das „Fieber“ als „Glück“ anzusprechen (647, 25 f.). Indes ist nunmehr ein anderes Glück gemeint, nämlich das des vormittäglichen einsamen „Dichten[s]“ (648, 28) in Venedig. Die „Lieder“ (648, 4), die spielerisch um „[n]och einen Reim“ (648, 7) erweitert werden, erinnern wiederum an die „hundert Reime“ (647, 30), die den Sprecher im vorigen Text vor dem ‚Draufgehen‘ bewahrten; doch besteht jetzt keine akute Lebensgefahr mehr, sondern das dichterische Tun erscheint als müßiger Zeitvertreib im erfüllten Augenblick (als „ein augenblicklich-persönliches“ beschreibt deshalb Montinari 1982, 68 dieses Dichter-Glück und vergleicht es mit der Glückserfahrung in Za IV Mittags).

Auch in metrischer Hinsicht kehren Ruhe, Harmonie und Gleichmaß ein. N. erweitert hierzu eine vierzeilige Strophenform, die mit ihrer Abfolge von kreuzgereimten sowie im Wechsel weiblich-hyperkatalektischen und männlich-akatelektischen jambischen Fünfhebern eine „geräumige und dennoch gut

zu fassende Form für Empfindungen, Bilder und Gedanken“ bietet (Frank 1993, 321). Diese zwar schon seit dem 16. Jahrhundert vereinzelt genutzte, aber erst um 1800 bekannter werdende Strophenform, die im 20. Jahrhundert schließlich „die häufigste Strophe der modernen Lyrik“ wurde (ebd., 326), wird von N. um drei weitere Verse ergänzt: einen jambischen Dreiheber mit männlicher Kadenz, der ein neues Reimwort einführt, einen in Versmaß und Reim wieder an die weiblichen Verse 1 und 3 anschließenden Fünfheber und zuletzt den jambisch-zweihebigen Refrain-Vers wieder mit männlicher Kadenz. Doch nicht nur dieser wird am Ende jeder Strophe identisch wiederholt, sondern auch das in Vers 5 neu eingeführte Reimwort „zurück“, mit dem der fünfte Vers *jeder* Strophe schließt (obwohl N. nur für denjenigen der ersten und zweiten Strophe Einrückungen vorgenommen hat). Die beschriebene Erweiterung der vierzeiligen Ausgangsform reflektiert die erste Strophe in virtuoser Autoreferentialität: Nachdem mit den Versen 3 und 4, in denen das Ich „müßig Lieder / Gleich Taubenschwämen in das Blau hinauf[schickt]“ (648, 4 f.), die Strophe eigentlich zum Abschluss gekommen sein könnte, wird die Fortführung des scheinbar schon Abgerundeten in den Versen 5 und 6 eigens im Bild der Lied-Tauben thematisiert, über die es heißt: „Und locke sie zurück, / Noch einen Reim zu hängen in's Gefieder“ (648, 6 f.).

Bekannter als das zu kommentierende Venedig-Gedicht ist jedoch ein weiteres, das N. im Herbst 1888 in Turin verfasst hat, kurz vor dem geistigen Zusammenbruch: das titellose „An der Brücke stand ...“, das in EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 291 integriert wurde (vgl. NK 6/2, S. 434 f.). In aller Regel ist dieser lyrische Text gemeint, wenn von „Nietzsches ‚Venedig‘-Gedicht“ gesprochen wird (Pedersen 2017). Zu beiden Venedig-Gedichten im Zusammenhang vgl. Gilman 1972. Speziell zu „„Mein Glück!““ siehe Grundlehner 1986, 467–475, Mönig 2012, 212 f. und Detering 2015, 168 f. Reus 2006, 196, Anm. 371 stellt für Thomas Manns frühe Erzählung *Enttäuschung* (1898) eine „Korrespondenz zwischen der Exposition von Manns Text und Nietzsches Gedicht ‚Mein Glück!‘“ fest, die in der Tat frappierend ist. Zu Beginn lässt Mann dort den Ich-Erzähler über seine erste Begegnung mit einem Unbekannten berichten, hinter dem unschwer N. zu erkennen ist: „Der Herbstvormittag, an dem mir jener Unbekannte auf der Piazza San Marco zum ersten Male auffiel, liegt nun etwa zwei Monate zurück. Auf dem weiten Platze bewegten sich nur wenige Menschen umher, aber vor dem bunten Wunderbau, dessen üppige und märchenhafte Umrisse und goldene Zierrate sich in entzückender Klarheit von einem zarten, lichtblauen Himmel abhoben, flatterten in leichtem Seewind die Fahnen; grade vor dem Hauptportal hatte sich um ein junges Mädchen, das Mais streute, ein ungeheurer Rudel von Tauben versammelt, während immer mehr noch von allen Seiten herbeischossen ... Ein Anblick von unvergleichlich lichter und festlicher

Schönheit.“ (Mann 2001 ff., 2/1, 79) Mehrere Formulierungen (vor allem „bunte[r] Wunderbau“, „goldene Zierrate“ und „lichtblaue[r] Himmel“) verweisen eindeutig auf das Vokabular von N.s Gedicht.

648, 2 *Die Tauben von San Marco seh ich wieder*] Unter dem Titel *Die Tauben von San Marco* hätte N. im 38. Jahrgang der Wochenschrift für Erd- und Völkerkunde *Das Ausland* von 1865 über die auf dem venezianischen Markusplatz lebenden Tauben lesen können: „Bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts wurde [seit mehr als 300 Jahren] täglich von Amtswegen ein Sack Körner den privilegierten Tauben vorgestreut. Allein die Republik [Venedig] ging in Trümmer, und die fromme Stiftung sammt vielen andern schwand dahin. Zum Glück für dieß Geflügel bewohnte damals eine wohlthätige Dame aus der Lombardei die alten Procuratien, und gab so lange sie lebte ihm sein tägliches Brod bis die Verwaltung dafür eintrat. / Niemals legte ein Venetianer Hand an eine dieser Tauben, welche leicht zu fangen wären; selbst während der Hungersnoth bei der letzten Belagerung wurden sie verschont, da sie zu verzehren als eine Gottlosigkeit angesehen wurde.“ (Anonym 1865, 1055) Diese Tauben sind in der deutschen Venedig-Lyrik häufig anzutreffen, nach N. beispielsweise in Alfred Kerrs *Der neue Campanile*, Ricarda Huchs *Venedig*, Rose Ausländers *Venedig I* oder in Bertolt Brechts *O Venezia* (vgl. hierzu Cziborra 2009, 85–87).

Aber auch vor N. handelt es sich bereits um ein beliebtes Motiv. Mit denselben Worten, mit denen „Mein Glück!“ beginnt, ist ein Epigramm August von Platens betitelt, das den Inhalt des zitierten Artikels aus dem *Ausland* lyrisch gestaltet: „**Die Tauben von San Marco.** / Alles zerstob; doch nisten die Tauben des heiligen Markus, / Wie in des Freistaats Zeit, über dem Dogenpalast, / Picken vom Platz ihr Futter, wie sonst, um die Stunde des Mittags, / Wandeln, wie sonst, furchtlos zwischen den Säulen umher. / Zwar nährt sie der Staat nicht mehr; doch milde Beschützer / Nähren sie jetzt, und es dünkt ihnen Venedig wie sonst.“ (Platen 1869, 322) Im Unterschied zu Platen dienen N. die Tauben von San Marco als Bildspender für eine poetologische Selbstreflexion, indem im Fortgang der ersten Strophe die eigenen „Lieder“ (648, 4) des lyrischen Ich mit „Taubenschwärmen“ (648, 5) verglichen und auf das „Glück“ (648, 8) des Dichtens bezogen werden. Laut Cziborra 2009, 87, der das lyrische Ich mit N. gleichsetzt, „scheint für Friedrich Nietzsche die Welt auf dem Markusplatz noch in Ordnung. Die Taube wird zur Metapher seiner Dichtung, das Dichten zu seinem Glück“. Poetologische Vögel finden sich in FW Anhang außerdem noch in den Gedichten „Dichters Berufung“ (Specht), „Im Süden“ (Zugvogel) und „Liebeserklärung“ (Albatros).

Ohne das ‚Wiedersehen‘ der Tauben von San Marco biographisch und das Gedicht erlebnislyrisch deuten zu wollen, sei darauf hingewiesen, dass N., der

sich bereits Anfang 1879 mit Reiseplänen nach Venedig trug, die sich bald zerschlugen, die Dogenstadt, wo sein Helfer und Freund Heinrich Köselitz lebte, zum ersten Mal im März 1880 besucht hat. Auf der Postkarte, die er seiner Schwester Elisabeth kurz nach der Ankunft schickte, erwähnte er sogleich die Tauben auf dem Markusplatz: „Vorgestern Abend kam ich in Venedig an, die letzte Woche in Riva war ich sehr leidend. Hier wohne ich gut, ruhig, habe eben den warmen Ofen; der Markusplatz ist in der Nähe. Gestern schön, aber kalt, doch konnte ich Nachmittags im Freien Cafe trinken, bei Musik, alles war mit Fahnen geschmückt, und die Tauben von St. Marcus flogen friedlich umher.“ (15. 03. 1880, KSB 6/KGB III 1, Nr. 16, S. 12, Z. 2–8) N. blieb bis Ende Juni in Venedig, um erst wieder Ende April 1884 hierher zurückzukehren, wo er gut anderthalb Monate verbrachte und die Entstehung von Köselitz' Oper *Der Löwe von Venedig* begleitete. Vom 10. April bis 6. Juni 1885 erfolgte ein dritter Venedig-Aufenthalt N.s, um gemeinsam mit Köselitz Za IV für den anstehenden (Privat-)Druck zu korrigieren. In diesem Zusammenhang dürfte auch das zu kommentierende Gedicht entstanden sein. Zweimal reiste N. danach noch nach Venedig: im Frühjahr 1886 und im Herbst 1887.

648, 3 *Still ist der Platz, Vormittag ruht darauf.*] Mit dem „Platz“ ist ausweislich der vorangehenden Nennung von „San Marco“ (648, 2) der Markusplatz in Venedig gemeint, über den in Theodor Gsell-Fels' Reiseführer *Italien in sechzig Tagen*, dessen zweite Auflage von 1878 N. besaß (NPB 269), zu lesen ist: „Der **Markusplatz**, ‚la Piazza‘ [...], Schwerpunkt der ganzen Stadt, ist ein durch Schönheit und Pracht ausgezeichnetes Forum mit edeln, reichen Arkaden, Marmorböden und Palastwänden, 176 m. lang, 56–82 m. breit.“ (Gsell-Fels 1878a, 38; zur Raumwirkung des Markusplatzes auf N. vgl. Neumeyer 2001, 242.) Über die auch in der zu kommentierenden Verszeile thematisierte – zu seiner nächtlichen Belebtheit in Kontrast stehende – Stille des Platzes während des Tages heißt es im ausdrücklichen Bezug auf die Tauben (vgl. NK 648, 2) weiter: „Nachts, oft noch bei regstem Leben, da der Venetianer gerne die Nacht zum Tag verkehrt, hat die Beleuchtung des Markusplatzes durch blendendes Gaslicht geradezu den Zauber der schönsten Traumwelt. Tagsüber geben ihm die vielen herumflatternden Tauben, denen die Ceremonien des Palmfestes ihre jetzige geschützte Stätte verleihen, etwas eigenthümlich Friedliches“ (Gsell-Fels 1878a, 38). Von diesem Tag-Nacht-Kontrast des Markusplatzes kündigt auch N.s Gedicht: Während Strophe 1 die friedliche Stille des Platzes am (frühen) Tag evoziert, nimmt die vierte und letzte Strophe die ‚tönend-funkeln-de‘ Atmosphäre des Platzes bei Nacht vorweg.

648, 4 *schick' ich müssig Lieder*] Das Adjektiv „müßig“ hat N. nachträglich in den Entwurf in Z II 5, 32 eingefügt. Zur Tradition der poetisch produktiven

Muße vgl. Krause 2021. Auf das müßige Dichten kommt der vorletzte Vers des Gedichts zurück: „Viel Tag für Dichten, Schleichen, Einsam-Munkeln“ (648, 28).

648, 8 – *mein Glück! Mein Glück!*] Im Entwurf Z II 5, 32 heißt es an dieser Stelle in der Grundschrift noch: „Oh Glück, oh Glück!“ Die Version in Z II 6, 69 f. setzt nur im letzten Vers der ersten Strophe einen einleitenden Gedankenstrich, hebt dafür am Ende jeder Strophe das Possessivpronomen und damit die Subjektivität des Glücksempfindens hervor: „Mein Glück! Mein Glück!“ Im Druckmanuskript dann schon wie in der Druckfassung, wobei aber jeweils das zweite „Mein“ aus „mein“ korrigiert wurde (D 16a, 64). Das im Titel wie im Refrain genannte ‚stille‘ „Glück“ des vormittäglichen Dichtens unterscheidet sich nicht nur von dem erfragten Fieber-„Glück“ (647, 25) im vorangehenden Text, sondern auch von dem wiederum als „mein Glück“ (651, 24) angesprochenen ‚sturmgleich brausenden‘ Hochgefühl im Schlussgedicht von FW Anhang.

648, 10 *Wie schwebst du schirmend ob des bunten Bau's*] Nach den ausschließlich selbstbezüglichen Aussagen der ersten Strophe apostrophiert das lyrische Ich zu Beginn von Strophe 2 das Du des „Himmels“ (648, 9). Die präpositionale Genitivkonstruktion „ob des“ ist hier nicht im heute veraltenden kausalen (‚wegen des‘), sondern im auch schon zu N.s Zeit unüblichen lokalen (‚über dem‘) Sinn zu verstehen; gebräuchlich hierfür wäre der Dativ (‚ob dem‘) gewesen. Vgl. Grimm 1854–1971, 13, 1047 u. 1050. Mit dem „bunten Bau“, über dem der Himmel schirmend schwebt, ruft das lyrische Ich den Markusdom (Basilica di San Marco) auf, über die N. bei Gsell-Fels lesen konnte: „Wie im alten Rom das Forum den bürgerlichen Vorhof zum Kapitolinischen Jupitertempel bildete, so ist hier der unvergleichliche Platz in voller Sicht der Markuskirche als dem Staatstempel zugewandt. Kein Bau widerspiegelt wie S. Marco mit all seinen Säulen, Mosaiken, Bögen, byzantinischen, romanischen und gothischen Ornamenten und den orientalischen Kuppeln die gesamte mittelalterliche Geschichte der Stadt. [...] /39/ [...] Die *Hauptfaçade* hat fünf breite *Portale*, mit zwei Säulenreihen übereinander geschmückt, darüber eine Gallerie mit Säulengeländer und im zweiten Geschoss fünf grosse Bögen auf Säulen. Bunte Mosaiken auf Goldgrund, später angebrachte gothische Giebel und Thürmchen erhöhen den seltsamen Reiz des Ganzen.“ (Gsell-Fels 1878a, 38 f.) Auf die „Mosaiken auf Goldgrund“ beziehen sich denn auch die in der letzten Strophe von N.s Gedicht genannten „Gold-Zieraten“ (648, 26).

648, 11 *Den ich – was sag ich? – liebe, fürchte, neide ...*] Z II 6, 69: „Den ich – was sag ich! liebe, fürchte, neide –“.

648, 13 *Gäb'*] Z II 6, 69: „Gäb“.

648, 14 *Wunderweide!*] Z II 6, 69: „Wunderweide,“.

648, 16 f. *Du strenger Thurm, mit welchem Löwendrange / Stiegst Du empor hier*] Vgl. Gsell-Fels 1878a, 45: „Der **Glockenthurm von S. Marco** (*il Campanile*), ein Vorbild für eine grosse Reihe von Thürmen im Venetianischen. Freistehend erhebt er sich zur gewaltigen Höhe von 98, 6 m.“ Die Animalisierung des Turms zum Löwen spielt auf den geflügelten Markuslöwen an, das Wappentier Venedigs und Tierattribut des Evangelisten Markus (vgl. ebd., 33), dessen Reliquien seit dem 9. Jahrhundert in Venedig aufbewahrt werden. Der Markuslöwe, den auch die Markussäule auf der Piazzetta San Marco trägt, hatte für N. noch eine besondere, persönliche Bedeutung: Während seines zweiten Venedig-Aufenthalts im Frühjahr 1884 half er seinem Freund Heinrich Köselitz bei der Fertigstellung von dessen komischer Oper mit dem auf N.s Vorschlag zurückgehenden Titel *Der Löwe von Venedig*, die er später gegenüber Mutter und Schwester als „meine himmlische Leib- und Trostmusik-Oper“ bezeichnete (06. 09. 1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 629, S. 92, Z. 10 f.), ja als „die schönste Musik seit Mozart“ (an Franziska Nietzsche, Ende April 1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 598, S. 44, Z. 54 f.). Im Brief vom 2. September 1884 schrieb N., inzwischen schon wieder aus Sils-Maria, an Köselitz, dessen Oper sei wie N.s *Za* ein Werk im Geiste der ‚gaya scienza‘: „Zuletzt, mein lieber verehrter Freund – was uns auch für Widerwärtigkeiten im Wege stehen mögen, wir Beide gehören nun einmal zur Ritter- und Bruderschaft ‚von der **gaya** scienza‘ und wollen uns dessen in diesem guten Jahre, das Ihren ‚Löwen‘ und meinen ‚Zarathustra‘ von Einem Baume abschüttelte, recht von Herzen getrösten.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 529, S. 524, 3–8)

Das neologistische Nominalkompositum „Löwendrang[]“ ist vor N. nicht bezeugt und kommt bei ihm nur dieses einzige Mal vor. In seiner Monographie *Nietzsche im zwanzigsten Jahrhundert* von 1939 greift es Wilhelm Michel auf, um es auf N. selbst zu beziehen und ihn vom Positivismus abzugrenzen, dem seine ‚mittlere‘ Schaffensphase – und mit ihr FW – in der frühen Rezeption immer wieder zugerechnet wurde (vgl. ÜK 6). Michel konzediert zwar, „daß auch Nietzsche eine Zeitlang, beim polemischen Ausbau seiner neuen Welt, die Sprache der Positivisten und des Freigeistes gesprochen hat. Aber seine Frage nach der Wirklichkeit des Menschen hat von Anfang an einen Tiefgang, einen Löwendrang, der dem Positivismus gänzlich ferne lag.“ (Michel 1939, 12)

648, 17 *Müh!*] Z II 6, 70: „Müh?“

648, 18 *Klange –:]* Z II 6, 70: „Klange –“

648, 19 *Französisch, wärst du sein accent aigu?*] Z II 6, 70: „Französisch, heiß ich ~~ich~~ dich ‚bist du sein‘ Accent aigu –:“ Der Accent aigu ist ein diakritisches

Zeichen (Akut), das in der französischen Sprache die geschlossene Aussprache des Vokals e anzeigt. Die konjunktivisch fragende Identifizierung des apostrophierten Markusturms („du“) als Accent aigu des Markusplatzes („sein“) wertet Bertram 1918, 221 als stilistischen Fehlgriff, mit dem N. „eine seiner schönsten rein lyrischen Strophen auseinander sprengte“. Konkret spricht Bertram von der „kaum begreifliche[n] Spielerei, welche die dritte Strophe des venezianischen Liedes [...] mit einem geistreichen [ab der 7. Auflage sogar: unglücklichen und beinahe ruchlosen] Gallizismus befleckt“ (Bertram 1918, 221 / Bertram 1929, 231).

648, 21 *Zwange ...*] Z II 6, 70: „Zwange!“

648, 23 f. *Fort, fort, Musik! Lass erst die Schatten dunkeln / Und wachsen bis zur braunen lauen Nacht!*] Die vom lyrischen Ich mit dem geminatorischen Imperativ „Fort, fort [...]!“ verscheuchte „Musik“ lässt zum einen an den Glockenklang des Markusturms denken, der in der dritten Verszeile von Strophe 3 in Form einer *Figura etymologica* angesprochen wurde: „Du überklingst den Platz mit tiefem Klange“ (648, 18). Zum anderen ist darüber hinaus die allgemeine Verbindung von Venedig und Musik zu assoziieren, wie sie etwa in EH Warum ich so klug bin 7 im Zusammenhang mit dem anderen Venedig-Gedicht *An der Brücke stand* (1888) aufgerufen wird, in dem von „Gesang“, „Musik“, „Saitenspiel“ und einem „Gondellied“ die Rede ist (KSA 6, 291). N. schreibt dort im einführenden Prosaabschnitt ausgehend von den Kompositionen Heinrich Kösselitz' (alias Peter Gast): „Ich würde Rossini nicht zu missen wissen, noch weniger meinen Süden in der Musik, die Musik meines Venediger maëstro Pietro Gasti. [...] Wenn ich ein andres Wort für Musik suche, so finde ich immer nur das Wort Venedig.“ (KSA 6, 291, 7–10 u. hierzu NK 6/2, S. 433) Das Motiv der „braunen [...] Nacht“ (vgl. Groddeck 1991, 2, 86 f.), für die das lyrische Ich in den zu kommentierenden Versen die Musik reservieren möchte, kehrt auch in dem späteren Gedicht wieder, das insofern komplementär zu dem früheren Tages-Gedicht zu lesen ist. Jenes beginnt mit den Versen: „An der Brücke stand / jüngst ich in brauner Nacht. / Fernher kam Gesang“ (KSA 6, 291, 15–17). Die „braune Nacht“ lässt dabei erneut (vgl. NK 643, 21 f. u. NK 647, 15 f.) an nächtlichen Opium-Konsum denken; schon Novalis schwärmte in seinen *Hymnen an die Nacht* von „der wahrhaften Nacht [...] und dem braunen Saft des Mohns“ (Novalis 1837–1846, 2, 4).

648, 23 *Lass*] Z II 6, 70: „Laßt“.

648, 25 f. *noch funkeln / Die Gold-Zieraten nicht in Rosen-Pracht*] Z II 6, 70: „Gold-zierathen“ und „Rosen-pracht“. Zu den „Gold-Zieraten“ des Markusdoms vgl. NK 648, 10. Die poetische Verflechtung von „Gold“ und „Rosen“

findet sich auch im Schlussgedicht von FW Anhang „An den Mistral“: „Wie ein Goldstrahl durch die Rosen“ (650, 23). Vgl. ferner das vorangehende Gedicht „Rimus remedium“, wo bereits von glänzendem „Gold“ (647, 24) die Rede war.

648, 28 *Schleichen*] In Z II 6, 70 korrigiert aus: „Dämmern“.

648, 28 *Munkeln*] Vgl. Grimm 1854–1971, 12, 2696: „versteckt oder undeutlich sprechen“, hier besonders in der Bedeutung: „für sich sprechen [...], leise reden“.

[12.]

Nach neuen Meeren.] Die Präposition „nach“ im Titel ist zwar nicht temporal (wann?), sondern lokal (wohin?) zu verstehen, gibt allerdings kein bestimmtes Ziel an, sondern weist buchstäblich ins Uferlose. Vgl. die ‚Reinschrift‘ zu dem Gedicht, die bis auf den erweiterten Titel, einige Satzzeichen und das Schlusswort „Unsterblichkeit“ statt „Unendlichkeit“ (siehe KSA 14, 277) mit der Druckfassung identisch ist: „Nach neuen Meeren.‘ / oder: / Columbus. // Dorthin – will ich: und ich traue / Mir fortan und meinem Griff. / Offen liegt das Meer, in’s Blaue / Treibt mein Genueser Schiff. // Alles glänzt mir neu und neuer, / Mittag schläft auf Raum und Zeit: – Nur dein Auge – ungeheuer / Blickt mich’s an, Unsterblichkeit!“ Außerdem gibt es im Nachlass mehrere Aufzeichnungen, die zwischen Sommer 1882 und Herbst 1884 entstanden sind und ebenfalls als Vorarbeiten zum hier zu kommentierenden Gedicht gelten können. In einem nachgelassenen Rollengedicht tritt die lyrische Figur des ‚nach neuen Meeren‘ aufbrechenden Seefahrers explizit als Christoph Kolumbus auf: „An - - - // Freundin! – sprach Columbus – traue / Keinem Genueser mehr! / Immer startt er in das Blaue, / Fernstes lockt ihn allzusehr! // * // Muth! Auf offnem Meer bin ich, / Hinter mir liegt Genua. / Und mit dir im Bund gewinn ich / Goldland und Amerika. // * // Stehen fest wir auf den Füßen! / Nimmer können wir zurück. / Schau hinaus: von fernher grüßen / Uns Ein Tod, Ein Ruhm, Ein Glück!“ (NL 1882, 1[15], KSA 10, 12, 12–24)

In einer anderen Version präsentiert sich das lyrische Ich ebenfalls – und dem Titel entsprechend noch deutlicher – als ‚neuer Kolumbus‘: „Columbus novus. // Dorthin will ich, und ich traue / Mir fortan und meinem Griff! / Offen ist das Meer: in’s Blaue / Treibt mein Genueser Schiff. // ** // Alles wird mir neu und neuer / Hinter mir liegt Genua. / Muth! Stehst du doch selbst am Steuer, / Lieblichste Victoria!“ (NL 1882, 1[101], KSA 10, 34, 3–11) Die folgenden Verse bilden als Motto des entworfenen „Sentenzen-Buch[s]“ mit dem Haupt-

titel „Auf hoher See“ eine weitere Variante des Gedichts, diesmal ohne die Nennung von Kolumbus: „Dorthin will ich! Und ich traue / ,Mir fortan und meinem Griff. / ,Offen ist das Meer, ins Blaue / ,treibt mein Genueser Schiff. / ,Alles wird mir neu und neuer, / ,Weit hinaus glänzt Raum und Zeit – / ,Heil dir, Schiff! Heil deinem Steuer! / ,Um dich braust die Ewigkeit!“ –“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 53, 1–12) In einer anderen Fassung wird die schrankenlose ‚Entdeckerlust‘ des ‚freien Geistes‘ bis in transzendente Sphären getrieben: „Auf hohem Meere. // Freundin – sprach Columbus – traue / Keinem Genuesen mehr! / Immer starrt er in das Blaue, / Fernstes zieht ihn allzusehr! // ** // Wen er liebt, den lockt er gerne / Weit hinaus aus Raum und Zeit – – / Über uns glänzt Stern bei Sterne, / Um uns braust die Ewigkeit.“ (NL 1882, 3[4], KSA 10, 108, 3–11) Die „Freundin“ in diesen frühen Fassungen verweist – ohne schlicht mit ihr identifizierbar zu sein – auf Lou von Salomé, der N. Anfang November 1882 die zuletzt zitierte Version mit dem Zusatz „Meiner lieben Lou“ widmete (KSB 6/KGB III 1, Nr. 321, S. 271, Z. 12).

Der Titel der letzten nachgelassenen Vorfassung vom Herbst 1884 lautet: „Yorick-Columbus. // Freundin! sprach Columbus, traue / Keinem Genueser mehr! / Immer starrt er in das Blaue – / Fernstes lockt ihn allzusehr! // Fremdestes ist nun mir theuer! / Genua – das sank, das schwand – / Herz, bleib kalt! Hand halt das Steuer! / Vor mir Meer – und Land? – und Land? // Dorthin will ich – und ich traue / Mir fortan und meinem Griff. / Offen ist das Meer, ins Blaue / Treibt mein Genueser Schiff. // Alles wird mir neu und neuer, / Weit hinaus glänzt Raum und Zeit – / Und das schönste Ungeheuer / Lacht mir zu: die Ewigkeit“ (NL 1884, 28[63], KSA 11, 328, 9–25). Ein Blick in die handschriftliche Version dieses Textes im Quartheft Z II 6 (Herbst/Winter 1884/85) zeigt nicht nur, dass der etwas anders geschriebene Titel „Yorick-Columbus“ (zur Yorick-Figur, die texgenetisch auch mit anderen Gedichten aus FW Anhang verbunden ist, vgl. NK FW Dichters Berufung) korrigiert wurde aus: „Der neue Columbus“. Darüber hinaus wird deutlich, dass N. die Reihenfolge der Strophen vertauscht (1 und 2 standen zunächst an zweiter Stelle, 3 und 4 an erster) und vor allem die ursprünglich zweite, schließlich vierte Strophe eigentlich wie folgt schon in Richtung Druckfassung geändert hat: „Alles wird ‚glänzt‘ mir neu und neuer – / Mittag, {Meer, Licht} ‚schläft auf‘ Raum und Zeit – / Und dein Schweigen ‚Auge‘ – ungeheuer / Blickt michs an Unsterblichkeit ‚Unendlichkeit‘!“ (Z II 6, 76)

Nicht nur vor dem Hintergrund der gescheiterten Beziehung zu Salomé, sondern auch angesichts der für die Lebensform des ‚freien Geistes‘ in N.s Texten immer wieder als notwendig erachteten Einsamkeit, erscheint die Druckfassung, in der sich das lyrische Ich der apostrophierten „Unendlichkeit“ (649, 9) allein gegenübersteht, konsequenter als das pluralische Sprechen eines lyrischen Wir in mehreren früheren Fassungen. Interpretationen von „Nach

neuen Meeren“ liefern Grundlehner 1986, 129–133, Sprengel 1998, 638, Hufnagel 2008, 150 f., Mönig 2012, 205–208, Mayer 2013, Stegmaier 2014 u. 2017 (speziell zu den verschiedenen Versionen des Gedichts), Detering 2015, 169 f., Wenner 2017, 121–124 u. 142–144 sowie Wokalek 2017. Zu den Kolumbus-Bezügen bei N. vgl. schon Del Caro 1988, Gasser 1995 u. Large 1995. Vgl. auch Häfner 2019, 300, der konkrete literarische Vorbilder für das Seefahrer-Motiv in N.s Gedicht ausmacht: „Früheste Lektüre-Erfahrungen der Werke Byrons durchdringen sich hier mit Heines Imagination des Meeres ebenso wie mit Reminiscenzen aus Charles Baudelaires *Les Fleurs du mal* – speziell dem Gedicht *L'Invitation au voyage*“. Siehe ferner N.s motivisch verwandtes Jugendgedicht *Colombo* von 1858 (NL 1858, 4[67], KGW I 1, 273 f.) sowie Za III Die sieben Siegel 5, wo es heißt: „das Grenzenlose braust um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit“ (KSA 4, 290, 8 f.).

Die Strophenform des zu kommentierenden Gedichts – ein Vierzeiler mit trochäischen Vierhebern, regelmäßig alternierenden weiblichen und männlichen Kadenzten bzw. akatelektischen und katalektischen Versschlüssen und Kreuzreim – stellt laut Frank 1993, 180 die in der „neueren deutschen Lyrik dritthäufigste, in der Goethezeit und im 19. Jahrhundert sogar häufigste Strophenform“ dar. Bereits im frühen 17. Jahrhundert von Martin Opitz in die Barocklyrik eingeführt, erlangte sie besondere Bedeutung seit der empfindsamen Liebeslyrik des 18. Jahrhunderts, als ‚Romanzenstrophe‘ in der Romantik des 19. Jahrhunderts sowie als ‚Suleikastrophe‘ in Goethes *West-östlichem Divan* (vgl. bspw. das Liebesgedicht *Gingo biloba*). Aufgrund der Apostrophierung der „Freundin“ lassen sich zumindest auch die zitierten Vorarbeiten zu „Nach neuen Meeren“ in dieser liebeslyrischen Formtradition verorten.

649, 2 *Dorthin – will ich*] In Z II 6, 76 hatte N. zunächst noch „Dorthin“ hervorgehoben.

649, 4f. *Offen liegt das Meer, in's Blaue / Treibt*] Das „Blaue“, das schon im vorangehenden Gedicht „Mein Glück!“ vorkam, dort aber auf den Himmel über Venedig bezogen war, bezeichnet hier das Blau des (ligurischen) Meeres (vgl. Grimm 1854–1971, 2, 82: „meerblau, wellenblau“). Zugleich ist damit aber auch schon die im Gedichtstitel zum Ausdruck kommende eigentümliche Ziello-sigkeit gemeint: Das lyrische Ich bricht nicht auf, um neue Länder oder Kontinente, sondern ‚nur‘ neue Meere zu entdecken. Dazu passt nicht nur die mit einem Zeilenenjambement verbundene Rede vom ‚Treiben‘ des Schiffes; vielmehr wird dies auch über die phraseologische Bedeutungsdimension der Farbe ‚blau‘ aufgerufen, die mit Unbestimmtheit, Grenzenlosigkeit assoziiert ist (vgl. Grimm 1854–1971, 2, 82: „ins blaue bedeutet ins weite, unabsehbliche, ins nebelhafte“). Dem korrespondiert die am Schluss des Gedichts angesprochene „Unendlichkeit“ (649, 9).

In wirkungsgeschichtlicher Perspektive kann auf die Bedeutung des Blauen in der Lyrik und Lyriktheorie Gottfried Benns hingewiesen werden, der zumal in dieser Hinsicht stark von N. beeinflusst war. Für Benn ist „Blau“ ausgezeichnetes Farbsymbol dessen, was er nicht von ungefähr den ‚ligurischen Komplex‘ nennt. Im Abschnitt „Das lyrische Ich“ in der autobiographisch-poetologischen Schrift *Lebensweg eines Intellektualisten* (1934) schreibt Benn: „Nicht umsonst sage ich Blau. Es ist das Südwort schlechthin, der Exponent des ‚ligurischen Komplexes‘, von enormem ‚Wallungswert‘, das Hauptmittel zur ‚Zusammenhangsdurchstoßung‘, nach der die Selbstentzündung beginnt, das ‚tödliche Fanal‘, auf das sie zuströmen, die fernen Reiche, um sich einzufügen in die Ordnung jener ‚fahlen Hyperämie‘, Phäaken, Megalithen, lernäische Gebiete“ (Benn 1986–2003, 4, 180).

649, 5 *mein Genueser Schiff*] Auf der Postkarte an Köselitz vom 25. Januar 1881 bezeichnet N. das Manuskript zu M als sein „Genueser Schiff“, das zum Zweck der Druckvorbereitung an den Freund (der sich zu dieser Zeit in Venedig aufhielt) entsandt wird: „Lieber Freund, so lasse ich denn mein Genueser Schiff an Sie ablaufen! Der Winter ist hart geworden, seitdem hat sich meine Gesundheit zum Schlimmen gewendet – ich bin glücklich, nichts mehr mit dem Manuscript zu thun zu haben.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 77, S. 58, Z. 2–5) Als „ich alter Genueser und Nachahmer des Columbus“ bezeichnet sich N. selbst Ende August 1882 in einem Brief an seinen Freund Carl von Gersdorff (KSB 6/KGB III 1, Nr. 294, S. 248, Z. 12).

649, 7 *Mittag schläft auf Raum und Zeit*] Der hier als schlafend personifizierte „Mittag“ (vgl. auch NL 1884/85, 30[9], NL 1884/85, 31[50] u. DD Die Sonne sinkt 2) hat in N.s Schaffen der 1880er Jahre insgesamt eine besondere Bedeutsamkeit als symbolisch aufgeladene Tageszeit, die auch sonst oft mit raum-zeitlicher Unendlichkeit assoziiert ist. In der europäischen Tradition ist der Mittag mythologisch seit der Antike mit der störungsanfälligen Ruhestunde des griechischen Hirtengottes Pan, theologisch seit frühchristlicher Zeit mit der Versuchung zur Trägheit (ἀκηδία) verbunden. In N.s Nachlass finden sich bereits seit 1881, während der Arbeit an der Erstausgabe von FW, zahlreiche Titellentwürfe sowie Aufzeichnungen, die die Paarformel „Mittag und Ewigkeit“ enthalten, oft in Verbindung mit Werkplänen und Notaten zu Za (zum ersten Mal in NL 1881, 11[195], zum letzten Mal in KGW IX 5, W I 8, 140, 25 = NL 1885/86, 2[75], KSA 12, 96, 5; vgl. hierzu Montinari 1982, 81 f.). Damit verschränkt ist die Denkfigur des ‚großen Mittags‘, die seit der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1883, 15 [13] ebenfalls eine zentrale, vielschichtige Rolle bei N. spielt. An prominenter Stelle in Za predigt die Titelfigur beispielsweise: „Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier

und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen.“ (Za I Von der schenkenden Tugend 3, KSA 4, 102, 6–9)

Zum Denkbild des Mittags bei N. liegen mehrere Spezialpublikationen aus dem 20. Jahrhundert vor; vgl. Schröder 1937, Schlechta 1954, Hagemeyer 1970, Stierle 1981 u. Wohlfart 1991b. Der „Mittag“ begegnet auch im folgenden Gedicht „Sils-Maria“ als Schwellen- und Entscheidungszeit wieder (vgl. 649, 14). Bonsels 1959, 11f. attestierte dem „Mittag“ in den Gedichten von FW Anhang und darüber hinaus bei N. eine negative Konnotation: „Bis zum Wettersturz seines [N.s] Lebensklimas war es der ‚Mittag‘ gewesen, der ihn magisch gefangenhielt, ein furchtsames und qualvolles Harren in der bedrückenden Stille des Lichts – ein Warten [vgl. 649, 11] wie auf die Schrecken seiner Selbstzerstörung oder Selbstbefreiung.“ Ähnlich deutet noch Wokalek 2017, 274 den Mittag in „Nach neuen Meeren“ als „Todesmotiv“, wenn sie vom „Todesaugenblick des Mittags“ spricht, der sich in der Einsicht in das Illusorische aller Ziele auflöse.

649, 8f. *Nur dein Auge – ungeheuer / Blickt mich's an, Unendlichkeit!* In der ‚Reinschrift‘ statt „Unendlichkeit“ noch: „Unsterblichkeit“ (KSA 14, 277); in Z II 6, 76 „Unendlichkeit“ aus „Unsterblichkeit“ korrigiert. Bezieht man die „Unendlichkeit“ auf die Wendung „neu und neuer“ (649, 6) zu Beginn der zweiten Strophe zurück, mag man sich an „Unser neues ‚Unendliches‘“ (626, 19) aus FW 374 erinnern fühlen, das dort auch als „dieses Ungeheure von unbekannter Welt“ (627, 10f.) bezeichnet wurde. Entscheidend bleibt für die hier zu kommentierenden Schlussverse freilich die Frage, ob der ungeheure Anblick des apostrophierten Unendlichkeits-Auges dem lyrischen Ich nur bedrohlich oder nicht doch zugleich – wie in der letzten nachgelassenen Fassung: „Und das schönste Ungeheuer / Lacht mir zu: die Ewigkeit“ (NL 1884, 28[63], KSA 11, 328, 24f.) – erheiternd, ermutigend erscheint. Letzteres würde jedenfalls zum entschlossenen Gedichtanfang „ich traue / Mir fortan und meinem Griff“ (649, 2f.) passen. Von hier aus wäre auch die These von Hufnagel 2008, 150 in Frage zu stellen, das Gedicht sei „die gereimte Variante des Prosaphorismus“ FW 124, in dem angesichts der bevorstehenden Meerfahrt die Warnung ausgesprochen wird, „dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit“ (480, 16). Zweifel an Hufnagels inhaltlicher Gleichsetzung meldet bereits Wenner 2017, 122, Anm. 2 an.

[13.]

Sils-Maria.] Formal lehnt sich das Gedicht mit einigen metrischen Freiheiten (Doppelsenkungen, daktylischer Beginn von Vers 2, nur vier Hebungen in

Vers 4) an die seit Martin Opitz bekannte deutsche Form des „vers commun“ an, die jambische Fünfheber durch männlich schließende Paarreime miteinander verbindet. Laut Frank 1993, 39 ist das „Momentbild Nietzsches ‚Sils-Maria‘“ ein Zeugnis dafür, dass seit dem „ausgehenden 19. Jahrhundert [...] die kurze Strophe immer häufiger“ in unterschiedlichsten lyrischen Genres und Strömungen begegnet. Diesen modernen Verwendungen der Strophenform weist Frank dennoch zwei thematische Grundtendenzen zu, die sich gleichermaßen auch auf N.s Gedicht beziehen lassen. So werde „die Strophe gern gewählt, wo die lyrische Aussprache verhalten und die Anrede intim bleibt“; sie eigne sich aber mit ihrer „sentenziösen Knappheit“ auch zum „Spruch“ (ebd., 40). Das Gedicht ist auch für die lyrische Rezeptionsgeschichte N.s von Belang: Während die Strophenform ebenfalls in Adolf Bartels' Memorial-Gedicht *Friedrich Nietzsches Grab zu Röcken* (1900) verwandt wurde, hat „Sils-Maria“ Gottfried Benn im Jahr 1933 zu einem intertextuell darauf Bezug nehmenden gleichnamigen Gedicht angeregt. Vgl. hierzu Grätz 2017, 290–292; zu Genese und Deutungsoptionen des Gedichts siehe ebd., 284–290. Frühere, zu recht unterschiedlichen Ergebnissen gelangende Interpretationsversuche stammen u. a. von Grundlehner 1986, 134–136; Riedel 1998b; Figal 1999, 181–186; Henne 2010, 23–25; Villwock 2012, 410; Thierjung 2014, 115–121.

In einer Vorfassung aus dem Herbst 1882 entwirft N. dieselbe Szenerie, doch bemerkenswerterweise an einem anderen Ort (Portofino statt Sils-Maria) und noch ohne den Auftritt Zarathustras: „Portofino. // Hier sitz ich wartend – wartend? Doch auf nichts, / Jenseits von gut und böse, und des Lichts / Nicht mehr gelüstend als der Dunkelheit, / Dem Mittag Freund und Freund der Ewigkeit.“ (NL 1882, 3[3], KSA 10, 107, 18–108, 2) Vgl. auch folgende, etwas später entstandene titellose Variante, die schon fast der ersten Versgruppe der Druckfassung entspricht: „Hier saß ich wartend – / Jenseits von gut und böse, bald des Lichts / Genießend bald des Schattens: ganz nur Spiel / Ganz Meer, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel.“ (NL 1882/83, 4[122], KSA 10, 150, 3–6) Der Vorbeigang Zarathustras sowie die Selbstverdopplung von „Eins zu Zwei“ finden sich dann erstmals in einem dritten Entwurf, der ebenfalls im Winter 1882/1883 verfasst wurde: „Ganz Meer, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel / Ein Kind, ein Spielzeug / Und plötzlich werden Eins zu Zwei / Und Zarathustra gieng an mir vorbei.“ (NL 1882/83, 4[145], KSA 10, 157, 1–4) Ein weiterer Gedichtentwurf aus dem Notizheft Z II 5 vom Herbst 1884 entfernt sich inhaltlich deutlich von jenen Vorarbeiten, schließt aber trotzdem unverkennbar an den für diese sowie auch die Druckfassung charakteristischen „Hier saß ich“-Anfang (vgl. 649, 11) an: „Hier saß ich sehend, sehend – doch hinaus! / Die Finger spielend im zerpfückten Strauß / Und wenn die Thräne aus dem Lide quoll / Schamhaft-neugierig: ach wem galt sie wohl! // Da – – – // Hier saß ich liebend, liebend –

unbewegt, / Dem See gleich, der – – – / Wer diesen Spiegel-See als Zauber sieht: / Drin eint sich Milch und Veilchen und Granit.“ (NL 1884, 28[31], KSA 11, 311, 11–19; Handschrift in Z II 5, 83.) Die Version im Quartheft Z II 6 (Herbst/Winter 1884/85) ist bis auf Abweichungen in der Interpunktion, die in den Stellenkommentaren vermerkt sind, schon mit der Druckfassung identisch (vgl. Z II 6, 81).

Doch nicht nur im Nachlass, sondern auch im veröffentlichten Werk finden sich Verse, die einen engen Bezug zu „Nach neuen Meeren“ aufweisen. So heißt es im „Nachgesang“ zu JGB (dessen Titelformel ja auch im zu kommentierenden Gedicht zitiert wird) nicht nur: „Um Mittag war’s, da wurde Eins zu Zwei“, sondern auch kurz darauf: „Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste!“ (KSA 5, 243, 15 u. 18) Zittel 2014, 214 spricht deshalb von einem „Schwestergedicht“, und Andreas Urs Sommer zeigt in NK KSA 5, 243, 11–20 anhand der ‚Vorstufe‘ KGW IX 5, W I 8, 106, 2–22, dass diese „sich bei dem bereits 1882 geschriebenen Vierzeiler *Portofino*“ bedient (NK 5/1, S. 815), dass also in der Tat ein nachweislicher textgenetischer Zusammenhang besteht.

In EH Za 1, KSA 6, 336, 28–337, 15 heißt es rückblickend über die ‚erste Begegnung‘ mit Zarathustra in der Gegend von Portofino: „Den darauf folgenden Winter [1882] lebte ich in jener anmuthig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua, die sich zwischen Chiavari und dem Vorgebirge Porto fino einschneidet. Meine Gesundheit war nicht die beste; der Winter kalt und über die Maassen regnerisch; ein kleines Albergo, unmittelbar am Meer gelegen, so dass die hohe See nachts den Schlaf unmöglich machte, bot ungefähr in Allem das Gegentheil vom Wünschenswerthen. Trotzdem und beinahe zum Beweis meines Satzes, dass alles Entscheidende ‚trotzdem‘ entsteht, war es dieser Winter und diese Ungunst der Verhältnisse, unter denen mein Zarathustra entstand. – Den Vormittag stieg ich in südlicher Richtung auf der herrlichen Strasse nach Zoagli hin in die Höhe, an Pinien vorbei und weitaus das Meer überschauend; des Nachmittags, so oft es nur die Gesundheit erlaubte, umgieng ich die ganze Bucht von Santa Margherita bis hinter nach Porto fino. Dieser Ort und diese Landschaft ist durch die grosse Liebe, welche der unvergessliche deutsche Kaiser Friedrich der Dritte für sie fühlte, meinem Herzen noch näher gerückt; ich war zufällig im Herbst 1886 wieder an dieser Küste, als er zum letzten Mal diese kleine vergessne Welt von Glück besuchte. – Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor Allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, er überfiel mich ...“ Zu Portofino vgl. NK FW 281.

Gleichwohl ersetzte N. den ligurischen Ort Portofino, der doch gut zur südlichen Szenerie der vorangehenden „Anhang“-Gedichte gepasst hätte, für die Druckfassung durch den Schweizer Bergort Sils-Maria im Engadin. Auch und gerade diesem Ort, den N. seit dem Sommer 1881 wiederholt besuchte, maß er

eine besondere Bedeutung für sein (einsiedlerisches) Leben zu. So schrieb er kurz nach seiner ‚Entdeckung‘ des Bergorts an seine Schwester nach Naumburg: „Ich habe es noch nie so ruhig gehabt, und die Wege, Wälder, Seen, Wiesen sind wie für mich gemacht; und die Preise sind nicht außer allem Verhältniß zu meinen Mitteln. [...] Der Ort heißt Sils-Maria; bitte, haltet den Namen vor meinen Freunden und Bekannten geheim, ich wünsche keine Besuche.“ (07.07.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 121, S. 99, Z. 66–73) Insbesondere die Höhenlage von Sils-Maria diente N. immer wieder zum Gleichnis für ein spezifisches Überlegen- und Enthobensein, so etwa in dem bekannten „Entwurf“ mit dem Titel „Die Wiederkunft des Gleichen“, der wie folgt datiert und lokalisiert ist: „Anfang August 1881 in Sils-Maria, / 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen / menschlichen Dingen! –“ (NL 1881, 11[141], KSA 9, 494, 1f. u. 19–21) Zu dem Inspirationserlebnis im Engadin, dem sich angeblich der ‚Ewige-Wiederkunfts-Gedanke‘ und damit die Grundidee zu Za verdankte, vgl. NK FW 341. Insofern das „Schicksal“ Zarathustras darin besteht, „der Lehrer der ewigen Wiederkunft“ zu sein (Za III Der Genesende 2, KSA 4, 275, 29f.), ergibt sich also auch zwischen dem Ort Sils-Maria und der Figur Zarathustra eine Beziehung, auf die der Titel des zu kommentierenden Gedichts hindeuten mag.

649, 11 *Hier sass ich, wartend, wartend, – doch auf Nichts*] Ausgehend von diesem – rückblickend erzählendem – Eingangsvers haben mehrere Interpreten eine enge kotextuelle Zusammengehörigkeit des vorangehenden Gedichts „Nach neuen Meeren“ mit „Sils-Maria“ betont, dabei jedoch ganz unterschiedliche Verhältnisbestimmungen vorgenommen. Während Figal 1999, 181 den vorliegenden Text „wie eine Antwort“ auf jenes „Kolumbus-Gedicht“ liest (dabei aber offenlässt, wie sich Frage und Antwort zueinander verhalten) und Detering 2015, 170 hinsichtlich des „Hier sass ich“ „vom selben Aufbruch“ spricht, nunmehr bloß „ohne das allegorische Leitmotiv der Bootsfahrt“, sieht Grätz 2017, 285, Anm. 8 vielmehr einen „Kontrast in der Gegenüberstellung der Eingangsverse [...] Der passiven Haltung des lyrischen Ich in ‚Sils-Maria‘ [...] steht die aktiv-intentionale in ‚Nach neuen Meeren‘ diametral gegenüber“ (wobei auch dort die ‚aktive Intentionalität‘ durch das ziellose Ins-Blaue-Treiben des Schiffes in den Versen 3 und 4 wieder konterkariert wird; vgl. NK 649, 4f.). Den hier zu kommentierenden „passiven“ Eingangsvers von „Sils-Maria“ versteht Grätz ebd., 290 überdies als intertextuellen „Gegenentwurf“ zu den prominenten Versen gegen Ende von Goethes *Prometheus-Hymne*: „Hier sitz‘ ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde“ (Goethe 1853–1858, 2, 64). Die übliche poetologische Lesart dieser Zeilen als Ausdruck einer genialischen Produktionsästhetik vorausgesetzt, erschiene das Auf-Nichts-Warten in N.s Gedicht als ein davon sich absetzender, eher auf das Rezeptive im Inspirationserlebnis

zielender Zugang zum „Rätsel künstlerischer Schöpferkraft“ (Grätz 2017, 290). Wie Müller-Buck 2012, 257 gezeigt hat, bezog auch der Maler Otto Dix den Beginn von „Sils-Maria“ auf das Problem der künstlerischen Inspiration, als er im Mai 1954 an Otto Conzelmann über eine Schaffenspause schrieb: „außer ein paar Aquarellen und 2 fertigen Ölbildern habe ich nichts gemacht. ‚Ich warte, worauf warte ich doch?‘ Oder ‚hier saß ich wartend doch auf nichts‘, bloß leider nicht ‚jenseits von Gut und Böse‘ wie jener.“

649, 11 *ich, wartend*] Z II 6, 81: „ich wartend“.

649, 12 *Jenseits von Gut und Böse*] Anspielung auf den später sprichwörtlich gewordenen Haupttitel von JGB, demjenigen Werk, das N. vor der Neuausgabe von FW zuletzt veröffentlicht hatte. Zur Geschichte und Bedeutung der Titelformel, die N. auch in FW 380 zitiert (hierzu NK 633, 1–4), vgl. NK 5/1, S. 41–45.

649, 14 *ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel*] Vgl. ähnlich schon Vers 6 des vorangehenden Gedichts: „Mittag schläft auf Raum und Zeit“ (649, 7). Zur damit anklingenden Denkfigur des ‚großen Mittags‘ bei N. – insbesondere in Za – siehe den entsprechenden Stellenkommentar.

649, 14 *Ziel.*] Z II 6, 81: „Ziel – –“.

649, 15 *Da, plötzlich, Freundin!*] Die ihrerseits „plötzlich“ apostrophierte „Freundin“, durch deren Anrede die bislang monologische Sprechsituation des Gedichts nunmehr in eine dialogisch angelegte Gesprächssituation eingebettet erscheint, wird von biographistisch verfahrenen Interpretationen gerne mit Lou von Salomé identifiziert; vgl. etwa Grundlehner 1986, 134. Siehe auch die „Freundin!“ in den eingangs zitierten Vorarbeiten zu „Nach neuen Meeren“ NL 1882, 1[15], KSA 10, 12, 13 und NL 1884, 28[63], KSA 11, 328, 10.

649, 15 *wurde Eins zu Zwei*] Wie „Eins zu Zwei“ werden kann, darüber gibt auch die Selbstverdopplungsformel von „Ich und Mich“ zu Beginn von Za I Vom Freunde, KSA 4, 71, 2–4 Aufschluss: „‚Einer ist immer zu viel um mich‘ – also denkt der Einsiedler. ‚Immer Einmal Eins – das giebt auf die Dauer Zwei!‘“ Die Gestaltung der „Eins zu Zwei“-Werdung im vorliegenden Gedicht erinnert überdies an die poetisch-poetologische Selbstverdopplung in der zweiten und dritten Strophe von Goethes *Divan*-Gedicht *Gingo biloba* (1815): „Ist es Ein lebendig Wesen, / Das sich in sich selbst getrennt, / Sind es zwei, die sich erlesen, / Daß man sie als Eines kennt? // Solche Frage zu erwiedern / Fand ich wohl den rechten Sinn; / Fühlst du nicht an meinen Liedern, / Daß ich eins und doppelt bin?“ (Goethe 1853–1858, 4, 80) Vgl. hierzu Kaufmann 2011, 368–378.

649, 15 *Zwei –]* Z II 6, 81: „Zwei,“.

649, 16 – *Und Zarathustra gieng an mir vorbei ...*] Z II 6, 81: „Und Zarathustra gieng an mir vorbei.“

[14.]

An den Mistral. Ein Tanzlied.] Bei der hier verwandten Strophenform – je sechs Verszeilen mit trochäischen Vierhebern im Reimschema aabccb – handelt es sich um eine seit dem 14. Jahrhundert geläufige deutsche Schweifreimstrophe, die ursprünglich aus lateinischen Kirchengesängen hervorgegangen ist und im 17. Jahrhundert für Casualcarmina, zunehmend aber auch für Schäferlieder sowie noch im 18. und 19. Jahrhundert für geistliche Lieder, aber ebenfalls für politische bzw. patriotische Lyrik genutzt wurde (darunter das bis ins 20. Jahrhundert hinein populäre anonyme Lied *Prinz Eugen, der edle Ritter*). N. nutzte die Form ebenfalls für die beträchtlich kürzeren Gedichte FW Vorspiel 1 („Einladung“) und FW Vorspiel 62 („Ecce homo“). Zur Geschichte dieser Strophenform vgl. Frank 1993, 478 f., dem zufolge gerade mit N.s elfstrophigem Gedicht „An den Mistral“, das er als „jubelnd[en]“ Gruß an „den Alpenwind“ bezeichnet, ein „freie[r] Ton“ erstarkte, „den die Schweifreimstrophe herkömmlich schlichter und geselliger in vielen Trinkliedern anklingen ließ“.

Ein „Alpenwind“ ist der Mistral freilich nicht; es handelt sich vielmehr um einen kalten, trockenen Fallwind, der, aus Tiefdruckgebieten über Nordfrankreich entstehend, nordwestlich in Richtung Mittelmeer weht, wobei die Alpen ihn gerade blockieren. In Otto Derschs zeitgenössischem Aufsatz *Ueber den Ursprung des Mistral* hätte N. lesen können: „Der Mistral weht mit der größten Heftigkeit über der Provence“ (Dersch 1881, 55; unter Berufung auf eine mündliche Äußerung Mike Rottmanns vermutet Patoussis 2017, 186, Anm. 33, N. habe Derschs Aufsatz „wohl vor der Konzeption des Gedichts gelesen“; Belege dafür fehlen indes). Bemerkenswert erscheint aber, dass die Gegend an der östlichen Côte d’Azur um Nizza, in der N. ausweislich seiner Briefe mit dem Mistral Bekanntschaft gemacht haben will und wohl auch das zu kommentierende Gedicht verfasst hat, aufgrund der durch die provenzalischen Voralpen geschützten Lage weitgehend von dieser kalten Luftströmung verschont bleibt. Vgl. auch Gsell-Fels 1875, 1, 138 f., wo N. lesen konnte, dass hinter Nizza „eine Kette von Gebirgen als klimatische Forts gegen den Einbruch der Nordwinde [liegt] [...], nur in der Schlucht des Paillon den Nordwind in bestimmter Richtung einlassend“. Das hinderte N. aber nicht daran, im Brief an Heinrich Köseleit vom 14. 02. 1885 den „Mistral“ und de[n] unglaublich weiß[e]n Lichthimmel Nizza’s“ allgemein in einem Atemzug zu nennen (KSB 7/KGB III 3, Nr. 573, S. 10, Z. 10 f.) oder an denselben Adressaten am 10. 12. 1885 zu schreiben: „So-

dann ist Nizza, ästhetisch genommen, die entgegengesetzte Art Süden als Venedig es war; es schiene mir eines Versuches würdig, zu sehen, was Ihnen die Musen oder der Mistral oder der leuchtende Himmel hier zu erzählen hätten.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 651, S. 122 f., Z. 49–53) Besonders aufschlussreich ist die alternative Formulierung „die Musen oder der Mistral“, die auf eine poetologische Codierung des Mistral-Windes hindeutet, wie sie denn auch im Gedicht begegnet. Darin kann man eine Gemeinsamkeit zwischen N.s Text und Hölderlins später dichtungstheoretischer Hymne *Andenken* (wohl 1803) sehen, die ebenfalls mit dem Lobpreis eines mistralähnlichen Nordwindes beginnt (der mit der Gegend um „Bourdeaux“ an der Atlantikküste in Verbindung gebracht wird). In der Hölderlin-Ausgabe, die N. besaß, lauten die Verse: „Der Nordost weht, / Der liebste unter den Winden / Mir, weil er feurigen Geist / Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.“ (Hölderlin 1874, 148, V. 1–4 u. 7; als ‚Meerfahrer‘ „ohne Schiff“ erscheint der Mistral bei N. in 650, 4.)

Schon seit dem Sommer 1883 taucht der Mistral-Wind in Nachlass-Notaten und Briefen N.s immer wieder auf. Die erste Nennung lautet: „L u s t des Windes Mistral / der Pflugschaar / der Höhe / des Lebens / des Jahreszeitenwechsels (Ring) Organisch / des Stroms / der Morgenröthe / des reinen Himmels / Elektrizität. / Lust als Mutter der Schmerzen.“ (NL 1883, 10[42], KSA 10, 376) In einem anderen Notat aus derselben Zeit werden diese Formulierungen, leicht abgewandelt, Zarathustra in den Mund gelegt (vgl. NL 1883, 13[24], KSA 10, 469). Im Sommer/Herbst 1884 notiert N. dann den Plan zu „Eine[r] Rhapsodie“ „An den Wind Mistral“ (NL 1884, 26[235], KSA 11, 210). Am 22. November 1884 sendet er aus dem östlich von Nizza gelegenen Mentone (wo laut Gsell-Fels 1875, 1, 145 „der Mistral [...] fast ganz ausgeschlossen“ ist) das bis auf wenige Abweichungen in Interpunktion und Typographie schon mit der Druckfassung identische Gedicht an Köselitz (dieser Text beruht auf der überarbeiteten Version Z II 6, 73 f. und Z II 6, 71 f., die mit „Mentone, Nov. 1884“ unterschrieben ist; vgl. überdies die ‚Vorstufen‘ in Z II 5, 6 und Z II 5, 11–15). Als ‚Kommentar‘ stellt er dem lyrischen Text die Worte voran: „Hier, mein lieber Freund Gast, ist Etwas, das I h n e n gehören soll, w e n n es jenen großen erhaben-ausgelassenen O r c h e s t e r - T a n z, der in Ihnen schlummert, zum Aufwachen bringt – einen Tanz für g r o ß e s Orchester, das gut brüllen und brausen kann! Sie können das Lied als V o r r e d e (oder wie man sonst sagte, als ‚Programm‘); gebrauchen – nämlich für den Fall einer Veröffentlichung Ihrer Musik.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 558, Z. 3–9)

Zwischenzeitlich plante N., „An den Mistral“ in einem – von FW verschiedenen – Werk des Titels „Gai saber“ (vgl. KGW IX 4, W I 3, 4, 2–10 = NL 1885, 35[84], KSA 11, 547, 16–20 und KGW IX 4, W I 4, 51, 14–18 = NL 1885, 36[6], KSA 11, 551, 21–23), aber auch in JGB (vgl. KGW IX 5, W I 8, 168, 2 u. 26–35 =

NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 18–85, 5) bzw. in einem „Zweite[n] und letzte[n] Theil“ dieses Werks (KGW IX 5, W I 8, 133, 12–14 u. 36 = NL 1885/86, 2[82], KSA 12, 100, 13 u. 101, 3) zu platzieren. Im Brief an Köselitz vom 2. September 1884 hatte N. bereits das Mistral-Motiv mit der „gaya scienza“ zusammengebracht, als er einen „neuen Orden“ unter diesem Credo plante: „Für die Zukunft trage ich die Hoffnung mit mir herum, daß sich in Nizza eine kleine, äußerst gute Gesellschaft dieses Glaubens an die gaya scienza bilden wird: und im Geiste habe ich Ihnen als dem Ersten schon den Ritterschlag zur Einweihung in diesen neuen Orden gegeben. Man soll ‚beim Mistral!‘ fluchen und schwören – eine andere Verpflichtung wüßte ich nicht, da sich bei Menschen, wie wir sind, Alles ‚von selber versteht‘. –“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 529 S. 524, Z. 10–17)

In der Werkretraktation EH FW hebt N. unter den Anhang-Gedichten „An den Mistral“ besonders hervor, wobei ebenfalls der Bezug zur ‚ritterlichen‘ „Gaya scienza“ (vgl. NK FW Titel) hergestellt wird. „Die Lieder des Prinzen Vogelfrei [...] erinnern ganz ausdrücklich an den provençalischen Begriff der ‚gaya scienza‘, an jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalien gegen alle zweideutigen Culturen abhebt; das allerletzte Gedicht zumal, ‚an den Mistral‘, ein ausgelassenes Tanzlied, in dem, mit Verlaub! über die Moral hinweggetanzt wird, ist ein vollkommener Provençalismus. –“ (KSA 6, 333, 24–334, 6) Auf die provenzalische Lyrik des Mittelalters verweisen die im Gedicht ausdrücklich genannten „Troubadoure[]“ (651, 4), mit denen sich das zum „wir“ erweiterte lyrische Ich vergleicht. Neben den Genrebezeichnungen „Tanzlied“ oder „Rhapsodie“ dient N. auch „Hymnus“ zur Charakterisierung von „An den Mistral“. Über ein zwischenzeitlich geplantes Buch, das ungefähr „den Umfang von der ‚fr(öhlichen) W(issenschaft)‘ haben“ sollte, schrieb N. Ende März 1886 aus Nizza in einem Briefentwurf an Hermann Credner, in dem er das Gedicht zunächst als „eine Art Widmungs-Gedicht“ bezeichnet: „So, wie ich jetzt das ganze Material geordnet habe, beginnt das Buch mit jenem Hymnus ‚an den Mistral‘: darauf folgt eine lange Einleitung, welche die Züge der Philosophie der Zukunft, deren Heraufkommen ich voraussage, darzustellen unternimmt.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 682, S. 168, Z. 3 u. 12–15 u. S. 169, Z. 27 f.)

Der hymnische Duktus des Gedichts ist auch den Interpreten nicht entgangen. Einen besonderen Stellenwert innerhalb des Werks FW und in Bezug zu dessen „Titelworte[n]“, die im Gedicht auch explizit genannt werden (vgl. NK 650, 29 f.), bescheinigt ihm in dieser Hinsicht bereits Bonsels 1959, 10, für den hier N.s. „Welt- und Kulturskepsis plötzlich wie das Wetter im Hochgebirge umschlägt. Das kalte Nein, welches er bisher den überlieferten und hergelebten Moral- und Wertbegriffen entgegengestellt hatte, wird zu einer opferberei-

ten und hoffnungsfreudigen Zustimmung zu seinem Schicksal wie zu seiner Sendung.“ Grundlehner 1986, 175–183 betont eine Nähe des Schlussgedichts zu FW Anhang „Mein Glück!“, erklärt das nun gestaltete Glück aber für „constrained by no [...] limitations“ (Grundlehner 1986, 175). Von einer „hymnische[n] Lobpreisung des dynamischen Lebens“ spricht Meyer 1991, 424 f., vom lyrischen Ausdruck „vitale[r] Energie“ Sprengel 1998, 637. Ziemann greift in NH 154 N.s Rede vom „Widmungs-Gedicht“ auf und charakterisiert „An den Mistral“ als ein Loblied auf den „Wirbel der ewigen Wandlung“, mit dem eine „Attacke auf [die] christliche Weltsicht“ einhergehe, die dennoch mit „vielen alten Bildern aus jener Welt“ operiert. Ähnlich sieht Detering 2015, 171–173 hier einen „Hymnus übergeh[en] ins lobpreisende, dankende und appellierende Gebet“ (Detering 2015, 172). Dass das Gedicht eine ‚Philosophie als Tanz‘ entwerfe, will schließlich Patoussis 2017 zeigen.

Zu den hinsichtlich der hymnischen Anrufung bestehenden strukturellen, aber auch motivischen Gemeinsamkeiten von FW Anhang An den Mistral mit dem ebenfalls ‚brausenden‘ Mottogedicht zum Vierten Buch vgl. NK FW IV Untertitel / Motto.

649, 18 *Ein Tanzlied.*] Der ‚generische‘ Untertitel „Tanzlied“ lässt zunächst an ein ‚Lied‘ denken, zu dem getanzt wird oder werden soll; die Lektüre zeigt jedoch, dass hiermit vor allem auch ein ‚Lied‘ bezeichnet ist, in dem getanzt wird (in EH FW, KSA 6, 334, 5 bezieht N. den Text, wie erwähnt, auf das Hinwegtanzen „über die Moral“). Schon mit dem Untertitel bezieht sich das Schlussgedicht von FW Anhang *expressis verbis* auf den „Epilog“ FW 383 am Ende des Fünften Buchs zurück, wo – ein Leitmotiv von FW insgesamt (vgl. NK 356, 9) zuspitzend – vom „Königreich des Tanzes“ (637, 27) die Rede war und „die Grillen“ (637, 29) sowie die „ungeduldigen Freunde“ (638, 5) schließlich eingeladen wurden, nach des Sängers „Pfeife“ zu „tanzen“ (638, 12f.). In den „Liedern des Prinzen Vogelfrei“ selbst spielte der Tanz dann zwar so gut wie keine Rolle – bis auf das „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“, wo aber der singende Ziegenhirte gerade davon ausgeschlossen blieb (vgl. 645, 4f.). Dafür wird im Mistral-Gedicht nun umso mehr getanzt, und zwar sowohl vom apostrophierten Wind als auch vom lyrischen Ich, das sich mit ihm identifiziert: In Strophe 2 tanzt es ‚nach seiner Pfeife‘, indem es ihm „tanzend [...] entgegen[läuft], / Tanzend, wie du pfeifst und singst“ (650, 2f.); in Strophe 6 ruft das lyrische Ich nicht nur dem Wind zu: „Tanze nun auf tausend [Wellen-] Rücken“ (650, 25), sondern schließt sich dann wiederum selbst in den Jubelruf „Heil, wer neue Tänze schafft!“ mit ein: „Tanzen wir in tausend Weisen“ (650, 27f.); in Strophe 7 fordert es dann den Mistral – oder die Lesenden? – auf: „Tanzen wir gleich Troubadouren“ (651, 4), um in Strophe 8 schließlich jeden auszugrenzen, der „nicht tanzen kann mit Winden“ (651, 7). Damit wird der

Tanz zu einer poetologischen Metapher, die für die Dichtung selbst steht: Als „Tanzlied“ ist der zu kommentierende Text nicht zuletzt ein Gedicht über das Dichten; vgl. NK 650, 27 f. und NK 651, 4.

649, 19 f. *Mistral-Wind, du Wolken-Jäger, / Trübsal-Mörder, Himmels-Feger*] Der markante Gedichtbeginn mit asyndetisch gehäuften Bindestrich-Komposita, wie sie auch in späteren Strophen (besonders in 651, 10 f.: „Heuchel-Hänsen, / Ehren-Tölpeln, Tugend-Gänsen“ und – kontrapunktisch zu den Eingangsversen – in 651, 19 f.: „Himmels-Trüber, / Welten-Schwärzer, Wolken-Schieber“) wieder begegnen, nimmt auf das meteorologische Phänomen Bezug, dass der kalte und heftig wehende Mistral-Wind zugleich für klaren, hellblauen Himmel sorgt. Vgl. Dersch 1881, 56, der über die den Himmel leerfegende Wolkenjagd des Mistrals schreibt: „In den hohen Regionen weisse Cumuli ziehend, und mit positiver Elektrizität und darunter Wolken mit negativer Elektrizität. Aus dem Kampfe dieser beiden Wolkenschichten entstehen plötzlich Regen und Gewitter. Ist der Mistral vollständig zur Herrschaft gekommen, so hört der Regen auf und es folgt klares Wetter.“

649, 21 *Brausender, wie lieb' ich dich!*] Zum zentralen Motiv wird das Brausen des Windes, das das lyrische Ich dann auch auf sich selbst überträgt, in der zehnten, vorletzten Strophe. Vgl. auch schon das seelische Brausen in den stimmungsverwandten Motto-Versen des Vierten Buchs; NK FW IV Untertitel / Motto. Das Liebesbekenntnis an den Mistral stellt wiederum eine Parallele zu der an den Albatros gerichteten „Liebeserklärung“ in FW Anhang dar: „ja, ich liebe dich!“ (644, 26)

649, 21 *lieb'*] Z II 6, 73: „lieb“.

649, 22–24 *Sind wir Zwei nicht Eines Schoosses / Erstlingsgabe, Eines Looses / Vorbestimmte ewiglich?*] Diese rhetorisch vom lyrischen Ich an den Mistral-Wind gerichtete Frage nach ihrer schicksalhaften Einheit in der Zweiheit erinnert merklich an das im vorangehenden Gedicht „Sils-Maria“ geschilderte „Eins zu Zwei“-Werden (649, 15), jene Selbstverdopplung, die dort zum epiphanischen ‚Vorbeigehen‘ Zarathustras führte. Eine analoge Struktur wird jetzt also für die Selbstpositionierung des lyrischen Sprechers zum hymnisch Apostrophierten in Anschlag gebracht, was letztlich als Versuch einer Selbsterhöhung, eines Aufschwungs des sprechenden Subjekts durch Identifikation mit dem ‚hohen‘ Gegenstand seiner hymnischen Rede zu werten ist. Der Schluss der vorletzten Strophe kommt darauf zurück, wenn dort an den Mistral die Worte gerichtet werden: „mit dir zu Zweien / Braust mein Glück dem Sturme gleich. –“ (651, 23 f.)

650, 1f. *Hier auf glatten Felsenwegen / Lauf' ich tanzend dir entgegen*] Mit seinem waghalsigen Tanzlauf auf glatter Felsenoberfläche erinnert das lyrische

Ich an jenen ‚guten Tänzer‘, über den es in FW Vorspiel 13 heißt: „Glattes Eis / Ein Paradeis / Für Den, der gut zu tanzen weiss.“ (356, 7–9) Vgl. zu dieser Parallele auch Patoussis 2017, 189.

650, 2 *Lauf*] Z II 6, 73: „Lauf“.

650, 8f. *Stürmte zu den Felsenstufen, / Hin zur gelben Wand am Meer.*] Man mag angesichts von N.s eingangs zitierten brieflichen Äußerungen über den Mistral und Nizza geneigt sein, topographisch konkret an die gelblichen Felswände in dieser Gegend zu denken. Vgl. Vogt 1859, 2, 161 f., der von den „hochgelb gefärbte[n] nackte[n] Kalkfelsen“ an der „Bucht von Nizza“ schwärmt.

650, 9 *Meer.*] Z II 6, 73: „Meer.“; Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 559, Z. 26: „Meer –“.

650, 11f. *Diamantnen Stromesschnellen / Sieghaft von den Bergen her.*] Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 559, Z. 28 f.: „Diamant’nen Stromesschnellen / Sieghaft von den Bergen her!“

650, 13–15 *Auf den ebenen Himmels-Tennen / Sah ich deine Rosse rennen, / Sah den Wagen, der dich trägt*] Durch das in Strophe 4 begonnene und in Strophe 5 fortgeführte Bild des himmlischen Pferdegespanns erscheint der Mistral als wagenlenkender Heros oder Gott nach dem Vorbild des griechischen Sonnengotts Helios, über den N. bei Preller 1854, 1, 291 lesen konnte: „Immer gehören zu ihm sein Gespann und seine Rosse, mit welchen der Uermüdliche (ἀκάμας) jeden Tag von neuem seine gefährliche Bahn vollendet; wenn Homer ihrer nicht erwähnt, so kann das nur zufällig sein, da er das Geschirr der Eos kennt.“ Vgl. Odyssee XXIII, 244–246, wo „die goldenthronende Eos / [...] die schnellfüßige[n] Rosse / Lampos und Faethon an[spannt], das Licht den Menschen zu bringen“ (Voß-Übersetzung: Homer 1819, 2, 314). Eine offensichtliche Reminiscenz an Eos, die Morgenröte, enthalten die Schlussverse der folgenden Strophe.

650, 13 *ebnen*] Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 559, Z. 30: „eb’nen“.

650, 18 *Geissel schlägt, –*] Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 559, Z. 35: „Geisel schlägt –“.

650, 19–24 *Sah dich aus dem Wagen springen, / Schneller dich hinabzuschwingen, / Sah dich wie zum Pfeil verkürzt / Senkrecht in die Tiefe stossen, – / Wie ein Goldstrahl durch die Rosen / Erster Morgenröthen stürzt.*] N. entschied sich erst nach der Fahnenkorrektur zu dieser Textgestalt der fünften Strophe, die er seinem Verleger Ernst Fritsch am 7. März 1887 per Postkarte zukommen ließ. Über den sechs Versen steht: „Nachtrag zur eben abgesandten

Correktur der Lieder. Der fünfte Vers [gemeint ist die fünfte Strophe] des letzten Liedes muß so hergestellt werden“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 815, S. 42, Z. 2–4). Zu den Abweichungen gegenüber der ursprünglichen Version vgl. NK 650, 20 u. 22 f. Der Schluss der Strophe ruft nicht nur, ähnlich wie schon der Eröffnungsabschnitt des Fünften Buchs FW 343 (vgl. 574, 15), den Werktitel von M in Erinnerung, sondern außerdem auch Eos, die griechische Göttin der Morgenröte, die bei Homer wiederholt „mit rosenfingern“ (*Ilias* I, 477 = Homer 1821, 1, 29 u. passim) über den Himmel streicht. Die „Morgenröthe“ taucht bereits im ersten „Mistral“-Notat NL 1883, 10[42], KSA 10, 376, 16 auf.

650, 20 *Schneller dich hinabzuschwingen*] Im Druckmanuskript steht an dieser Stelle: „Wogen peitschen, Meere zwingen“ (D 16a, 65). Ebenso in Z II 6, 74 sowie im Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 559, Z. 37.

650, 22 f. *Senkrecht in die Tiefe stossen, – / Wie ein Goldstrahl durch die Rosen*] In D 16a, 65 heißt es stattdessen: „Rückwärts mit der Ferse stoßen, / Daß dein Wagen in die Rosen“. Ebenso in Z II 6, 74 sowie im Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 559, Z. 39 f.

650, 26 *Wellen-Rücken, Wellen-Tücken*] In Z II 6, 74 korrigiert aus: „Meeres-Rücken, Meeres-Tücken“.

650, 27 f. *Heil, wer neue Tänze schafft! / Tanzen wir in tausend Weisen*] Von hier aus wird das vorliegende „Tanzlied“ als selbstreflexives Dokument einer Produktionspoetik lesbar, die den Akzent – ähnlich wie einst die Genieästhetik des Sturm und Drang – auf den Dichter als Schöpfer legt. Als kreativer Poet erscheint der sowohl ‚singende‘ (vgl. 650, 3: „wie du pfeifst und singst“) als auch auf den „Wellen-Rücken“ (650, 26) tanzende Mistral ebenso wie das sich mit ihm identifizierende lyrische Ich. Die „tausend Weisen“ zu ‚tanzen‘ deuten dabei auf einen virtuos gehandhabten Formenreichtum des lyrischen Ausdrucks hin.

650, 27 *neue*] Z II 6, 74 und Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 560, Z. 44: „neue“.

650, 27 *Tänze*] Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 560, Z. 44: „Kunst“.

650, 29 f. *Frei – sei unsre Kunst geheissen, / Fröhlich – unsre Wissenschaft!*] Keine Hervorhebungen in Z II 6, 71 sowie im Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 560, Z. 46 f. ‚Freie Kunst‘ knüpft an die klassische Ästhetik-Tradition der Kunstautonomie an, der zufolge die ‚wahre‘ Kunst „für sich selber Zweck zu seyn“ hat und nicht „zu einem bloßen Mittel

[...] herabgesetzt“ werden darf (Hegel 1832–1845, 10/1, 68; zur ‚Nutzlosigkeit‘ der Kunst vgl. auch NK 439, 27–440, 5). Bei N. ist die Konnotation souveräner Unabhängigkeit noch verstärkt. ‚Fröhliche Wissenschaft‘ zitiert – wie sonst nur die Abschnitte FW 1 und FW 327 aus dem Ersten und Vierten Buch sowie in der Neuausgabe FW Vorrede 1 – den Titel des vorliegenden Werks (vgl. NK FW Titel). Einerseits scheinen diese Verse zwar eine feste Grenze zwischen freier Kunst und fröhlicher Wissenschaft zu ziehen, andererseits werden beide aber gerade auch als zusammengehörig und aufeinander bezogen dargestellt. Nicht von ungefähr erscheint das lyrische Wir ja ausdrücklich als ‚freier Künstler‘ und ‚fröhlicher Wissenschaftler‘ in Personalunion. Man mag an „das Ideal eines Geistes“ zurückdenken, von dem es im vorletzten Abschnitt des Fünften Buchs hieß, dass er „mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess“ (FW 382, 637, 1–3), was sich sowohl auf die Freiheit seiner Kunst als auch auf die Fröhlichkeit seiner Wissenschaft beziehen ließe. In FW Vorrede 1 schließlich werden just die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ – „die Handvoll Lieder, welche dem Buche dies Mal beigegeben sind“ – angeführt, um die mit „Thorheit“ und „Ausgelassenheit“ umschriebene Bedeutung der Titelformel „fröhliche Wissenschaft“ zu illustrieren (346, 20–22), was die Trennung zwischen (lyrischer) „Kunst“ und „Wissenschaft“ tendenziell aufhebt. Das entspricht denn auch der Tatsache, dass die Formel ‚fröhliche Wissenschaft‘ mit ihrer Herkunft aus der (Spätphase der) okzitanischen Trobadorlyrik ohnehin von vornherein dem Bereich der Dichtkunst zugehört; vgl. NK 651, 4.

651, 1–3 *Raffen wir von jeder Blume / Eine Blüthe uns zum Ruhme / Und zwei Blätter noch zum Kranz!* Ruhmeskränze aus verschiedenen Pflanzen sind seit der Antike bekannt; vgl. hierzu Krünitz 1773–1858, 47, 697 f., wo unter dem Lemma „Kranz“ zu lesen ist: „In der engsten Bedeutung, so fern ein solches Werk eine Zierde des Hauptes ist, wo die aus dem Pflanzen-Reiche gewundenen Kränze mancher Art ehemals ein Zeichen des Sieges, der Ehre und Würde waren, und den nachmaligen Kronen den /698/ Ursprung gaben. Der Lorbeer-Kranz war von Alters her ein Ehren-Zeichen der Dichter“. Im vorliegenden Textzusammenhang ist sowohl an ein Zeichen des „Sieges“ (vgl. 650, 12: „Sieghaft“) als auch des „Dichters“ zu denken, wobei sich dieser, passend zu seiner in der vorigen Strophe hervorgehobenen künstlerischen Freiheit, auf eine etwas rabiate Art selbst zum *poeta laureatus* zu krönen gedenkt. In der Schlussstrophe greift das finale Bild den Sieger-/Dichterkranz erneut auf; vgl. NK 651, 30.

651, 3 *noch*] In Z II 6, 71 korrigiert aus: „uns“.

651, 4 *Tanzen wir gleich Troubadouren*] Dass der Tanz in diesem „Tanzlied“ als Metapher für das Dichten zu verstehen ist, zeigt nicht zuletzt dieser Vers. Denn „Troubadour“ ist die moderne, französische Schreibung des provenzalischen

„Trobador“, was wörtlich „Erfinder“ und als ‚Berufsbezeichnung‘ einen – passend zum topographischen Nizza-Bezug des Gedichts – „südfranzösische[n], provenzalische[n] Dichter des Mittelalters“ bedeutet, wie Petri 1861, 791 erläutert, wo N. auch den richtigen, sich aber weder dem Metrum fügenden noch auf „Huren“ (651, 5) reimenden Plural hätte nachschlagen können: „Troubadours“. Den eingedeutschten Plural „Troubadouren“ verwendet N. allerdings auch nur hier und in der Brief-Version des Gedichts. Sonst benutzt er stets die korrekte Form, so im Brief an Erwin Rohde Anfang Dezember 1882, KSB 6/ KGB III 1, Nr. 345, S. 292, Z. 34 f.: „Was den Titel ‚fröhliche Wissenschaft‘ betrifft, so habe ich nur an die *gaya scienza* der Troubadours gedacht“, und ebenfalls im Brief an seinen Verleger Fritsch vom 07. 08. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 730, S. 226, Z. 85–89, dem N. für die Neuausgabe von FW mitteilt, „zu ‚die fröhliche Wissenschaft‘ [kommt] der Zusatz in Parenthese ‚gai saber‘, damit man an den provençalischen Ursprung meines Titels und an jene Dichter-Ritter, die Troubadours erinnert wird, die mit jener Formel all ihr Können und Willen zusammenfaßten“. Vgl. auch NK FW Titel.

651, 6 *Gott und Welt*] Diese Paarformel diente seit der *Ausgabe letzter Hand* (1827) von Goethes Werken als Überschrift für eine Rubrik weltanschaulicher Gedichte. Vgl. in der Ausgabe, die N. besaß: Goethe 1853–1858, 2, 283–308 (NPB 247).

651, 12 *Fort aus unsrem Paradeis!*] Zur alten Form „Paradeis“, die hier wie schon in dem früheren ‚Tanzlied‘ FW Vorspiel 13 um des Reimes willen statt der zu N.s Zeit längst üblichen Form ‚Paradies‘ genutzt wird, vgl. NK 356, 8.

651, 12 *unsrem*] Z II 6, 71 und Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/ KGB III 1, Nr. 557, S. 560, Z. 59: „unserm“.

651, 15 *Scheuchen*] In Z II 6, 71 korrigiert aus: „Tödten“.

651, 15 *Scheuchen wir die Kranken-Brut!*] Offensichtlich müssten von dieser krankengefährlichen Maßnahme auch diverse Sprecher- bzw. Sängerfiguren aus den „Liedern des Prinzen Vogelfrei“ selbst betroffen sein. Man denke nur an den „theokritischen Ziegenhirten“ mit seiner Krankheit „im Gedärm“ (645, 1f.) oder an den fiebrigen, rauschgiftsüchtigen „kranke[n] Dichter“ aus „*Rimus remedium*“ (647, 1f.).

651, 19 *Jagen*] In Z II 6, 72 korrigiert aus: „Tödten“.

651, 19 f. *Jagen wir die Himmels-Trüber, / Welten-Schwärzer, Wolken-Schieber*] Mit dieser Trias von Bindestrich-Komposita, die sich als Sammelcharakterisierung von Christen, Pessimisten usw. lesen lässt (vgl. etwa NK 414, 6), wird die in formaler Hinsicht korrespondierende Charakterisierung des ‚aufklärenden‘ Mistral-Windes vom Gedichtbeginn ins Gegenteil umgekehrt; vgl. NK 649, 19 f.

651, 21 *Hellen*] In Z II 6, 72 korrigiert aus: „Retten“.

651, 21 *Hellen wir das Himmelreich!*] In Luthers Bibelübersetzung ist „das Himmelreich“ der Name für das christliche Jenseits (kritisch hierzu siehe auch AC 34, KSA 6, 207, 10–17). Wörtlich erwähnt wurde es bereits in FW 311 im Vierten Buch mit einem Zitat aus Matthäus 3, 2; vgl. NK 547, 26 f. Der Vers weist auf die meteorologische ‚Wolkenjagd‘ des Mistral zurück, die in Strophe 1 thematisiert wurde, überträgt dies nun aber auf die Jenseitsvorstellung des Christentums, die – man mag hierbei an die mit ihr verbundene Gerichts- und Strafandrohung denken – als zu ‚düster‘ empfunden wird. Bemerkenswert erscheint, dass das Himmelreich nicht etwa gänzlich abgeschafft, sondern nur ‚aufgehellt‘ werden soll.

651, 22 *Brausen wir ...*] Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 560, Z. 69: „Brausen wir – –“. So in Z II 6, 72 korrigiert aus: „Heilen wir – –“.

651, 22 f. *aller freien / Geister Geist*] Vgl. Strophe 2, wo der Mistral bereits „[a]ls der Freiheit freister Bruder“ (650, 5) in Erscheinung trat. Dass er nunmehr als „Geist“ „aller freien Geister“ apostrophiert wird (zum ‚freien Geist‘ vgl. ÜK 5 u. NK 574, 16), findet Ziemann in NH 154 insofern „seltsam“, als damit „der tradierte Bildzusammenhang zwischen der bewegten Luft und dem *spiritus sanctus* für den neuen Geist in Anspruch genommen“ werde, der doch gerade als „Attacke auf eine christliche Weltsicht“ zu verstehen sei. Diese Assoziation mit dem ‚heiligem Geist‘ passt freilich gut zu den säkularisierenden Umbesetzungen christlicher bzw. biblischer Begriffe wie „Paradeis“ (651, 12), „Himmelreich“ (651, 21) oder „Himmelsleiter“ (651, 29) in den letzten Strophen des Gedichts.

651, 24 *Braust mein Glück dem Sturme gleich.* –] Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 560, Z. 71: „Braust mein Glück dem Sturme gleich!“ So in Z II 6, 72 korrigiert aus: „Heil ich jeden Heiland gleich!“

651, 25–30 – *Und dass ewig das Gedächtniss / Solchen Glücks, nimm sein Vermächtniss, / Nimm den Kranz hier mit hinauf! / Wirf ihn höher, ferner, weiter, / Stürm’ empor die Himmelsleiter, / Häng ihn – an den Sternen auf!*] In Z II 6, 72 endete das Gedicht nach der vorigen, zehnten Strophe, wie drei Kreuze darunter zeigen. Neben den vorangehenden Strophen auf der links gegenüberliegenden Seite Z II 6, 71 fügte N. dann im Querformat einen ersten Entwurf ein, den er korrigierte, um anschließend eine der Brief- bzw. Druckfassung nahe kommende Fassung mit flüchtiger Hand abermals im Querformat hinzuzufügen. Der erste Entwurf lautet mit Korrekturen: „– Nimm ‘Und’, zum himmlischen ‘daß ewig das’ Gedächtniß / Solchen Glücks, dies Glücks- ‘nimm dies

sein' Vermächtniß, / Diesen 'Nimm den' Kranz – 'hier' mit dir hinauf! / Stürm' empor die Himmels-Leiter, / Wirf ihn höher, ferner, weiter, / Häng' ihn – an den Sternen auf! –“ Die Abfolge der Verse 4 und 5 dieser Strophe vertauschte N. erst in der erwähnten zweiten Niederschrift auf der derselben Seite.

651, 29 *Stürm' empor die Himmelsleiter*] Anspielung auf Jakobs Traum von der Himmelsleiter aus dem ersten Buch Mose, der bereits im Dritten Buch in FW 137 alludiert wurde; vgl. NK 488, 12–14. Durch die Aufforderung an den Mistral, er solle mit dem vom lyrischen Ich geflochtenen „Kranz“ (651, 27) „die Himmelsleiter“ emporstürmen, erhält er den Nimbus eines ‚Himmelstürmers‘, „der den Himmel stürmet oder zu stürmen sucht, gegen denselben Sturm läuft, ihn hart bekriegt“ (Campe 1808, 2, 700), so wie in der antiken Mythologie die Giganten, die die Olympischen Götter zu stürzen versuchten. Wobei man hier wohl eher an eine ‚Gigantomachie‘ gegen den christlichen Himmel zu denken hat. Der gebotene Himmels-Sturm des Mistrals entspricht dabei als Bewegungsweise dem rückblickend berichteten ‚Stürmen‘ des lyrischen Ich „zu den Felsenstufen“ (650, 8) in Strophe 3.

651, 30 *Häng ihn – an den Sternen auf!*] Brief an Heinrich Köselitz, 22. 11. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 557, S. 561, Z. 77: „Häng' ihn – an den Sternen auf!“ Der triumphale Gedichtschluss zeugt von höchstem Pathos bzw. von einem Pathos der Höhe, wie es in FW Anhang bereits die an den „Vogel Albatross“ (644, 23) adressierte dichterische „Liebeserklärung“ entfaltete, wobei auch „Stern und Ewigkeit“ (644, 19) nicht fehlten. Nun ersetzt aber nicht nur der Mistral-Wind als sprachliches Bild den Vogel, sondern es unterbleibt vor allem auch die in jenem Gedicht durch den selbstironischen Untertitel „(bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –)“ vollzogene Distanzierung. Nicht einmal die Höhendifferenz zwischen dem Sprecher und dem ‚Geliebten‘ (in diesem Fall: dem Mistral) spielt jetzt noch eine nennenswerte Rolle, denn es ist der selbstgeflochtene Sieger-/Dichterkranz (vgl. NK 651, 1–3), den der Wind mit sich emportragen und – wie zum Sternbild verewigend – „an den Sternen“ befestigen soll. Dieser pathetische Wunsch des lyrischen Ich kommt ganz ohne gedichtinterne Brechung, ohne jeden Anflug von Selbstironie aus.

Gleichwohl gehen dem Gedicht-Finale fremdparodistische Züge keineswegs ab. Vor dem Hintergrund der im „Epilog“ FW 383 anzitierten Beethoven-Vertonung von Schillers Ode *An die Freude* (vgl. NK 638, 3f.; siehe auch NK FW IV Untertitel / Motto), liegt der Gedanke an diesen Schiller-Text nahe, in dem ebenfalls pathetisch die Sterne beschworen werden. Allerdings ganz anders als in N.s Gedicht, denn bei Schiller wohnt „überm Sternenzelt“ (Schiller 1822–1826, 1, 153) kein Geringerer als der christliche Gott, der dort als (wenn-gleich gnädiger) „Sternenrichter“ (ebd., 157) thront. In N.s Gedicht gibt es aus-

drücklich kein solchermaßen „überm Sternenzelt“ lokalisiertes „Himmelreich“, sondern die Sterne selbst stehen sinnfällig für dessen in der vorletzten Strophe angekündigte ‚Aufhellung‘, so dass Schiller aufgrund der von ihm aufgegebenen christlichen Vorstellungen aus der Perspektive des Mistral-Gedichts seinerseits als einer jener „Himmels-Trüber“ (651, 19) anzusprechen wäre, die es mistralgleich zu verjagen gelte. Dass just das Mistral-Lied, welches „über die Moral hinweg[]tanzt“ (EH FW, KSA 6, 334, 5), zuletzt noch den „Moral-Trompeter“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 5) Schiller parodistisch vorführt, passt zumindest ins Bild. Kritik an dessen „Gedicht ‚an die Freude‘“ artikuliert bereits N.s frühes Nachlass-Notat NL 1871, 12[1], KSA 7, 366, 33–367, 2 das zwar einen gewissen „Schwung, ja die Erhabenheit der Schillerschen Verse“ hervorhebt, zugleich aber bemängelt, dass diese neben der ‚dionysischen‘ Musik von Beethovens Vertonung „störend, beunruhigend, selbst roh und beleidigend“ wirken.

Literaturverzeichnis

Quellen und zeitgenössische Literatur

Antike und neuzeitliche Texte, die konventionell nach Buch und Kapitel (z. B. Seneca) oder Akt und Vers (z. B. Euripides) bzw. mit einer Standardpaginierung (z. B. Stephanus bei Platon) zitiert werden, sind in diesem Verzeichnis nicht aufgeführt es sei denn, die von N. benutzten Ausgaben wurden herangezogen. Bibelstellen werden in der Regel nach der von N. benutzten Luther-Übersetzung der Cansteinschen Bibel-Anstalt zitiert. Das Quellenverzeichnis gibt bei bis 1888 entstandenen Werken jeweils an, ob ein Titel in der herangezogenen oder in einer anderen Ausgabe in N.s Bibliothek (NPB) überliefert ist. Anonymtitel sind alphabetisch nach dem ersten Titelwort eingeordnet.

- Abbot, T[homas] K[ingsmill]: Logical Notes. IV.–On some Legal Maxims Mistaken for Philosophical, in: Hermathena 4 (1883), S. 344–346 (nicht in NPB).
- Adeler, Max: Fern vom Weltgetümmel oder Leben in einem wunderlichen Eckchen. Ins Deutsche übertragen von Moritz Busch, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
- Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen. Zweyte, vermehrte und verbesserte Auflage, 4 Bde., Leipzig 1793–1801 (nicht in NPB).
- Aelianus, Claudius: Varia historia. Ex recognitione Rudolphi Hercheri, Leipzig 1870 (NPB 97).
- Airy [Bidell, Georg]: Naturheilmethode oder sichere Anleitung, um die am Meisten vorkommenden Krankheiten der Menschen durch einfache bewährte Mittel sicher und schnell selbst zu heilen. Mit vielen in den Text gedr. anatom. Holzschn. Abbild. Bearbeitet von Adolf Richter, Leipzig 1877 (NPB 98, 1878 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Aischylos: Werke. Übersetzt von Joh[ann] Gust[av] Droysen, 2 Bde., Berlin 1832 (nicht in NPB).
- Aischylos: Werke. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J[ohann] A[dam] Hartung, Bd. 1: Prometheus, Leipzig 1852 (NPB 106).
- Aischylos: Agamemnon. Mit erläuternden Anmerkungen hg. von Robert Enger, Leipzig 1855 (NPB 100).
- [Aischylos:] ΑΙΣΧΥΛΟΣ ΤΡΑΓΩΔΙΑΙ. Aeschyli Tragoediae. Recognovit et praefatus est Guilielmus Dindorfius. Editio quarta correctior, Leipzig 1860 (NPB 99).
- Aischylos: Agamemnon oder die Rache, in: ders.: Die Oresteia. Agamemnon. Choephoren. Eumeniden. Deutsche Nachdichtung und Erklärung von Oswald Marbach, Leipzig 1874, S. 1–72 (NPB 101–106).
- Albert, Paul: La littérature française au dix-neuvième siècle, Bd. 2, Paris 1885 (NPB 107).
- Albrecht, Johann Friedrich Ernst: Die Kopfschmerzen, ihre schnelle Linderung und gänzliche Heilung. Ein Hilfsbuch für Alle, die Anfällen von Kopfweh unterworfen sind [...] Quedlinburg / Leipzig o. J. (NPB 108).
- [Alfieri, Vittorio:] Denkwürdigkeiten aus dem Leben Vittorio Alfieri's. Von ihm selbst geschrieben. Nach der ersten Italienischen Original-Ausgabe von Ludwig Hain, 2 Bde., Köln 1812 (NPB 108 f.).
- Altman, Julius: Die Sprichwörter der Bulgaren, in: Jahrbuch der slavischen Literatur, Kunst und Wissenschaft. Neue Folge 1 (1853), S. 1–10 (nicht in NPB).

- Ambros, August Wilhelm: Geschichte der Musik, 3 Bde., Breslau 1862–1868 (nicht in NPB, aber Bd. 2 u. 3 wurden von N. 1870 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 401, Nr. 131).
- Andree, Richard: Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Hermanni Alexandri Röell Oratio inauguralis De Religione Rationali [...]. Jul. 1686, in: *Bibliothèque universelle et historique* 6 (1687), S. 433–444 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Der Sprach-Gerichtshof oder die französische und deutsche Sprache in Deutschland vor dem Richterstuhl der Denker und Gelehrten, Berlin 1814 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Die Frauen von Tencin, von Lambert, Geoffrin, und das Fräulein Lespinasse. (Einige biographische Fragmente.), in: *Der Sammler* 9 (1817), S. 311 f. (nicht in NPB).
- [Anonym:] Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christenthums und häuslicher Gottesverehrung. Dritte verbesserte Original-Ausgabe, Bd. 1, Aarau 1818 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Das gelehrte Bedlam. Rückblicke auf das gelehrte Unwesen, mit Seitenblicken auf das Wesen der Gelehrsamkeit, in: *Conversationsblatt. Zeitschrift für wissenschaftliche Unterhaltung* 3/87 (1821), S. 1033–1039 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Ankündigung einer neuen Zeitschrift. Der Deutsche Horizont. Ein humoristisches Sopha- und Toilettenblatt für die Zeit, Leben, geistige und sittliche Bildung. Redigirt und herausgegeben von M. G. Saphir, in: *Außerordentliche Beilage zur Allgemeine Zeitung München* Nr. 305/306, 13. August 1831, S. 1221 f. (nicht in NPB).
- [Anonym:] Ein hundertjähriger Tänzer, in: *Der Anekdotenjäger. Zeitschrift für das lustige Deutschland* 8/2, 1te Lieferung, (1852), S. 14 f. (nicht in NPB).
- [Anonym:] Benares, die heilige Stadt der Hindu's, in: *Schwäbische Kronik. Des Schwäbischen Merkurs zweite Abtheilung*, Nr. 101, 30. April 1857, S. 743 (auszugsweise Übersetzung aus Valbezen 1857) (nicht in NPB).
- [Anonym:] Klöster und Klosterleben, oder Geschichte der wichtigsten Ordensstifter unserer hl. Kirche, zur Belehrung und Erbauung des katholischen Volkes dargestellt, Schaffhausen 1860 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Vorurtheile gegen die Juden beurtheilt von einem unpartheiischen Christen, Pest 1862 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Die Tauben von San Marco, in: *Das Ausland. Ueberschau der neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Natur-, Erd- und Völkerkunde* 38 (1865), S. 1055 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Foyer, in: *Signale für die Musikalische Welt* 38/70 (1880), S. 1115 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Exposition internationale d'électricité. Catalogue général officiel. Commissariat Général, Paris 1881 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Journal de l'exposition internationale d'électricité, Paris 1881 (nicht in NPB).
- [Anonym:] Friedrich Nietzsche's neuestes Buch: „Die fröhliche Wissenschaft“, in: *Schmeitzner's Internationale Monatsschrift. Zeitschrift für allgemeine und nationale Kultur und deren Litteratur. Redigirt von Paul Widemann*. 1. Band. November 1882. 11. Heft, S. 685–695 (nicht in NPB) [= Wagner, Ernst: Friedrich Nietzsche's neuestes Buch: „Die fröhliche Wissenschaft“, in: Reich, Hauke: *Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken: 1872–1889*, Berlin / Boston 2012, S. 577–584].
- [Apuleius:] Der Goldene Esel. Aus dem Lateinischen des Apulejus von Madaura. [Übersetzt] von August Rode. Zweite Auflage, mit einem Titelkupfer, Bd. 1, Berlin 1790 (nicht in NPB).
- Aristophanes: Werke. Uebersetzt von Johann Gustav Droysen. 2 Theile. Zweite Auflage, Leipzig 1871 (NPB 113).

- Aristoteles: Physik. Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet von C[arl] H[erbert] Weiße, 2 Abtlg., 1. Abtlg.: Die Übersetzungen enthaltend, Leipzig 1829 (nicht in NPB).
- Aristoteles: Rhetorica et Poetica, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Berlin 1831(a) (nicht in NPB).
- Aristoteles: Ethica Nicomachea, ex recensione Immanuelis Bekkeri, Berlin 1831(b) (nicht in NPB).
- Aristoteles: Werke. [U. a.] uebersetzt [und z. T. erläutert] von Karl Ludwig Roth u. a., Abtlg. I–VII, 33 Bde., Stuttgart 1833–1862 (NPB 114–125).
- Aristoteles: Metaphysica, recognivit et enarravit Hermannus Bonitz, Bd. 1, Bonn 1848 (nicht in NPB).
- Aristoteles: Ars rhetorica, hg. von Leonardi Spengel, 2 Bde., Leipzig 1867 (nicht in NPB, aber von N. 1874 und 1875 mehrfach aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 425, Nr. 381 u. Nr. 358 u. S. 427, Nr. 405 u. S. 431, Nr. 450).
- Aristoteles. Über die Dichtkunst. Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen und einem die Textkritik betreffenden Anhang versehen von Friedrich Ueberweg, Berlin 1869 (NPB 125 f.).
- Aristoteles: Opera, edidit academia regia borussica, Berlin 1870.
- Aristoteles: Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung. Übersetzt und erläutert von Hellmut Flashar, Uwe Dubielzig und Barbara Breitenberger = ders.: Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar, Bd. 20, Darmstadt 2006.
- Arnim, Ioannes ab [d. i. Hans von Arnim] (Hg.): Stoicorum Veterum Fragmenta, 3 Bde., Leipzig 1903–1924 (nicht in NPB).
- Arnobius der Afrikaner [d. i. Arnobius der Ältere]: Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (NPB 126 f.).
- Arrian: Unterredungen Epiktets mit seinen Schülern. Übersetzt und mit historisch-philosophischen Anmerkungen und einer kurzen Darstellung der Epiktetischen Philosophie begleitet von J. M. Schulz. Zweyter Theil, Altona 1803 (nicht in NPB).
- [Augustinus, Aurelius:] Sancti Augustini Confessionum libri tredecim. Auf Grundlage der Oxfordter Edition herausgegeben und erläutert von Karl von Raumer, Stuttgart 1856 (nicht in NPB).
- Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übersetzt von Adolf Gröninger. Vierte Auflage, Münster 1859 (nicht in NPB).
- Bachofen, J[ohann] J[akob]: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861 (nicht in NPB).
- Bagehot, Walter: Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Autorisierte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 129 f.).
- Bagge, Selmar: Lehrbuch der Tonkunst oder Allgemeine Musiklehre. Für Musiker, Dilettanten und Kunstfreunde, Leipzig 1873 (nicht in NPB).
- Bahnsen, Julius: Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. 2 Bde., Leipzig 1867 (NPB 130).
- [Bahnsen, Julius:] Pessimisten-Brevier. Von einem Geweihten. Extractum vitae. Zweite Auflage, Berlin 1881 (nicht in NPB).
- Bahnsen, Julius: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik, 2 Bde., Leipzig 1880–1882 (NPB 130; nur Band 2 vorhanden).

- Bähr, Johann Christian Felix: Abriss der Römischen Literatur-Geschichte zum Gebrauch für höhere Lehranstalten, Heidelberg / Leipzig 1833 (nicht in NPB).
- Bain, Alexander: Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen, Leipzig 1874 (NPB 131).
- Bancroft, George: Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika von der Entdeckung des amerikanischen Continents an bis auf die neueste Zeit. Deutsch von A. Bartels. Autorisierte Ausgabe, Bd. 9, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
- Banier, Anton [eigtl. Antoine]: Erläuterung der Götterlehre und Fabeln aus der Geschichte. Aus dem Französischen übersetzt, in seinen Allegaten berichtet, und mit Anmerkungen begleitet von Johann Adolf Schlegel. Letzte verbesserte Auflage, Bd. 4, Wien 1791 (nicht in NPB).
- Bartsch, Karl: Grundriss zur Geschichte der provenzalischen Literatur, Elberfeld 1872 (nicht in NPB).
- Bergk, Theodor: Griechische Literaturgeschichte, Bd. 1, Berlin 1872 (nicht in NPB, aber von N. 1873, 1875 und 1876 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 423, Nr. 363 u. 370, S. 426, Nr. 392, S. 433, Nr. 466 u. 470, S. 438, Nr. 521).
- [Bentham, Jeremy:] A Fragment on Government: Being an Examination of What Is Delivered, On the Subject of Government in General, In the Introduction to Sir William Blackston's Commentaries: With a Preface, in Which Is Given a Critique on the Work at Large, London 1776 (nicht in NPB).
- Barbey d'Aurevilly, Jules: Sensations d'histoire = Les oeuvres et les hommes, Bd. 8, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Barère, B[ertrand]: Mémoires. Publiés par Hippolyte Carnot, Et David (d'Angers), 4 Bde, Bd. 4, 1844 (nicht in NPB).
- Bastholm, Christian: Historische Nachrichten zur Kenntniß des Menschen in seinem wilden und rohen Zustande. Erster Theil. Aus dem Dänischen übersetzt von H. E. Wolf, Altona 1818 (nicht in NPB).
- Baudelaire, Charles: Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition = ders.: Œuvres complètes, Bd. 1, Paris 1882 (NPB 131 f.).
- Baudelaire, Charles: Œuvres posthumes et correspondances inédites, précédés d'une étude biographique par Eugène Crépet, Paris 1887 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt, Leipzig 1842 (nicht in NPB).
- Bauer, Bruno: Das Judenthum in der Fremde. Separat-Abdruck aus dem Wagener'schen Staats- und Gesellschafts-Lexikon, Berlin 1863 (nicht in NPB).
- Bauer, Heinrich: Vollständige Grammatik der neuhochdeutschen Sprache, Bd. 2, Berlin 1828 (nicht in NPB).
- Baumann, Johann Julius: Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie, Leipzig 1879 (NPB 132 u. 136).
- Beaude, Jean Pierre: Dictionnaire de médecine usuelle [...], Bd. 2, Paris 1837 (NPB 136).
- Becker, Karl Ferdinand: Der deutsche Stil, Frankfurt am Main 1848 (nicht in NPB).
- Beethoven, Ludwig van: Sinfonie mit Schluß über Schillers Ode: „An die Freude“ für großes Orchester, 4 Solo- und 4 Chor-Stimmen, Mainz / Paris [1826] (nicht in NPB).
- Benthin, J.: Lehrbuch der Sternenkunde in entwickelnder Stufenfolge. Unter Mitwirkung und einem Vorworte von C[arl] Bruhns, Leipzig 1872 (nicht in NPB).
- Bernays, Jacob: Heraklitische Studien, in: Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge 7 (1850), S. 90–116 (nach NPB 689 musste N. die gesamte „Neue Folge“ des *Rheinischen Museums* einst besessen haben, zu dem er ja den Registerband angefertigt hat).

- Bernays, Jacob: Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, [Seperatum aus:] Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft in Breslau, Bd. 1, Breslau 1857, S. 135–202 (nicht in NPB, von N. 1871 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 406, Nr. 193).
- Bernhardi, Theodor von: Staatengeschichte der neuesten Zeit. Bd 7: Geschichte Rußlands und der europäischen Politik in den Jahren 1814–1831. Erster Theil, Leipzig 1863 (nicht in NPB).
- Bernhardy, Gottfried: Grundriss der griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Zwei Theile, Halle 1836–1845 (NPB 140: Nur Theil 1).
- Bernhardy, Gottfried: Grundriss der römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung, Braunschweig 1865 (NPB 141 f.).
- Bernstein, [Johann] G[eorg]: Handbuch nach alphabetischer Ordnung über die vorzüglichen Gegenstände der Anatomie, Physiologie und gerichtliche Arzneigelahrtheit für praktische Wundärzte. Erster Theil. A.–K., Leipzig 1794 (nicht in NPB).
- Beskow, Bernhard von: Die Gesundheit der Seele. Nach der zweiten Auflage des schwedischen Originals übersetzt und mit einem kurzen biographischen Abriss des Verfassers versehen von Chistian von Sarauw, Berlin 1869 (nicht in NPB).
- Bey, Osman [Millingen, Frederick]: Die Eroberung der Welt durch die Juden. Versuch nach Geschichte und Gegenwart. Deutsche Übersetzung, Basel 1873 (nicht in NPB).
- Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. 127. Auflage, Halle 1818 (darin mit neuer Paginierung: Das Neue Testament unsers HErrn und Heilandes JESu CHristi, verdeutscht von D. Martin Luthern, Halle 1818) (NPB 669 u. 672).
- Bilharz, Alfons: Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879 (NPB 141 f.).
- Bizet, G[eorge]: Carmen. Dramea lirico in 4 atti. Riduzione per canto e pianoforte, Mailand o. J. (NPB 701).
- Bleibtreu, Karl: Lyrisches Tagebuch, Berlin 1885 (NPB 144).
- Blumröder, Aug[ust] v[on]: Die Unzufriedenheit, von ihrer guten Seite betrachtet, in: Allgemeiner Anzeiger und Nationalzeitung der Deutschen, Nr. 312, 15. November 1845, S. 4073–4078 (nicht in NPB).
- Bock, Carl Ernst: Das Buch vom gesunden und kranken Menschen. Achte bedeutend vermehrte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 144 f.).
- Boethius, Anicius Manlius Severinus: Boetius [sic] und die griechische Harmonik. Fünf Bücher über die Musik. Aus der Lateinischen in die deutsche Sprache übertragen und mit besonderer Berücksichtigung der griechischen Harmonik sachlich erklärt von Oscar Paul. Mit vielen Tabellen und Facsimiles, Leipzig 1872 (keine Boethius-Ausgabe in NPB).
- [Böhme, Jakob:] Viertzig Fragen von der Seelen Urstand/Essentz/Wesen/Natur und Eigenschaft/was sie von Ewigkeit in Ewigkeit sey. Verfasset von Balthasar Walter, Liebhaber der grossen Geheimnüssen. Und beantwortet durch Jacob Böhme, Amsterdam 1682 (nicht in NPB).
- Böhmert, V[ictor]: Vortrag über das Verhältniß von Arbeiter und Arbeitgeber, gehalten in der gemeinnützigen Gesellschaft des Bezirks Zürich am 1. Dezember 1867, Zürich 1868 (nicht in NPB).
- [Bonaparte, Napoleon:] Napoleon's Werke. Nach den vorhandenen Quellen chronologisch geordnet. Deutsch von L. von Alvensleben. Als Supplement zu Heyne's Geschichte Napoleons, Chemnitz 1840 (nicht in NPB).

- Boulanger, Nicolas-Antoine: *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, [Genf] 1761 (nicht in NPB).
- Bourget, Paul: *Essais de psychologie contemporaine*. Baudelaire. M. Renan. Flaubert. M. Taine. Stendhal, Paris 1883 (nicht in NPB).
- Bourget, Paul: *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. M. Dumas fils. M. Leconte de Lisle. MM. de Goncourt. Tourguéniev. Amiel, Paris 1886 (NPB 148 f.).
- Brant, Seb[astian]: *Das Narrenschiff*. Erneut von H. A. Junghans, Leipzig o. J. [1877] (nicht in NPB).
- Braid, J[ames]: *Der Hypnotismus*. Ausgewählte Schriften. Deutsch herausgegeben von W. Preyer, Berlin 1882 (nicht in NPB).
- Brehm, Alfred Edmund: *Ein Beitrag zur zoologischen Geographie Spaniens*. Zweiter Abschnitt, in: *Zeitschrift für Allgemeine Erdkunde*. Neue Folge 5 (1858), S. 224–242 (nicht in NPB).
- Brehm, Alfred Edmund: *Illustriertes Thierleben*. Eine allgemeine Kunde des Thierreichs, Bd. 3, Hildburghausen 1866 (nicht in NPB).
- Brehm, A[lfred] E[dmund]: *Thierleben*. Allgemeine Kunde des Thierreichs. Große Ausgabe. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage. Erste Abtheilung – Säugethiere, Bd. 1, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
- Brochard, Victor: *Les septiques grecs*, Paris 1887 (NPB 154).
- Brockhaus' *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*. Conversations-Lexikon. Neunte Originalauflage, 15 Bde., Leipzig 1843–1848 (nicht in NPB).
- Brockhaus' *Conversations-Lexikon*. Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie. Zwölfte umgearbeitete, verbesserte und vermehrte Auflage, 15 Bde., Leipzig 1875–1879 (nicht in NPB).
- Brockhaus' *Conversations-Lexikon*. Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie. Dreizehnte vollständig umgearbeitete Auflage, 16 Bde. + 1 Supplement, Leipzig 1882–1887 (nicht in NPB).
- Browning, Elizabeth Barrett: *Preface*, in: *Prometheus Bound*. Translated from the Greek of Æschylus. And Miscellaneous Poems, by the Translator, Author of „An Essay on Mind“ with other Poems, London 1833, S. v–xxi (nicht in NPB).
- Bruch, J[ohann] Fr[iedrich]: *Theorie des Bewußtseins*. Ein psychologischer Versuch, Straßburg 1864 (nicht in NPB).
- Brücke, Ernst W.: *Die Elementarorganismen*, in: *Sitzungsberichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 44/2, Wien 1861, S. 381–406 (nicht in NPB).
- Bruna, Eduard: *Geschichte Böhmens*, Prag 1849 (nicht in NPB).
- Brunetière, Ferdinand: *Revue Littéraire*. Théâtre complet de M. Auguste Vacquerie, in: *Revue des deux mondes*, 49^e année, troisième période, tome 34 (1879), S. 452–463 (nicht in NPB).
- Brunetière, Ferdinand: *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*. Troisième série: Descartes – Pascal – Le Sage – Marivaux – Prévost – Voltaire et Rousseau – Classiques et Romantiques, Paris 1887 (NPB 155 u. 157).
- Bryce, James: *The Holy Roman Empire*, Oxford 1864 (nicht in NPB).
- Büchmann, Georg: *Geflügelte Worte*. Der Citatenschatz des Deutschen Volkes. Dreizehnte vermehrte und umgearbeitete Auflage, Berlin 1882 (nicht in NPB).
- [Büchner, Georg:] *Der Hessische Landbote*. Erste Botschaft, Damstadt 1834 (nicht in NPB).

- Büchner, Ludwig: Kraft und Stoff [1855]. Natur-philosophische Untersuchungen auf thatsächlicher Grundlage. In allgemein-verständlicher Darstellung. Vierzehnte, sehr vermehrte und mit Hülfe der neuesten Forschungen ergänzte Auflage. Mit Bildniss und Biographie des Verfassers, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
- Buckle, Henry Thomas: Geschichte der Civilisation in England. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Arnold Ruge. Bd. 1, I. Abteilung, Leipzig 1860 (nicht in NPB).
- Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Zweite Auflage. Unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von A[ibert] von Zahn. Bd. 1: Architektur. Bd. 2: Sculptur. Bd. 3: Malerei, Leipzig 1869(a) (NPB 161 f.).
- Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Zweite durchgesehene Auflage, Leipzig 1869(b) (NPB 162 f.).
- Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. von Jakob Oeri, Berlin / Stuttgart 1905.
- Burow, Julie: Die Welt der Frau, in: Von Haus zu Haus. Illustrierte Blätter zur Erholung und Anregung, Wien / Prag 1860, S. 106 f. (nicht in NPB).
- Butler, Samuel: Hudibras, in Three Parts, Written in the Time of the Late Wars: Corrected and Amended with Large Annotations and a Preface, by Zachary Grey, Bd. 2, Dublin 1744 (nicht in NPB).
- Butler, Samuel: Hudibras, ein satyrisches Gedicht wider die Schwermer und Independenten zur Zeit Carls des Ersten, in neun Gesängen. Aus dem Englischen übersezt. Mit historischen Anmerkungen und Kupfern versehen, Hamburg / Leipzig 1765 (NPB 163 f.).
- Byk, S[amuel] A[lexander]: Die Vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung, 2 Bde., Leipzig 1876–1877 (nicht in NPB).
- Calderon de la Barca[, Pedro]: Das Leben ein Traum. Schauspiel in fünf Akten, Stuttgart 1868 (nicht in NPB).
- Campe, Joachim Heinrich: Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. Ein Ergänzungsband zu Adelungs Wörterbuche, 2 Bde, Bd. 1, Braunschweig 1801 (nicht in NPB).
- Campe, Joachim Heinrich: Wörterbuch der Deutschen Sprache, 5 Bde., Braunschweig 1807–1811 (nicht in NPB).
- Camper, Peter: Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters [...]. Übersetzt von Samuel Thomas Soemmering, hg. von Adrian Gilles Camper, Berlin 1792 (nicht in NPB).
- Carus, Carl Gustav: Lehrbuch der Gynäkologie oder systematische Darstellung der Lehren von Erkenntnis und Behandlung eigenthümlicher gesunder und krankhafter Zustände [...]. Erster Theil, Leipzig 1820 (nicht in NPB).
- Carus, Friedrich August: Ideen zur Geschichte der Philosophie = ders.: Nachgelassene Werke. 4. Theil, Leipzig 1809 (nicht in NPB).
- Caspari, Otto: Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophischen Gesichtspunkte, Stuttgart 1874 (NPB 168).
- Caspari, Otto: Die Urgeschichte der Menschheit. Mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 168, heute nicht mehr erhalten).
- Caspari, Otto: Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze, Breslau 1881 (NPB 167 f.).
- Catlin, G[eorge]: Die Indianer Nord-Amerikas und die während eines achtjährigen Aufenthalts unter den wildesten ihrer Stämme erlebten Abenteuer und Schicksale. Nach der fünften

- englischen Ausgabe deutsch hg. von Heinrich Berghaus, mit 24 vom Verfasser nach der Natur entworfenen Gemälden, Brüssel / Leipzig 1848 (nicht in NPB).
- Cervantes Saavedra, Miguel de: Leben und Thaten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von La Mancha. Übersetzt von Ludwig Tieck, 4 Bde., Berlin 1799–1801 (nicht in NPB).
- Chamfort, Sébastien Roch Nicolas: Pensées – maximes – anecdotes – dialogues, précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl [d. i. Pierre-Jules Hetzel]. Nouvelle édition revue et augmentée, contenant des pensées complétement inédites et suivie des lettres de Mirabeau à Chamfort, Paris o. J. [1856] (NPB 169).
- Chamfort [, Sébastien Roche Nicolas]: Oeuvres. Précédées d'une étude sur sa vie et son esprit par Arsène Houssaye, Paris 1857 (nicht in NPB).
- Chamfort, Nicolas: Früchte der vollendeten Zivilisation. Maximen, Gedanken, Charakterzüge. Französisch / Deutsch. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von Ralph-Rainer Wuthenow, Stuttgart 1977.
- Christaller, Erdmann Gottreich: Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit, Leipzig [1885] (NPB 171f.).
- Cicero, M[arcus] T[ullius]: Academica. Ex scriptis recens collatis editisque, libris castigatis et explicatis, edidit Io. Aug. Goerenz, Leipzig 1810 (NPB 601).
- Cicero, Marcus Tullius: Werke. Übersetzt von Friedrich Heinrich Kern u. a., 64 Bde., Stuttgart 1826–1861 (NPB 603–624).
- Cicero, M[arcus] Tullius: Disputationes Tusculanae, ex emendatione Reinholdi Klotz, Leipzig 1835 (keine lateinische Ausgabe der Disputationes Tusculanae in NPB).
- Cicero, Marcus Tullius: Epistolarum ad Familiares, in: ders.: Opera quae supersunt omnia, ex recensione Io. Casp. Orellii. Editio altera emendatior, curaverunt Casp. Orellius / Georg. Baierus, Volumen tertium epistolas continens, Zürich 1845 (NPB 600f.).
- Cicero, M[arcus] Tullius: De natura deorum. Libri tres. Erklärt von G[eorg] F[riedrich] Schoemann, Leipzig 1850 (NPB 601 u. 603).
- Cicero, M[arcus] Tullius: Orationes. Ad codices ex magna parte primum aut iterum collatos emendaverunt I. G. Baierus et Car. Halmius. Pars Posterior = ders.: Opera quae superunt omnia, ex ecensione Io. Casp. Orellii. Editio altera emendatior. Volumini II. Pars II, Zürich 1856 (NPB 600).
- [Claudius, Matthias:] ASMUS omnia sua SECUM portans oder sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen. 8 Theile, Theil 4, Wandsbeck 1774 (nicht in NPB).
- Combe, Andreas [Andrew]: Die Gesetze der Verdauung und die darauf gründende Lebensweise, um Unterleibsstörungen aller Art zu verhüten und zu beseitigen [...]. Aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Carl Rauber, Leipzig 1837 (nicht in NPB).
- Conrad, M[ichael] G[eorg]: Die Ungespundeten und die Jesuiten, in: Die Gesellschaft. Monatsschrift für Litteratur und Kunst 3 (1887), S. 679–687 (nicht in NPB).
- Cooke, Josiah P[arsons]: Die Chemie der Gegenwart. Mit 31 Abbildungen in Holzschnitt. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1875 (NPB 172).
- Cornaro, Ludwig: Die Kunst ein hohes und gesundes Alter zu erreichen, hg. von Paul Sembach, Berlin o. J. [1881] (NPB 172, heute nicht mehr erhalten).
- [Cunow, Martin]: Die Herrnhuter; in ihrem Leben und Wirken nach der Wahrheit dargestellt von einem ehemaligen Mitgliede. Eine zeitgemäße Mittheilung, Weimar 1839 (nicht in NPB).
- Curtius, Georg: Grundzüge der griechischen Etymologie. Zweite erweiterte Auflage, Leipzig 1866 (nicht in NPB, von N. in dieser Auflage zwischen 1870 und 1874 mehrfach aus der

- Basler UB entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 396, Nr. 74; S. 399, Nr. 102; S. 404, Nr. 175; S. 417, Nr. 301, S. 423, Nr. 365 u. 371; S. 426, Nr. 393).
- Custine, Astolphe de: *Mémoires et voyages ou lettres écrites a diverses époques pendant des courses en Suisse, en Calabre, en Angleterre et en Écosse*. Deuxième édition, 2 Bde., Paris 1830 (nicht in NPB).
- Dante, Alighieri: *La divina commedia*. Con Illustrazioni. Tomo 1, Prato 1822 (nicht in NPB).
- Dante, Alighieri: *Göttliche Komödie*. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von Philaethes [König Johann von Sachsen]. Unveränderter Abdruck der berechtigten Ausgabe von 1865–66. Erster Theil. Die Hölle, Leipzig 1868 (nicht in NPB).
- Darnaut, Vinzent: *Religions-Geschichte des alten Bundes, oder Darstellung der göttlichen Voranstalten zur Einführung des Christenthums*, Bd. 1, Wien / Triest 1816 (nicht in NPB).
- Darwin, Charles: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859 (nicht in NPB).
- Darwin, Charles: *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Daseyn*. Nach der zweiten Auflage mit einer geschichtlichen Vorrede und andern Zusätzen des Verfassers für diese deutsche Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H[einrich] G[eorg] Bronn, Stuttgart 1860 (nicht in NPB).
- Darwin, Charles: *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*. Aus dem Englischen übersetzt von J[ulius] Victor Carus. Dritte, sorgfältig durchgesehene Auflage, Stuttgart 1877 (nicht in NPB).
- Delbrück, Friedrich: *Deutsche Sinnverwandte Wörter verglichen in Hinsicht auf Sprache, Seelenlehre und Moral*. Erste Sammlung, Leipzig 1796 (nicht in NPB).
- De Quincey, Thomas: *Confessions of an English Opium-Eater*. Carefully Revised by the Author, and Greatly Enlarged = ders.: *Works*, Bd. 1, Edinburgh 1862 (nicht in NPB).
- Dersch, Otto: *Ueber den Ursprung des Mistral*, in: *Zeitschrift der Österreichischen Gesellschaft für Meteorologie* 16 (1881), S. 52–57 (nicht in NPB).
- Descartes[, René]: *Discours sur la Méthode*, in: ders.: *Oeuvres*. Nouvelle Edition. Collationnée sur les meilleurs Textes et précédée d'une Introduction par Jules Simon, Paris 1850, S. 1–52 (nicht in NPB).
- Descartes, René: *Philosophische Werke*. Zweite Abteilung: *Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie*. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen von J[ulius] H[ermann] v[on] Kirchmann, Berlin 1870 (nicht in NPB).
- Deussen, Paul: *Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus*, Leipzig 1883 (NPB 185).
- Deussen, Paul: *Die Sûtra's des Vedânta oder die Çâraka-Mîmâṃsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara aus dem Sanskrit übersetzt*, Leipzig 1887 (NPB 186).
- Diderot, Denis: *Oeuvres*. Salons. Tome II, Paris 1821 (nicht in NPB).
- Diderot, Denis: *Ästhetische Schriften*. Aus dem Französischen übersetzt von Friedrich Bassange, Bd. 2, Frankfurt am Main 1968.
- Dieckmann, H[enning]: *Die Naturlehre in katechetischer Gedankenfolge als Gegenstand der Verstandesübung und als Anlaß zur religiösen Naturbetrachtung*. Dritte berichtigte und vermehrte Auflage, Altona 1842 (nicht in NPB).

- Diefenbach, Lorenz: Ueber die Lehnwörter der deutschen Sprache von H. Ebel [Rezension], in: Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik 28/77 (1858), S. 747–758 (nicht in NPB).
- Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, 3 Bde. Achte Auflage, Berlin 1956.
- Diehls, Ernst (Hg.): Anthologia Lyrica graeca. Fasc. 1: Poeta elegiaci. Editio stereotypa. Editionis tertia (MCMIL), Leipzig 1954.
- Diez, Friedrich [Christian]: Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen, Bonn 1853 (nicht in NPB).
- Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. 1, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
- [Diodor]: Diodor's von Sicilien historische Bibliothek. Übersetzt von Julius Friedrich Wurm, Bd. 5, Stuttgart 1831 (NPB 189).
- Diogenes Laertius: Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griechischen von C[hristian] Aug[ust] Borheck, 2 Bde., Wien / Prag 1807 (NPB 195).
- Diogenes Laertius: De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Graeca emendatiora edidit, notatione emendationum, latina Ambrosii interpretatione castigata, appendice critica atque indicibus instruxit Henricus Gustavus Huebnerus Lipsiensis, 2 Bde., Leipzig 1828–1831 (NPB 194 f.).
- Diogenes Laertius: De vitis philosophorum libri X cum indice rerum, ad optimorum librorum fidem accurate editi, editio stereotypa, 2 Bde., [verschiedene Auflagen,] Leipzig 1833–1870 (NPB 191–193; mehrere Exemplare).
- Dionysios von Halikarnassos: Römische Altherthümer. Aus dem Griechischen übersetzt von Johann Lorenz Benzler, Bd. 1, Lemgo 1771 (nicht in NPB).
- Dionysios von Halikarnassos: Antiquitatum Romanarum quae supersunt, recensuit Adolphus Kiessling, Bd. 1, Leipzig 1860 (nicht in NPB).
- Ditscheiner, Jos[eph] Alois: Grammatisch-orthographisch-stilistisches Handwörterbuch der deutschen Sprache. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, besorgt von K. Schmuck, Weimar 1870 (nicht in NPB).
- Doederlein, Ludwig: Handbuch der lateinischen Etymologie, Leipzig 1841 (nicht in NPB).
- Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch: L'esprit souterrain, traduit et adapté par E[ugène] Halpérine et Ch[arles] Morice, Paris 1886 (nicht in NPB).
- Doudan, Ximénès: Mélanges et lettres. Avec une introduction par M. le Comte D'Haussonville et des notices par Mme. De Sacy Cuvillier-Fleury. Nouvelle édition, 4. Bde., Paris 1878 (nur Bd. 1 u. 2 in NPB 196 f.).
- Draper, John William: Geschichte der geistigen Entwicklung Europas. Aus dem Englischen von A. Bartels. Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage, Leipzig 1871 (NPB 198).
- Draper, John William: Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1875 (NPB 197 f.).
- Dreher, Eugen: Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung, Halle 1882 (NPB 198).
- Drossbach, Maximilian: Die Genesis des Bewußtseins nach atomistischen Principien, Leipzig 1860 (nicht in NPB).
- Drossbach, Maximilian: Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle 1884 (NPB 199).
- Du Bois-Reymond, Emil: Untersuchungen über thierische Electricität, 2 Bde. in 3 Teilbänden, Berlin 1848–1884 (nicht in NPB).

- Du Bois-Reymond, Emil: Über eine Akademie der deutschen Sprache – Über Geschichte der Wissenschaft. Zwei Festreden in öffentlichen Sitzungen der Königl. Akademie zu Berlin, Berlin 1874 (NPB 199 u. 201).
- Du Bois-Reymond, Emil: Über die Grenzen des Naturerkennens – Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge. Des ersten Vortrages sechste, des zweiten Vortrages zweite Auflage, Leipzig 1884 (NPB 201).
- Duden, Konrad: Die deutsche Rechtschreibung. Abhandlung, Regeln und Wörterverzeichnis mit etymologischen Angaben. Für die oberen Klassen höherer Lehranstalten und zur Selbstbelehrung für Gebildete, Leipzig 1872 (nicht in NPB).
- Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, Breslau 1865 (NPB 202).
- Dühring, E[ugen]: Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik, Berlin 1873(a) (NPB 202).
- Dühring, E[ugen]: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1873(b) (NPB 203 f.).
- Dühring, E[ugen]: Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Leipzig 1875(a) (NPB 201 f.).
- Dühring, E[ugen]: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage, Berlin 1875(b) (NPB 202 f.).
- Dühring, E[ugen]: Der Werth des Lebens. Populär dargestellt. Zweite, völlig umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage. Leipzig 1877 (nicht in NPB).
- Dühring, E[ugen]: Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort, Karlsruhe / Leipzig 1881 (nicht in NPB).
- Dumas, Alexandre: Die Fünf und Vierzig. Fortsetzung der Dame von Monsoreau. Aus dem Französischen von August Zoller. 8tes bis 11tes Bändchen, Stuttgart 1847 (nicht in NPB).
- Dumas, Alexandre: Les Quarante-Cinq. Nouvelle édition, Bd. 2, Paris 1860 (nicht in NPB).
- Dumont, Léon: Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1876 (NPB 204 f.).
- Düringsfeld, Ida von: Das Sprichwort als Kosmopolit. Bd. 2: Das Sprichwort als Praktikus, Leipzig 1866 (nicht in NPB).
- Düringsfeld, Ida von / Reinsberg-Düringsfeld, Otto Freiherr von: Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen vergleichend zusammengestellt, Bd. 1, Leipzig 1872 (nicht in NPB).
- Eberhard, Johann August: Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Wörter der hochdeutschen Mundart, 6 Bde., Halle / Leipzig 1795–1802 (nicht in NPB).
- Eberhard, Johann August: Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Wörter der hochdeutschen Mundart, fortgesetzt von Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß. Zwölfter Theil. Zusätze in Un bis Z = Sinnverwandte Wörter zur Ergänzung der Eberhardischen Synonymik, verglichen von Joh[ann] Gebh[ard] Ehrenr[eich] Maaß. Bd. 6. Un. bis Z., Halle / Leipzig 1821 (nicht in NPB).
- [Ebersberg, Joseph Sigmund:] Ein und fünfzig Zeichen der Zeit, Wien 1851 (nicht in NPB).
- Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Dritte Auflage, 3 Bde., Leipzig 1868. (N. besaß den Ersten Theil, der heute nicht mehr erhalten ist; NPB 206).
- Eder, Johann: Sammlung bunter Gedanken, Sprüche und Sätze, Wien 1860 (nicht in NPB).

- Eichendorff, Joseph Freiherr von: Vermischte Schriften. Bd. 5: Aus dem literarischen Nachlasse, Paderborn 1866 (nicht in NPB).
- Eichhorn, Johann Gottfried: Geschichte der schönen Redekünste in den neuern Landessprachen = ders.: Geschichte der Litteratur von ihrem Anfang bis auf die neuesten Zeiten. Zweyte Abtheilung, Bd. 4, Göttingen 1808 (nicht in NPB).
- Eiselein, J[oseph]: Die Sprichwörter und Sinnreden des deutschen Volkes in alter und neuer Zeit. Zum erstenmal aus den Quellen geschöpft, erläutert und mit Einleitungen versehen, Freiburg 1840 (nicht in NPB).
- Emerson, R[alph] W[aldo]: Essays. Second Series, Boston 1844 (nicht in NPB).
- Emerson, Ralph Waldo: Versuche (Essays). Aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858 (NPB 211–213).
- Emerson, Ralph Waldo: Die Führung des Lebens. Gedanken und Studien. Ins Deutsche übertragen von E. S. von Mühlberg. 2. Auflage, Leipzig 1862 (NPB 210, 1876 gebunden, heute nicht mehr erhalten).
- Emerson, R[alph] W[aldo]: Neue Essays (Letters and social aims). Autorisirte Uebersetzung, mit einer Einleitung von Julian Schmidt, Stuttgart [1876] (NPB 211).
- Emerson, Ralph Waldo: Works. In Five Volumes. Vol. 1: Essays. First and Second Series, Boston 1881 (nicht in NPB).
- Engels, Friedrich: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen, Leipzig 1845 (nicht in NPB).
- Engländer, Sigmund: Geschichte der französischen Arbeiter-Associationen. Dritter Theil, Hamburg 1864 (nicht in NPB).
- Epiktet: Handbuch. Aus dem Griechischen. Mit erläuternden Anmerkungen von Gottlieb Christian Karl Link, Nürnberg 1783 (NPB 214).
- Erdmann, Johann Eduard: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, 3 Bde in 6 Abtlg., Bd. 3/2, Leipzig 1853 (nicht in NPB).
- Erdmann, J[ohann] E[duard]: Das Nationalitätsprinzip, in: ders.: Ernste Spiele. Vorträge, theils neu theils längst vergessen. Zweite, zur Gesamtausgabe aller seiner populären Vorträge vervollständigte Auflage, Berlin 1870, S. 231–253 (nicht in NPB).
- Erasmus von Rotterdam: Das Lob der Narrheit. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen, St. Gallen 1839 (NPB 218, 1878 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Ernesti, Johann Gottfried: Versuch einer allgemeinen lateinischen Synonymik in einem Handwörterbuche der synonymischen Wörter der classisch-lateinischen Sprache [...]. Zweyter Theil, Wien 1814 (nicht in NPB).
- Ersch, J[ohann] S[amuel] / Gruber, J[ohann] G[ottfried] (Hg.): Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet, mit Kupfern und Charten, 168 Bde. in 3 Sektionen, Bd. III/24, Leipzig 1848 (nicht in NPB).
- Espinas, Alfred: Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung. Nach der vielfach erweiterten zweiten Auflage unter Mitwirkung des Verfassers. Deutsch hg. von W. Schloesser. Autorisierte Ausgabe, Braunschweig 1879 (NPB 218 f.).
- Euripides: Trojerinnen. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J[ohann] A[dam] Hartung, Leipzig 1848 (NPB 219 f.).
- Eyfferth, Max: Über die Zeit. Philosophische Untersuchung, Berlin 1871 (nicht in NPB).
- Ferrier, David: The Functions of the Brain, London 1876 (nicht in NPB).
- Ferrier, David: The Localisation of Cerebral Disease [...], London 1878 (nicht in NPB).

- Ferrier, David: *The Functions of the Brain*. Second edition, re-written and enlarged, London 1886 (nicht in NPB).
- Feuerbach, [Joseph] Anselm: *Der vaticanische Apollo. Eine Reihe archäologisch-ästhetischer Betrachtungen*. Zweite Auflage, Stuttgart 1855 (nicht in NPB).
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig 1841 (nicht in NPB).
- Feuerbach, Ludwig: *Sämmtliche Werke*, 10 Bde., Leipzig 1846–1866 (nicht in NPB).
- Feuerbach, Ludwig: *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, in: *Blätter für literarische Unterhaltung*, Nr. 268–271, 8.–12. November 1850, S. 1069–1083 (nicht in NPB).
- Fichte, Immanuel Hermann: *Beiträge zu einer Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze*, Sulzbach 1829 (nicht in NPB).
- Fichte, Immanuel Hermann: *Die Seelenlehre des Materialismus, kritisch untersucht*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 25 (1854), S. 58–77 u. 169–179 (nicht in NPB).
- Fichte, Johann Gottlieb: *Sämmtliche Werke*, hg. von J[manuel] H[ermann] Fichte, 8 Bde., Berlin 1845–1846 (nicht in NPB).
- Fick, Adolf: *Ursache und Wirkung. Ein erkenntniss-theoretischer Versuch*. Zweite vermehrte Ausgabe, Kassel 1882 (nicht in NPB).
- Ficker, Franz: *Anleitung zum Studium der griechischen und römischen Classiker in seinem ganzen Umfange [...]. Dritter Theil*, Wien 1825 (nicht in NPB).
- Fischer, J. C.: *Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes*, Leipzig 1872 (nicht in NPB).
- Fischer, J. C.: *Das Bewußtsein. Materialistische Anschauungen*, Leipzig 1874 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant. *Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 2: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*, Mannheim 1860 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Descartes und seine Schule*. 1. Theil: *Allgemeine Einleitung. René Descartes*. 2. Theil: *Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Mannheim 1865 (nicht in NPB, von N. am 01. 06. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 2: *Leibniz und seine Schule*. Zweite neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1867 (nicht in NPB, von N. am 20. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*. Zweite rev. Auflage, Heidelberg 1869(a) (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 4: *Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*. Zweite rev. Auflage, Heidelberg 1869(b) (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Zweite Abtheilung, Heidelberg 1869(c) (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 6: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Heidelberg 1872 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie*. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 1: *Descartes und seine Schule*. Dritte neu bearbeitete Auflage, München 1878 (nicht in NPB).
- Fischer, Kuno: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant und seine Lehre. *Erster Theil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Die Kritik*

- der reinen Vernunft. Zweiter Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Dritte neu bearbeitete Auflage, München 1882 (nicht in NPB, von N. am 20. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
- Fittig, Rudolph: Das Wesen und die Ziele der chemischen Forschung und des chemischen Studiums. Akademische Antrittsrede, Leipzig 1870 (nicht in NPB).
- Foissac, Pierre: Meteorologie mit Rücksicht auf die Lehre vom Kosmos und in ihren Beziehungen zur Medicin und allgemeinen Gesundheitslehre. Mit Zustimmung des Verfassers deutsch bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von A. H. Emsmann, Leipzig 1859 (NPB 228).
- Fontenelle[, Bernard Le Bovier de]: Gespräche der Todten Und Plutons Urtheil über dieselben; zum erstenmahl ins Teutsche übersetzt, und mit einer Vorrede, von Gesprächen überhaupt, versehen von Joh[ann] Christ[oph] Gottsched, Leipzig 1727 (nicht in NPB).
- Fontenelle[, Bernard Le Bovier de]: Dialogues des morts, suivis de Jugement de Pluton, Paris 1876 (NPB 228 f.).
- Förster, Fr[iedrich] [Christoph]: Neuere und neueste Preußische Geschichte. (Seit dem Tode Friedrich's II. bis auf unsere Tage.) Mit Benutzung vieler bisher ungedruckter Quellen und mündlicher Aufschlüsse bedeutender Zeitgenossen, Bd. 4, Berlin 1864 (nicht in NPB).
- Forster, Georg: Johann Reinhold Forster's [...] Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775 in dem von Seiner itztregierenden Großbritannienischen Majestät auf Entdeckungen ausgeschickten und durch den Capitain Cook geführten Schiffe the Resolution unternommen [...], Bd. 1, Berlin 1778 (nicht in NPB).
- Foster, M[ichael]: Lehrbuch der Physiologie. Autorisierte deutsche Ausgabe von N. Kleinenberg. Mit einem Vorwort von W. Kühne, Heidelberg 1881 (NPB 231).
- Franck, Sebastian: Von dem gewöhnlichen laster der trunckenheytt/ so in disen letzten zeiten/ erst schier mit den Frantzosen auffkommen [...], Augsburg 1531 (nicht in NPB).
- Frantz, Constantin: Bismarckianismus und Friedricianismus, München 1873 (nicht in NPB).
- Frauenstädt, Julius: Schopenhauer-Lexikon. Ein philosophisches Wörterbuch, nach Arthur Schopenhauers sämmtlichen Schriften und handschriftlichem Nachlaß bearbeitet, 2 Bde., Leipzig 1871 (nicht in NPB).
- Fromentin, Eugène: Les maîtres d'autrefois. Belgique – Hollande. Quatrième édition, Paris 1882 (NPB 233 f.).
- Fuchs, Aloys: Ohne Christus kein Heil für die Menschen in Kirche und Staat. Eine Rede. Rapperswyl 1832 (nicht in NPB).
- Gagern, Carlos von: Todte und Lebende. Erinnerungen. Zweite Reihe, Berlin 1884 (nicht in NPB).
- Gagern, Hans Christoph Ernst von: Mein Antheil an der Politik. Bd. 2: Nach Napoleons Fall. Der Congreß zu Wien, Stuttgart / Tübingen 1826 (nicht in NPB).
- Galen: De proprium animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione, in: Corpus medicorum graecorum, ediderunt Academiae Berolinensis Hauniensis Lipsiensis, Bd. V 4, 1.1, edidit Wilko de Boer, Leipzig / Berlin 1937, S. 1–37 (keine Galen-Ausgabe in NPB).
- Galen: De placitis Hippocratis et Platonis. Libri I–V, in: Corpus medicorum graecorum, edidit Academia Berolinensis et Brandenburgensis cum Academiis Hauniensis atque Lipsiensis, Bd. V 4, 1.2, edidit, in linguam anglicam vertit, commentatus est Phillip de Lacy. Editio tertia, Berlin 2005.
- Galletti, Johann Georg August: Allgemeine Weltkunde oder Encyclopædie für Geographie, Statistik und Staatengeschichte [...]. Zehnte Auflage. Durchaus umgearbeitet und

- vermehrt im geographisch-statistischen Theile von J[ohann] G[ünther] F[riedrich] Cannabich u. a., Pest 1847 (nicht in NPB).
- Gärtner, Karl Friedrich von: Versuche und Beobachtungen über die Bastarderzeugung im Pflanzenreich. [...] ganz umgearbeitet und sehr vermehrte Ausgabe der von der Königlich holländischen Akademie der Wissenschaften gekrönten Preisschrift, Stuttgart 1849 (nicht in NPB).
- Gautier, Théophile: Loin de Paris, Paris 1865 (nicht in NPB).
- Gautier, Théophile: Portraits contemporains. Littérateurs – peintres – sculpteurs – artistes dramatiques. Troisième édition, Paris 1874 (nicht in NPB).
- Gautier, Théophile: L'Orient, 2 Bde., Paris 1877 (nicht in NPB).
- Gebhart, Émile: Les origines de la renaissance en Italie, Paris 1879 (NPB 240).
- Geib, Karl: Handbuch der griechischen und römischen Mythologie. Nach den Vorstellungen der Dichter, Erlangen 1832 (nicht in NPB).
- Geiger, Abraham: Das Judenthum und seine Geschichte. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhang: Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, Breslau 1864 (nicht in NPB).
- Gellius, Aulus: Noctes atticae. Ex editione Jacobi Gronovii, cum notis et interpretatione in usum delphini [...], Bd. 2, London 1824 (nicht in NPB).
- Gellius, Aulus: Die attischen Nächte. Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Weiss, Bd. 2, Leipzig 1876 (NPB 243).
- Gelzer, Heinrich: Die neuere Deutsche National-Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. Zur Culturgeschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Erster Theil. Dritte neu überarbeitete und vermehrte Auflage, Leipzig 1858 (nicht in NPB).
- Genthe, Fr[iedrich] W[ilhelm]: Handbuch der Geschichte der Italiänischen Litteratur. Erläutert durch eine Sammlung übersetzter Musterstücke = Handbuch der geschichte der Abendländischen Litteraturen und Sprachen [...], Bd. 1, Magdeburg 1832 (nicht in NPB).
- Georges, Karl Ernst: Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten mit Berücksichtigung der besten Hülfsmittel (Lateinisch-Deutsches und Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch nach I. G. Scheller und G. H. Lünemann neu bearbeitet von K. E. Georges. Deutsch-Lateinischer Theil), 2 Bde., Leipzig 1861 (NPB 243 f.).
- Gerber, Gustav: Die Sprache als Kunst, 2. Bde., Bromberg 1871–1874 (nicht in NPB, aber Bd. 1 von N. 1872 der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 418, Nr. 316).
- Gibbon, Edward: The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire, 6 Bde., Bd. 1, London 1776 (nicht in NPB).
- Goeschel, C[arl] F[riedrich]: Der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits, Leipzig 1856 (nicht in NPB).
- [Goethe, Johann Wolfgang/Merck, Johann Heinrich:] Zufällige Gedanken über die Bildung des Geschmacks in öffentlichen Schulen; von J. G. Purmann [Rezension], in: Frankfurter gelehrte Anzeigen 78 (1772), S. 617–620 (nicht in NPB).
- [Goethe, Johann Wolfgang:] Die Leiden des jungen Werthers. 2 Theile, 2 Bde., Leipzig 1774 (nicht in NPB).
- [Goethe, Johann Wolfgang:] Die Leiden des jungen Werthers. 2 Theile. Zweyte ächte Auflage, Leipzig 1775 (nicht in NPB).
- [Goethe, Johann Wolfgang/Schiller, Friedrich]: Xenien, in: Schiller[, Friedrich] (Hg.): Musen-Almanach für das Jahr 1797, Tübingen 1797, S. 197–302 (nicht in NPB).

- Goethe, Johann Wolfgang/Zelter, Carl Friedrich: Briefwechsel in den Jahren 1796 bis 1832. 6 Theile, hg. von Friedrich Wilhelm Riemer, Berlin 1833–1834 (nicht in NPB).
- Goethe, Johann Wolfgang: Goethe's Briefe in den Jahren 1768 bis 1832. Ein Supplementband zu des Dichters sämtlichen Werken, hg. von Heinrich Döring, Leipzig 1837 (NPB 257 f.).
- Goethe, Johann Wolfgang/Jacobi, Friedrich Heinrich: Briefwechsel, hg. von Mar Jacobi, Leipzig 1846 (nicht in NPB).
- Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Stuttgart / Augsburg / Tübingen 1853–1858 (NPB 247–257; einige Bände fehlen).
- Goethe[, Johann Wolfgang]: Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung. Erster und zweiter Theil. Mit Zeichnungen von Paul Thumann und Portraits von C. Gussow, in Holz geschnitten von H. Günther, Berlin 1870 (NPB 257).
- Goethe, Johann Wolfgang/Schiller, Friedrich: Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Dritte Ausgabe, 2 Bde., Stuttgart 1870 (NPB 529 f.).
- Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Eine Tragödie von Goethe. Beide Theile in einem Bande. Ausgabe für Bücherfreunde, Bielefeld / Leipzig 1876 (NPB 257, heute nicht mehr erhalten).
- Goethe, Johann Wolfgang: Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abtlg. I–IV, 133 Bde., Weimar 1887–1919 (nicht in NPB).
- Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, hg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, Gerhard Sauder u. Edith Zehm. Bd. 3/2: Italien und Weimar 1786–1790, München 1990.
- Goltz, Bogumil: Zur Charakteristik und Naturgeschichte der Frauen, Berlin 1859 (nicht in NPB).
- Goncourt, Edmond Huot de / Jules Huot de: La femme au dix-huitième siècle. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris 1878 (NPB 261).
- Grabow, August: Die Musik in der deutschen Sprache, in: Jahresbericht über das Gymnasium zu Lemgo, Lemgo 1876, S. 1–29 (nicht in NPB).
- Gracian, Balthazar: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa, und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer. Dritte unveränderte Auflage, Leipzig 1877 (NPB 265, heute nicht mehr erhalten).
- Grillparzer[, Franz]: Sämtliche Werke, 10 Bde., Bd. 9, Stuttgart 1872 (nicht in NPB).
- Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854–1971, 16 Bde. in 33 Teilbänden (nicht in NPB, 1. Bd. von N. teilweise exzerpiert in NL 1874, 37[1], KSA 7, 825–828).
- Grün, Karl: Kulturgeschichte des Sechzehnten Jahrhunderts, Leipzig / Heidelberg 1872 (nicht in NPB).
- Gsell-Fels, [Theodor] / Berlepsch, [Hermann Alexander von]: Süd-Frankreich und seine Kurorte, Hildburghausen 1869 (nicht in NPB).
- Gsell-Fels, Th[eodor]: Ober-Italien. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage, 2 Bde., Leipzig 1875 (nicht in NPB).
- Gsell-Fels, Theodor: Italien in sechzig Tagen. Zweite Auflage, Leipzig 1878(a) (NPB 269).
- Gsell-Fels, Theodor: Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier. Zweite Auflage, Leipzig 1878(b) (NPB 269 f., gekauft 1880, heute nicht mehr erhalten).
- Gumpach, Johannes von: Grundzüge einer neuen Weltlehre, Bd. 1, München 1860 (nicht in NPB).

- Guyau, [Jean-]M[arie]: Le morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris 1878 (nicht in NPB).
- Guyau, [Jean-]M[arie]: La morale anglaise contemporaine: morale de l'utilité et de l'évolution, Paris 1879 (nicht in NPB).
- Gwinner, Wilhelm: Schopenhauer's Leben. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
- Haeckel, Ernst: Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie, Bonn 1899 (nicht in NPB).
- Hägler, A[dolf]: Der Sonntag vom Gesichtspunkte der Gesundheitspflege & der Socialpolitik. Zwei öffentliche Vorträge gehalten im Bernoullianum in Basel, Basel 1878 (nicht in NPB).
- [Hägler-Gutzwiller, Adolf]: Der Sonntag als Grundlage von Gesundheit und Volkswohl. Im Auftrag der Gesellschaft für Sonntagsheiligung für das Volk bearbeitet von einem Arzte, Basel [1880] (nicht in NPB).
- Hammer-Purgstall, Joseph von: Über die Namen der Araber, Wien 1852 (nicht in NPB).
- Hartmann, E[duard] v[on]: Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin 1869 (NPB 276, 1875 verkauft, heute nicht mehr erhalten).
- [Hartmann, Eduard von]: Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewussten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten, Berlin 1872 (NPB 275).
- Hartmann, Eduard von: Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft. Zweite Auflage, Berlin 1874 (nicht in NPB).
- Hartmann, Eduard von: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie, Berlin 1875 (NPB 278, dort mit falscher Ortsangabe, von der Buchhandlung 1875 empfangen, heute nicht mehr erhalten).
- Hartmann, Eduard von: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, Berlin 1880 (nicht in NPB).
- Hartmann, Eduard von: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, Berlin 1882 (nicht in NPB).
- Hartung, J[ohann] A[dam]: Die griechischen Lyriker. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen, 6 Bde., Leipzig 1855–1857 (NPB 673–675).
- Hartung, J[ohann] A[dam]: Die griechischen Elegiker. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen, 2 Bde, Leipzig 1859 (NPB 673).
- Hauptmann, Gerhart: De Weber. (Die Weber.) Schauspiel aus den vierziger Jahren. Dialekt-Ausgabe, Berlin 1892.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 18 Bde., Berlin 1832–1845 (nicht in NPB).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen, mit Einleitung und Erläuterungen hg. von Karl Rosenkranz, Berlin 1870 (NPB 281, 1875 verkauft, heute nicht mehr erhalten). [Die in NPB angegebene Seitenzahl ist falsch. Das Buch hat nicht 152, sondern 496 Seiten. Höchstwahrscheinlich handelte es sich um einen broschierten Doppelband, der neben Hegels *Encyklopädie* auch noch folgendes Werk enthielt: Rosenkranz, Karl: Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Berlin 1870, 152 S.]

- Hehn, Victor: Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. Historisch-linguistische Skizzen. Zweite, umgearbeitete Auflage, Berlin 1874 (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Neue Gedichte, Hamburg 1844 (NPB 282).
- Heine, Heinrich: Vorwort, in: Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben. Novellen von A[lexandre] Weill in Paris. Zweyte, vermehrte Auflage, Bd. 2, Stuttgart 1847 (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Les dieux en exil, in: Revue des deux mondes, 23^e année, seconde série de la nouvelle période, tome 2 (1853), S. 5–38 (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Die Götter im Elend, in: Blätter für literarische Unterhaltung, 18 (1853), S. 409–417 (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Die verbannten Götter. Aus dem Französischen. Nebst Mittheilungen über den kranken Dichter, Berlin 1853 (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Vermischte Schriften, Bd. 1, Hamburg 1854 (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, 21 Bde., 2 Sonderbde., Hamburg 1861–1866 (nicht in NPB).
- Heine, Heinrich: Letzte Gedichte und Gedanken, Hamburg 1869 (NPB 282; 1878 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Heinsius, Theodor: Vollständiges Wörterbuch der Deutschen Sprache mit Bezeichnung der Aussprache und Betonung für die Geschäfts- und Lesewelt. Bd. 1. A-F, Wien 1840 (nicht in NPB).
- Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, Augsburg 1875 (nicht in NPB, aber N. bittet per Postkarte vom 08. 07. 1881 Overbeck, ihm das Werk zu schicken, KSB 6/KGB III 1, Nr. 123, S. 100 f., Z. 6–9).
- Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde., Augsburg 1876–1877 (nicht in NPB, von N. am 13. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
- Hellwald, Friedrich von: Die Erde und ihre Völker. Ein geographisches Hausbuch. Zweite Auflage 2 Bde., Stuttgart 1877–1878 (NPB 284, nur Bd. 2, heute nicht mehr erhalten).
- Helmholtz, Hermann von: Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft. Eröffnungsrede für die Naturforscherversammlung zu Innsbruck 1869, in: Populäre Wissenschaftliche Vorträge von H[ermann] Helmholtz. Zweites Heft, Braunschweig 1871, S. 181–211 (nicht in NPB).
- Helvétius, Claude Adrien: Discurs über den Geist des Menschen. Aus dem Französischen des Herrn Helvetius [übersetzt von J. G. Forkert]. Mit einer Vorrede Herrn Joh[ann] Christoph Gottscheds, Leipzig / Liegnitz 1760 (NPB 284 f.).
- Henderson, Al[exander]: Geschichte der Weine der alten und neuen Zeiten. Aus dem Englischen, Weimar 1833 (nicht in NPB).
- Hennings, Justus Christian: Von den Träumen und Nachtwandlern, Weimar 1784 (nicht in NPB).
- [Herder, Johann Gottfried:] Shakespear, in: Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter, Hamburg 1773, S. 71–118 (nicht in NPB).
- [Herder, Johann Gottfried:] Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts, [Riga] 1774 (nicht in NPB).
- Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 4 Theile, Riga / Leipzig 1784–1791 (nicht in NPB).
- Herder, Johann Gottfried: Briefe zur Beförderung der Humanität, 10 Bde., Riga 1793–1797 (nicht in NPB).

- Herder, [Johann Gottfried]: Werke. Nach den besten Quellen revidierte Auflage. 24 Theile, hg. und mit Anmerkungen begleitet von Heinrich Düntzer, Berlin o. J. (nicht in NPB).
- Hermann, Conrad: Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhange mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
- Hermann, Conrad: Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
- Hermann, Ludimar: Grundriss der Physiologie des Menschen. Fünfte vermehrte und verbesserte Auflage. Mit in den Text eingedruckten Holzschnitten, Berlin 1874 (NPB 287).
- [Herzberg, Ewald Friedrich von]: Auszug, aus der von dem Staats-Minister Herrn Grafen von Herzberg, als Curator der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, gehaltenen Vorlesung vom 26. Januar 1792, in: Beiträge zur deutschen Sprachkunde. Vorgelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Erste Sammlung, Berlin 1794, S. 3–13 (nicht in NPB).
- Hertzberg, Gustav Friedrich: Der Untergang des Hellenismus und die Universität Athen = Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. [...] Dritter Theil. Von Septimius Severus bis auf Iustinian I., Halle 1875 (NPB 292).
- Hesiod: Gedichte. Im Versmaße der Urschrift übersetzt von Karl Uschner, Berlin 1865 (NPB 295).
- Hesiod: The Homeric Hymns and HomERICA. With An English Translation by Hugh G[erard] Evelyn-White, London / New York 1920.
- Hettner, Hermann: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert = Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. In drei Theilen. Zweiter Theil. Die französische Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Braunschweig 1860 (NPB 296, 1863 gebunden, heute nicht mehr erhalten).
- Heyse, Karl Wilhelm Ludwig: Handwörterbuch der deutschen Sprache mit Hinsicht auf Rechtschreibung, Abstammung und Bildung, Biegung und Fügung der Wörter, so wie auf deren Sinnverwandtschaft. Nach den Grundsätzen seiner Sprachlehre angelegt von Jo[hann] Christ[ian] Aug[ust] Heyse, 2 Bde. (Bd. 2 in zwei Teilbänden), Magdeburg 1833–1849 (nicht in NPB).
- Hirschfeld, C[hristian] C[ay] L[orenz]: Versuch über den grossen Mann, Bd. 1, Leipzig 1768 (nicht in NPB).
- Hirsch, Franz: Clara Ziegler als Romeo, in: Monatshefte für Theater und Musik 1/8 (1868), 258 f. (nicht in NPB).
- Hirzel, Rudolf: Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. II. Theil. Erste Abtheilung, Leipzig 1882 (nicht in NPB).
- His, Wilhelm: Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung. Briefe an einen befreundeten Naturforscher, Leipzig 1874 (NPB 299 f.).
- Hitzig, Eduard: Untersuchungen über das Gehirn. Abhandlungen physiologischen und pathologischen Inhalts, Berlin 1874 (nicht in NPB).
- Hobbes, Thom[as]: Elementa philosophica de cive, Amsterdam 1657 (keine Hobbes-Ausgabe in NPB).
- Höfding, Harald: Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1887 (NPB 300 f.).
- Hoffmann, E[rnst] T[heodor] A[madeus]: Ausgewählte Novellen, 2 Bde., Berlin 1853 (NPB 301, heute nicht mehr erhalten).

- [Hoffmann, E[rnst] T[heodor] A[madeus]:] Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern. Dritte Auflage, hg. von E. T. A. Hoffmann, 2 Bde., Berlin 1856 (nicht in NPB).
- Hölderlin, Friedrich: Hälfte des Lebens, in: [Wilmans, Friedrich (Hg.):] Taschenbuch für das Jahr 1805. Der Liebe und Freundschaft gewidmet, Frankfurt am Main 1805, S. 85 (nicht in NPB).
- [Hölderlin, Friedrich:] „In lieblicher Bläue ...“, in: Waiblinger, F[riedrich] W[ilhelm]: Phaeton. Zweiter Theil, Stuttgart 1823, S. 153–156 (nicht in NPB).
- Hölderlin, Friedrich: Ausgewählte Werke, hg. von Christoph Theodor Schwab, Stuttgart 1874 (NPB 302).
- Homer: Odyssee. Übersetzt von Johann Heinrich Voß, 2 Theile, Reutlingen 1819 (nicht in NPB).
- Homer: Ilias. [Übersetzt] von Johann Heinrich Voss, 2 Bde. Fünfte stark verbesserte Auflage, Stuttgart / Tübingen 1821 (nicht in NPB).
- Homer: Die Ilias. Verdeutscht von Johannes Minckwitz, 2 Bde., Leipzig 1854 (NPB 304 f.).
- Homer: Odyssee. Erklärt von J[ohann] U[lrich] Faesi, Bd. 1, Leipzig 1849 (nicht in NPB).
- Homer: Die Odyssea. Verdeutscht von Johannes Minckwitz, Leipzig 1856 (NPB 305, 1875 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Homer: Odyssea. Mit erklärenden Anmerkungen von Gottl[ob] Christ[ian] Crusius. Erstes Heft. Erster bis vierter Gesang. Vierte vielfach verbesserte und vermehrte Auflage, Hannover 1863 (nicht in NPB).
- [Horaz] Horatius Flaccus, Quintus: Briefe. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit historischen Einleitungen und andern nöthigen Erläuterungen versehen von C[hristoph] M[artin] Wieland. Erster Theil. Der neuen, verbesserten, mit dem Originale begleiteten Ausgabe zweyte Auflage, Leipzig 1801 (NPB 311).
- [Horaz:] Quinti Horatii Flacci opera omnia. Ad optimorum librorum fidem edita. Editio tertia. / Horaz' Sämmtliche Werke. In metrischen Uebersetzungen. Ausgewählt von Th. Obbarius. Dritte Ausgabe, 2 Bde., Paderborn 1872 (NPB 307 f.).
- Hornemann, Claus Jacob Emil: Hygienische Abhandlungen. Beiträge zur praktischen Gesundheitspflege. Autorisierte deutsche Übersetzung von Eugen Liebich, Braunschweig 1881 (NPB 312).
- Hugo, Victor: William Shakespeare. Deutsch von A[ugust] Diezmann. Autorisierte Ausgabe, Leipzig 1864 (NPB 312 f.).
- Hume, David: The Natural History of Religion, in: ders.: Four Dissertations, London 1757, S. 1–117 (nicht in NPB).
- Hume, David: An Enquiry Concerning the Principles of Morals, in: ders.: The Philosophical Works. In four Volumes, Vol. IV, edited by T[homas] H[ill] Green and T[homas] H[odge] Grose, London 1875, S. 167–287 (nicht in NPB).
- Hume, David: A Treatise of the Human Nature [...] [1739/40], 2 Bde., London 1882 (nicht in NPB).
- [Hutcheson, Francis:] An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. In Two Treatises. The Second Edition, Corrected and Enlarg'd, London 1726 (nicht in NPB).
- [Immermann, Carl:] Carl Immermann. Mit Portrait. 2 Hefte, Kassel 1854 (NPB 314).
- Irving, Washington: Die Geschichte des Lebens und der Reisen Christoph's Columbus. Im Auszuge für die Jugend bearbeitet von Rudolph Friedner, Neustadt a. d. Haardt 1829 (nicht in NPB).
- Iselin, Isaak: Über die Geschichte der Menschheit, Bd. 1, Karlsruhe 1784 (nicht in NPB).

- Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1878 (NPB 320, 1878 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, Freiburg im Breisgau 1879 (nicht in NPB; die in NPB 320 genannte Buchhändlerrechnung vom 8. Mai 1879 wird aber wohl nicht Janssens Ausgabe von Böhmer's Leben und Anschauungen von 1869, sondern den zweiten Band der Geschichte des deutschen Volkes betreffen. N.s Brief an Köselitz vom 05.10.1879 ist zu entnehmen, dass N. diesen zweiten Band besaß, KSB 5/KGB II 5, Nr. 889, S. 451, Z. 35–37).
- Janssen, Johannes: An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes. Achtes Tausend, Freiburg im Breisgau 1882 (NPB 319 f.).
- Jean Paul [Johann Paul Friedrich Richter]: Sämmtliche Werke, 13 Lieferungen in 65 Bde., Berlin 1826–1838 (nicht in NPB).
- Johannes Stobaios: Anthologii libri duo posteriores, recensuit Otto Hense, Bd. 1, Berlin 1894.
- Jones, Owen: Grammatik der Ornamente. Illustriert mit Mustern von den verschiedenen Stylarten der Ornamente in hundert und zwölf Tafeln, London 1868 (nicht in NPB).
- [Julianus Pomerius:] Juliani Pomerii: De vita contemplativa libri tres, in: Patrologiae cursus completus 59 (1862), Sp. 415–520 (nicht in NPB).
- Julien, Stanislas M.: Histoire de la vie d'Houen-Thsang, et de ses voyages dans l'Inde: entre les années 629 et 645 de notre ère. Traduite du chinois, Paris 1851 (nicht in NPB).
- Karsten, Hermann Thomas: Commentatio critica de Platonis quae feruntur epistolis praecipue tertia septima et octava, Utrecht 1864 (nicht in NPB, aber von N. 1871 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 412, Nr. 250).
- Katscher, Leopold: Bilder aus dem chinesischen Leben. Mit besonderer Rücksicht auf Sitten und Gebräuche, Leipzig / Heidelberg 1881 (nicht in NPB).
- Keller, Gottfried: Das Sinngedicht. Novellen. Zweite Auflage, Berlin 1882 (NPB 329).
- Kerbert, Coenraad: Ueber die Haut der Reptilien und anderer Wirbelthiere, Bonn 1876 (nicht in NPB).
- Kiellmeyer, Carl Friedrich von: Über Kant und die deutsche Naturphilosophie, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1/3, hg. von F[ritz]-H[ein]z Holler, Berlin 1938, S. 235–254.
- Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus (1849). Übersetzt von H[ermann] Gottsched und Chr[istoph] Schrempf = ders.: Gesammelte Werke, Bd. 8, Jena 1911 (keine Kierkegaard-Ausgabe in NPB).
- Kiesewetter, L[u]dwig: Neuestes vollständiges Fremdwörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der in der heutigen deutschen Schrift- und Umgangssprache gebräuchlichen fremden Wörter, Redensarten, Vornamen und Abkürzungen [...]. Fünfte, vollständig umgearbeitete und vermehrte Auflage, Glogau 1871 (nicht in NPB).
- King, E[dmund] F[illingham]: A Biographical Sketch of Sir Isaac Newton [...]. Second Edition, London 1858 (nicht in NPB).
- Kinkel, Friedrich: Ueber Ernährung. Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der Aargauischen Naturforschenden Gesellschaft zu Zofingen = Desor, E. / Hirzel, L. / Kinkel, G. / Müller, Albr. / Rüttimeyer, L. (Hg.): Oeffentliche Vorträge gehalten in der Schweiz. Heft 9, Basel 1872 (NPB 330 f.).

- Kirchner, Carl: Jahresbericht über die Königl[iche] Landesschule Pforta, Naumburg 1846 (nicht in NPB).
- Kiy, Victor: Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berlin 1866 (nicht in NPB).
- Klaczko, Julian: Zwei Kanzler. Fürst Gortschakow und Fürst Bismarck, Basel 1877 (NPB 331).
- Klein, Julius Leopold: Geschichte des Drama's. Bd. 4: Geschichte des italienischen Drama's, Bd. 1, Leipzig 1866 (nicht in NPB, aber von N. 1871 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 406, Nr. 189).
- [Kleist, Heinrich von:] Heinrich von Kleist's Briefe, in: Eduard von Bülow (Hg.): Heinrich von Kleist's Leben und Briefe. Mit einem Anhang, Berlin 1848, S. 84–246 (nicht in NPB).
- Klencke, Herm[ann]: Das Buch vom Tode. Entwurf einer Lehre vom Sterben in der Natur und vom Tode des Menschen in's Besondere. Für Naturforscher, Aerzte und denkende Freunde der Wissenschaft, Halle 1840 (nicht in NPB).
- Klencke, [Hermann]: Das Naturleben des Weibes. Dargestellt in Briefen an Gebildete. Zweite Auflage, Kassel 1851 (nicht in NPB).
- [Klopstock, Friedrich Gottlieb:] Der Lehrling der Griechen [1747], in: ders.: Oden, Hamburg 1771, S. 75 f. (nicht in NPB).
- [Klopstock, Friedrich Gottlieb:] Der Messias. Neueste Ausgabe, Bd. 1, Reuttligen 1794 (nicht in NPB).
- Klopstock[, Friedrich Gottlieb]: Epigramme. Gesammelt und erläutert von C[hristian] F[riedrich] R[udolf] Vetterlein, Leipzig 1830 (nicht in NPB).
- Klinger, Friedrich Maximilian: Faust's Leben, Thaten und Höllenfahrt. In fünf Büchern. Zweyte, verbesserte und vermehrte Ausgabe, St. Petersburg 1794 (nicht in NPB).
- Klinger, F[riedrich] Maximilian: Werke. Bd. 11: Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände. Erster Theil, Königsberg 1809 (nicht in NPB).
- Koberstein, August: Grundriss der Geschichte der deutschen Nationalliteratur. Fünfte umgearbeitete Auflage von Karl Bartsch, Bd. 4, Leipzig 1873 (nicht in NPB).
- Koeppen, Carl Friedrich: Die Religion des Buddha. Bd. 1: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Bd. 2: Die lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1857–1859 (nicht in NPB, aber von N. 1870 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 401, Nr. 141).
- Kohler, Jos[eph]: Das Recht als Kulturerscheinung. Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft, Würzburg 1885 (NPB 332 f.).
- Kohler, Jos[eph]: Das chinesische Strafrecht. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechts, Würzburg 1886 (NPB 332).
- Köppen, Friedrich: Rechtslehre nach Platonischen Grundsätzen mit Anwendung auf unsere Zeit, Leipzig 1819 (nicht in NPB).
- Krafft-Ebing, R[ichard] v[on]: Lehrbuch der Psychiatrie auf klinischer Grundlage für practische Ärzte und Studirende. Bd. 1: Die allgemeine Pathologie und Therapie des Irreseins, Stuttgart 1879 (nicht in NPB).
- Kreyßig, Fr[iedrich]: Ueber die französische Geistesbewegung im neunzehnten Jahrhundert. Drei Vorträge, Berlin 1873 (nicht in NPB).
- Krug, Wilhelm Traugott: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft. Zweite, verbesserte und vermehrte, Auflage, 5 Bde., Leipzig 1832–1838 (nicht in NPB).
- Krüger, Eduard: Beiträge für Leben und Wissenschaft der Tonkunst, Leipzig 1847 (nicht in NPB).
- Krönitz, Johann Georg [u. a.]: Oeconomische Encyclopädie [seit 1785: Oekonomisch-technologische Encyclopädie] [...], 242 Bde., Berlin 1773–1858 (nicht in NPB).

- Kühnöhl, Christian Gottlieb: *Sextii Aurelii Propertii Carmina*, Bd. 2, Leipzig 1805 (nicht in NPB).
- Kunze, C[arl] F[erdinand]: *Compendium der praktischen Medicin*. Siebente vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart 1881 (NPB 336).
- Lafargue, Paul: *Le droit à la paresse*, Paris 1883 (nicht in NPB).
- [Laktanz] Lactantius, L[ucius] Caelius Firmanus: *Divinarum institutionum libri septem*, ediderunt Eberhard Heck et Antonie Wlosok, 4 Bde., München / Leipzig [Bd. 1], Berlin / New York [Bd. 2–4] 2005–2011 (keine Laktanz-Ausgabe in NPB).
- Lamarck, Jean-Baptiste: *Philosophie Zoologique ou Exposition des Considérations relatives à l'histoire naturelle des Animaux [...]*, 2 Bde., Paris 1809 (nicht in NPB).
- Lamarck, Jean [Baptiste]: *Zoologische Philosophie- Nebst einer biographischen Einleitung von Charles Martins*. Aus dem Französischen uebersetzt von Arnold Lang, Jena 1876 (nicht in NPB).
- Landor, Walter Savage: *The Poems of Walter Savage Landor*, London 1795 (nicht in NPB).
- Landor, Walter Savage: *Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt. Auswahl und Uebersetzung aus den Imaginary Conversations of Literary Men and Statesmen durch Eugen Oswald von Heidelberg*, Paderborn 1878 (NPB 337, 1879 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Landsberger, Silvius: *Don Carlos, der Infanterist von Spanien oder das kommt davon, wenn man seine Stiefmutter liebt*, Berlin 1852 (nicht in NPB).
- Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866 (nicht in NPB).
- Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, 2 Bde., Iserlohn 1873–1875 (nicht in NPB).
- Lange, Friedrich Albert: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. Dritte umgearbeitete und vermehrte Auflage, Winterthur 1875 (NPB 337, 1875 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, hg. von Hermann Cohen. 2. Tausend, Iserlohn / Leipzig 1887 (NPB 338).
- Lange, Johann Peter: *Christliche Dogmatik. Erster Theil. Philosophische Dogmatik*, Heidelberg 1849 (nicht in NPB).
- Lange, Johann Peter: *Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Befürfniß des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen. Des Neuen Testaments Neunter Theil: Die Briefe St. Pauli an die Epheser, Colosser, Philipper*, Bielefeld / Leipzig 1867 (nicht in NPB).
- La Rochefoucauld [auf dem Titelblatt: De la Rochefoucault], [François de]: *Sätze aus der höhern Welt- und Menschenkunde*. Deutsch hg. von Friedrich Schulz, Wien 1793 (NPB 338 u. 340, heute nicht mehr erhalten; abweichender Verlagsort in NPB: Breslau [wo die Ausgabe 1798 erschienen ist]).
- La Rochefoucauld [, François de]: *Réflexions, sentences et maximes morales. Précédées d'une Notice par M. Sainte-Beuve. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix de notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d'une Notice par Suard*. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes, Paris o. J. (NPB 338).
- Lassalle, Ferdinand: *Arbeiterprogramm. Ueber den besondern Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes*. Dritte Auflage, Leipzig 1870 (nicht in NPB).

- Lavater, Johann Caspar: Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe, 4 Bde., Bd. 4, Leipzig / Winterthur 1778 (nicht in NPB).
- Lavater, Johann Caspar: Predigten über den Brief des heiligen Paullus an den Phileemon. Zweyter Theil, St. Gallen 1786 (nicht in NPB).
- Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, 2 Bde., Deutsch von H. Jolowicz. Zweite rechtmässige, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Auflage, Leipzig / Heidelberg 1873 (NPB 341–344).
- Lecky, William Edward Hartpole: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen, 2 Bde., nach der zweiten, verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von H. Jolowicz. Zweite, rechtmässige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe, Leipzig / Heidelberg 1879 (NPB 344 f.).
- Lehmann, Rudolph: Kant's Lehre vom Ding an sich. Ein Beitrag zur Kantphilologie. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Philosophischen Doctorwürde an der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen, Berlin 1878 (NPB 346).
- Lenz, Harald Othmar: Schlangenkunde, Gotha 1832 (nicht in NPB).
- Lenz, Jakob Michael Reinhold: Anmerkungen übers Theater. Nebst angehangten übersetzten Stück Shakespears, Leipzig, 1774 (nicht in NPB).
- Leopardi, Giacomo: Opere. Bd. 2, Leipzig 1861 (NPB 348).
- Leopardi, Giacomo: Gedichte. Verdeutscht in den Versmaßen des Originals von Robert Hamerling, Hildburghausen 1866 (NPB 348).
- Leopardi, Giacomo: Giacomo Leopardi. Deutsch von Paul Heyse. Erster Theil: Nerina – Gedichte. Zweiter Theil: Leopardi's Weltanschauung. – Geschichte des Menschengeschlechts. – Gespräche. – Gedanken, Berlin 1878 (NPB 348 f.).
- Lesage[, Alain-René]: Geschichte des Gil Blas von Santillana. Aus dem Französischen von G. Fink, Zwei Theile, Leipzig o. J. (NPB 349).
- Lessing, Gotthold Ephraim: Sämmtliche Schriften, hg. von Karl Lachmann, Bd. 5, Berlin 1838 (nicht in NPB).
- Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, 10 Bde., Leipzig 1867 (NPB 351–353).
- Leydig, Franz: Ueber die allgemeinen Bedeckungen der Amphibien, Bonn 1876 (nicht in NPB).
- Liebig, Hermann von: Die Ernahrungsgesetze Liebig's in neuester Fassung und neue Nahrungsmittel Malto-Leguminose. Ein Nachtrag zu den Chemischen Briefen, Kempten 1878 (NPB 356).
- Liebig, Justus: Chemische Briefe. Dritte umgearbeitete und vermehrte Auflage, Heidelberg 1851 (nicht in NPB).
- Liebmann, Otto: Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage, Straßburg 1880 (NPB 357 f.).
- Linder, Moritz (Hg.): Der Spediteur. Organ für das gesammte Communicationswesen und für den Commissionshandel Nr. 21, 26. Mai 1868 (nicht in NPB).
- Lindl, Ignaz: Gumal und Lina. Ein Schauspiel in drey Aufzügen, München 1812 (nicht in NPB).
- Lippert, Julius: Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes, Berlin 1882 (NPB 361).
- Livius, Titus: Römische Geschichte. Übersetzt von C[hristian] F[riedrich] Klaiber, 23 Bde. Stuttgart 1826–1835 (nicht in NPB).
- Livius, Titus: Ab urbe condita libri, recognovit Wilh[elm] Weissenborn, 6 Bde., Leipzig 1870–1877 (frühere Auflage unvollständig in NPB 362; in ebenfalls früherer, aber anderer Ausgabe von N. 1870 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 400, Nr. 121)

- [Logau, Friedrich von:] Salomons von Golaw Deutscher Sinn-Getichte Drey Tausend, Breslau [1654] (nicht in NPB).
- Longfellow, Henry Wadsworth: Excelsior, in: ders.: Ballads and Other Poems. Third Edition, Cambridge 1842 (nicht in NPB).
- Löhner, George: Die homöopathischen Kochsalzversuche zu Nürnberg, Nürnberg 1835 (nicht in NPB).
- Löwenthal, Eduard: Die sociale und geistige Reformation des 19. Jahrhunderts als culturhistorischer Zielpunkt der gegenwärtigen Zeitbewegung, Frankfurt am Main 1860 (nicht in NPB).
- Lubbock, John: Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden. Autorisierte Ausgabe für Deutschland, nach der dritten vermehrten Auflage aus dem Englischen von A. Passow. Nebst einleitendem Vorwort von Rudolf Virchow, mit 20 Illustrationen in Holzschnitt und 6 lithographischen Tafeln, Jena 1875 (NPB 364).
- Ludwig, J[ohann] M[elchior]: Das Oberengadin in seinem Einfluss auf Gesundheit und Leben. Gekrönte Preisschrift, Stuttgart 1877 (nicht in NPB, von N. am 14. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
- Lüdemann, Hermann: Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, Kiel 1872 (nicht in NPB).
- Longus, Joannes: Gedanken von den verschiedenen Lagen der Menschen im Schlafe, in: Hannoversche Beyträge zum Nutzen und Vergnügen, vom Jahre 1762. Vierter Theil, Hannover 1763, S. 225–234 (nicht in NPB).
- [Luther, Martin:] Der Lobsanck/Mitten wir ym leben synd, in: Eyn Enchiridion oder Handbuchlein [...], Erfurt 1524[, S. 11] (nicht in NPB).
- Luther, Martin: Sämmtliche Schriften [1740–1753], hg. von Joh[ann] Georg Walch, 25 Bde., Nachdruck der zweiten überarbeiteten Auflage, St. Louis, Missouri 1880–1910 (keine Luther-Ausgabe in NPB).
- Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe, 120 Bde., Weimar 1883–2009 (s. o.).
- Luther, Martin: Vom unfreien Willen, in: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. von Kurt Aland, Bd. 3, Göttingen 1983.
- Mach, Ernst: Die Mechanik in ihrer Entwicklung. Historisch-kritisch dargestellt, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
- Machiavel, Nicolas [Machiavelli, Niccolò]: Le prince. Nouvelle traduction précédée de quelques notes sur l'auteur par C. Ferrari, Paris 1873 (NPB 375).
- Mädler, Johann Heinrich von: Der Wunderbau des Weltalls, oder Populäre Astronomie. 6. Auflage, Berlin 1867 (nicht in NPB).
- Mager, Karl: Sprachbuch. Anfänge der Laut-, Wort-, Satz-, Stil- und Litteraturlehre. Nach dem Tode des Verfassers neu bearbeitet von K. Schlegel. Zweite Auflage, Bd. 2, Stuttgart / Augsburg 1866 (nicht in NPB).
- Mainländer, Philipp [Pseudonym für Philipp Batz]: Die Philosophie der Erlösung [Bd. 1], Berlin 1876 (NPB 375, 1876 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Mantegazza, Paolo: Die Physiologie der Liebe. Einzige vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten Auflage aus dem Italienischen von Eduard Engel, Jena 1877 (NPB 376).
- Mantegazza, Paolo: Physiologie des Genusses. Autorisirte Uebersetzung. Nach der neunten Auflage aus dem Italienischen, Oberhausen / Leipzig 1881 (NPB 376).
- Mark Aurel: Selbstgespräche. Uebersetzt und erläutert von C. Cleß, Stuttgart 1866 (NPB 377).

- Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Deutsche vom Verfasser veranstalte Ausgabe. Zweite verbesserte Auflage, Gotha 1873 (nicht in NPB, ist aber nach der Postkarte an Franziska Nietzsche vom 27. 03. 1880, KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f. vorhanden gewesen).
- Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, Erste Abtheilung: Die individuelle Ethik. Deutsche vom Verfasser veranstalte Ausgabe, Gotha 1878 (nicht in NPB, ist aber nach der Postkarte an Franziska Nietzsche vom 27. 03. 1880, KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f. vorhanden gewesen).
- Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, Zweite Abtheilung: Die sociale Ethik. 3. Auflage, Karlsruhe / Leipzig 1886 (nicht in NPB, ist aber nach der Postkarte an Franziska Nietzsche vom 27. 03. 1880, KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f. vorhanden gewesen).
- Martial, Marcus Valerius: Die Epigramme in den Versmaßen des Originals übersetzt und erläutert von Alexander Berg, Stuttgart 1865 (nicht in NPB).
- Martial, M[arcus] Valerius: Epigrammata. Ad optimorum librorum fidem, accurate edita, nova editio stereotypa C. Tauchnitiana, nova impressio, Leipzig 1867 (keine Martial-Ausgabe in NPB).
- Marx, Karl: Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie, in: Deutsch-Französische Jahrbücher (1844), S. 71–84 (nicht in NPB).
- [Marx, Karl / Engels, Friedrich:] Manifest der Kommunistischen Partei, London 1848 (nicht in NPB).
- Mattei, Cesare: Electro-homéopathie. Principes d'une science nouvelle découverte [...], Nizza 1879 (NPB 378).
- Maudsley, Henry: Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken, Leipzig 1875 (NPB 378).
- Mayer, J[ulius] R[obert]: Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel. Ein Beitrag zur Naturkunde, Heilbronn 1845 (NPB 378).
- Mayer, J[ulius] R[obert]: Die Torricellische Leere und über Auslösung, Stuttgart 1876 (nicht in NPB).
- Mazzini, Guiseppe: Religion, in: Guiseppe Mazzini's Schriften. Aus dem Italienischen mit einem Vorwort von Ludmilla Assing. Bd. 1, Hamburg 1868, S. 213–217 (nicht in NPB).
- Meier, Georg Friedrich: Versuch einer Erklärung des Nachtwandelns, Halle im Magdeburgischen 1758 (nicht in NPB).
- Meinert, C. A.: Wie nährt man sich gut und billig? Ein Beitrag zur Ernährungsfrage [...], Mainz o. J. [1882] (NPB 379).
- [Meister Eckhart:] Pfeiffer, Franz (Hg.): Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Bd. 2: Meister Eckhart. Erste Abtheilung: Predigten und Traktate, Leipzig 1857 (nicht in NPB).
- Mellin, Georg Samuel Albert: Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichen aus der Geschichte der Philosophie begleitet, und alphabetisch geordnet. Bd. 5, Jena / Leipzig 1802 (nicht in NPB).
- [Mercier, Louis-Sébastien:] Neuer Versuch über die Schauspielkunst. Aus dem Französischen. Mit einem Anhang aus Goethes Brieftasche, Leipzig 1776 (nicht in NPB).
- Mérimée, Prosper: La Guzla, ou Choix de poésies illyriques, recueillis dans la Dalmatie, la Croatie et l'Herzégovine, Paris 1827 (nicht in NPB).
- Mérimée, Prosper: Dernières nouvelles. Lokis – Il viccolo [sic] di Madama Lucrezia – La chambre bleue – Djoumane – Le coup de pistolet – Federigo – Les sorcières espagnoles. Septième édition, Paris 1874 (NPB 380).

- Mérimée, Prosper: *Lettres à une autre inconnue*. Avant-propos par H. Blaze de Bury. Deuxième édition, Paris 1875 (NPB 381).
- Mérimée, Prosper: *Carmen*. Novelle. Deutsch von Rudolph Weiß, Berlin 1882 (NPB 381).
- Merleker, Karl Friedrich: *Musologie*. Systematische Übersicht des Entwicklungsganges der Sprachen, Schriften, Drucke, Bibliotheken, Lehranstalten, Literaturen, Wissenschaften und Künste, der Bibliographie und des literaturhistorischen Studiums, Leipzig 1857 (nicht in NPB).
- Meurer, Moritz: *Luther's Leben aus den Quellen erzählt*. Dritte, überarbeitete Auflage, Leipzig 1870 (nicht in NPB).
- Meyer-Ahrens, Conrad: *Die Heilquellen und Kurorte der Schweiz*, Zürich 1860 (nicht in NPB).
- Meyer, H[ermann] J[ulius] (Hg.): *Neues Konversations-Lexikon für alle Stände*, 15 Bde., Hildburghausen 1857–1860.
- Meyer, Hermann J[ulius] (Hg.): *Neues Konversations-Lexikon, ein Wörterbuch des allgemeinen Wissens*. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage, 16 Bde., Hildburghausen 1861–1871.
- Meyers Konversations-Lexikon. Eine Enzyklopädie des allgemeinen Wissens. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage, 15 + 2 Bde., Leipzig 1874–1884 (nicht in NPB).
- Meyers Konversations-Lexikon. Eine Enzyklopädie des allgemeinen Wissens. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage, 16 + 3 Bde., Leipzig 1885–1892 (nicht in NPB).
- Meyers Großes Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Sechste, gänzlich umgearbeitete und vermehrte Auflage, Bd. 20, Leipzig / Wien 1908 (nicht in NPB).
- Michelet, Jules: *Le banquet*. *Papiers intimes*. Première édition, Paris 1879 (nicht in NPB).
- Mill, James: *Geschichte des britischen Indien*. Nach der dritten englischen Original-Auflage übersetzt. Bd. 1, Quedlinburg / Leipzig 1839 (nicht in NPB).
- Mill, John Stuart: *Gesammelte Werke*. Autorisierte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz, 12 Bde., Leipzig 1869–1886 (NPB 383–390: erhalten sind die Bde. 1 u. 9–12).
- Mill, John Stuart: *Die Hörigkeit der Frau*. Aus dem Englischen übersetzt von Jenny Hirsch. Zweite Auflage. Nebst einem Vorbericht enthaltend eine kurze Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage von der Uebersetzerin, Berlin 1872 (NPB 390: Von N. wohl 1878 erworben, heute nicht mehr erhalten).
- Mittermaier, Karl Joseph [Anton]: *Die Gefängnißverbesserung insbesondere die Bedeutung und Durchführung der Einzelhaft im Zusammenhange mit dem Besserungsprinzip nach den Erfahrungen der verschiedenen Strafanstalten*, Erlangen 1858 (nicht in NPB).
- Mohr, Friedrich: *Über die Wärmewirkungen des Wassers bei Lösungen*, in: *Berichte der Deutschen Chemischen Gesellschaft zu Berlin* 4 (1871), S. 314–323 (nicht in NPB).
- Moleschott, Jakob: *Lehre der Nahrungsmittel*. Für das Volk, Erlangen 1850 (nicht in NPB).
- Moleschott, Jac[ob]: *Der Kreislauf des Lebens*. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage, Mainz 1857 (nicht in NPB).
- [Montaigne, Michel de:] *Michaels Herr von Montagne [sic] Versuche*. Nebst des Verfassers Leben. Nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt, 3 Bde., Leipzig 1753–1754 (NPB 393 f.).
- Montaigne, Michel de: *Essais*. Avec des notes de tous le commentateurs. Édition revue sur les textes originaux, Paris 1864 (NPB 393).
- Montalembert, Charles de: *Les moines d'Occident, depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard*, 7 Bde., Paris / Lyon 1860–1877 (nicht in NPB).
- Montalembert, Charles de: *Die Mönche des Abendlandes vom h. Benedikt bis zum h. Bernhard*. Aus dem Französischen übersetzt von Paul Brandes. 7 Bde., Regensburg 1860–1878 (nicht in NPB).

- [Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de:] De l'esprit des loix ou du rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, &c. [...], 2 Bde., Genf o. J. [1748] (nicht in NPB).
- Mörke, Eduard: Gedichte, Stuttgart / Tübingen 1838 (nicht in NPB).
- Movers, Franz Carl: Die Phönizier, 2 Bde. in 4 Teilen., Bonn 1841–1856 (nicht in NPB, aber von N. 1875 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenci 1994, S. 436, Nr. 505).
- Müller, [Friedrich] Max: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Übersetzt und bearbeitet von C. Böttger, 2 Bde., Leipzig 1863–1866 (nicht in NPB, aber von N. 1869 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenci 1994, S. 393, Nr. 40).
- Müller, [Friedrich] Max: Essays. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen. 2 Bde., Leipzig 1869 (Nur Bd. 2 in NPB 401).
- Müller, [Friedrich] Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten, nebst zwei Essays „Über falsche Analogien“ und „Über Philosophie der Mythologie“, Straßburg 1874 (nicht in NPB, aber von N. 1875 aus der UB Basel entliehen, siehe vgl. Crescenci 1994, S. 435, Nr. 497).
- Müller, Karl Otfried: Geschichte der griechischen Litteratur bis auf das Zeitalter Alexanders, nach der Handschrift des Verfassers, hg. von Eduard Müller, 2 Bde., Breslau 1841 (nicht in NPB, aber von N. mehrfach in den Jahren 1870–1875 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenci 1994, S. 395, Nr. 68; S. 398, Nr. 97; S. 428, Nr. 414; S. 431, Nr. 431).
- Müller, Wilhelm: Gedichte aus den hinterlassenen Papieren eines reisenden Waldhornisten, Bd. 2, Deßau 1824 (nicht in NPB).
- Munde, Carl: Die Gräfenberger Wasserheilanstalt und die Prießnitzische Curmethode. [...] Ein Handbuch [...]. Vierte ganz umgearbeitete und vermehrte Auflage, Leipzig 1840 (nicht in NPB).
- Munde, Carl: Hydrotherapie oder die Kunst, die Krankheiten des menschlichen Körpers durch Wasser, Luft, Bewegung und Diät zu heilen und durch eine naturgemäße Lebensweise zu verhüten. Ein Handbuch für Nichtärzte. 9. umgearbeitete und mit einer Abhandlung [...] vermehrte Auflage, Leipzig 1853 (nicht in NPB).
- Munk, Eduard: Geschichte der griechischen Prosa, Berlin 1863 (nicht in NPB).
- Nägeli, Carl Wilhelm von: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 2. Kräfte und Gestaltungen im molecularen Gebiet, München / Leipzig 1884 (NPB 403 f.).
- Newton, Isaac: Mathematische Principien der Naturlehre. Mit Bemerkungen und Erläuterungen herausgegeben von J[akob] Ph[ilipp] Wolfers, Berlin 1872 (nicht in NPB).
- Neudecker, Christian Gotthold: Allgemeines Lexicon der Religions- u. christlichen Kirchengeschichte für alle Confessionen. [...], 4 Bde., Ilmenau / Weimar 1834–1835 (nicht in NPB).
- Neumann, Carl Friedrich: Grundriß zu Vorlesungen über Länder- und Völkerkunde und Allgemeine Statistik, München 1840 (nicht in NPB).
- Nohl, Ludwig: Der Geist der Tonkunst, Frankfurt am Main 1861 (nicht in NPB).
- Nohl, Ludwig: Beethoven's Leben, 3 Bde., Bd. 3, Leipzig 1877 (nicht in NPB).
- Nohle, Carl Theodor O.: Die Staatslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Erklärung des Idealstaats der Politeia, Jena 1880 (nicht in NPB).
- Noiré, Ludwig: Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877 (nicht in NPB).

- Nostre-dame, Jehan de: Les vies des plus célèbres et anciens poètes provençaux, qui ont floury du temps des Comtes de Provence, Lyon 1575 (nicht in NPB).
- Novalis [Hardenberg, Friedrich von]: Schriften, hg. von Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel und Ed[uard] von Bülow, 3 Bde. 5. Auflage, Berlin 1837–1846 (keine Novalis-Ausgabe in NPB).
- Nüsslein, Franz Anton: Lehrbuch der Kunstwissenschaft zum Gebrauche bei Vorlesungen, Landshut 1819 (nicht in NPB).
- Obersteiner, Heinrich: Der Hypnotismus mit besonderer Berücksichtigung seiner klinischen und forensischen Bedeutung, Wien 1887 (nicht in NPB).
- Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 (NPB 426).
- [Oken, Lorenz:] Rez. zu: Philosophische Darstellung der Harmonien des Weltalls von J[ohann] E[rich von] Berger. Erster Theil. [...] Altona [...] 1808. / Skizzen für Zoonomie. Von H. P. Cassel und K. M. Wallenberg. Ersten Theils erstes Heft. Cölln [...] 1808, in: Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik 2/1 (1809), S. 12–26 (nicht in NPB).
- Oncken, Wilhelm: Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik, 2 Hälften, Leipzig 1870–1875 (NPB 427).
- Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873 (NPB 429).
- [Ovid:] Publii Ovidii Nasonis Opera. Ovids Werke. Berichtigt, übersetzt und erklärt von Heinrich Lindemann, 6 Bde., Leipzig 1853–1867 (nicht in NPB).
- [Ovid:] Publii Ovidii Nasonis artis amatoriae libri tres. Remediorum amoris liber. Medicaminum faciei fragmentum. Ovids Liebeskunst, Heilmittel der Liebe und Schönheitsmittel. Berichtigt, übersetzt und erklärt von Heinrich Lindemann, Leipzig 1861 (nicht in NPB; eine lateinische Ovid-Ausgabe von 1866 hatte N. bereits 1875 verkauft, vgl. NPB 429).
- [Ovid:] Tristia, in: [ders.:] P. Ovidius Naso, ex iterata R. Merckelli recognitione, Bd. 3: Tristia. Ibis. Ex ponte libri fasti, Leipzig 1889, S. 1–102 (nicht in NPB).
- Pachnicke, Hermann: De philosophia Epicuri [...], Halle 1882 (NPB 430).
- Palgrave, William Gifford: Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862–63), 2 Bde., London / Cambridge 1865–1866 (nicht in NPB).
- Palgrave, William Gifford: Reise in Arabien, aus dem Englischen, 2 Bde., Leipzig 1867–1868 (nicht in NPB).
- Pascal, Blaise: Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe [Armand] P[rospere] Faugère's. Deutsch von C. F. Schwartz. Zweite Auflage, 2 Bde., Leipzig 1865 (NPB 430 f.).
- Pascal, Blaise: Pensées, in: ders: Œuvres complètes. Tome 1. Edition de Ch[arles] Lahure, Paris 1858 (nicht in NPB).
- Pascal, Blaise: Über Religion und einige andere Gegenstände (Pensées). Übertragen und hg. von Ewald Wasmuth, Berlin 1937.
- Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val[entin] Chr[istian] Fr[iedrich] Rost, Friedrich Palm [u. a. in Bd. 1/2–2/2], 2 Bde. mit jeweils 2 Abtheilungen. 5. Auflage, Leipzig 1841–1857 (NPB 431 f.).
- Pausanias, Beschreibung von Griechenland. Aus dem Griechischen übersetzt von Joh[ann] Heinr[ich] Chr[istian] Schubart, Bd. 4, Stuttgart 1860 (NPB 433).

- Petrarca, Francesco: Les oeuvres amoureuses de François Pétrarque. Sonnets-triomphe. Traduites en français avec le texte en regard et précédées d'une notice sur la vie de Pétrarque par P[ierre] L[ouis] Ginguené, Paris 1875 (NPB 448).
- Petri, Friedrich Erdmann (Hg.): Handbuch der Fremdwörter in der deutschen Schrift- und Umgangssprache zum Verstehen und Vermeiden jener, mehr oder weniger entbehrlichen Einmischungen mit einem eingefügten Namensdeuter und Verzeichniss fremder Wortkürzungen, nebst den Zeichen der Scheidekunst und der Sternenkunde. 11. Auflage, von neuem durchgearbeitet und tausendfältig bereichert von Wilhelm Hoffmann, Leipzig 1861 (NPB 437).
- [Petronius:] Schilderungen eines römischen Gastmahls zur Zeit des Kaisers Nero. Nach dem Lateinischen des Petronius. Nebst Bruchstücken aus demselben Autor und erläuternden Anmerkungen, Berlin 1843 (nicht in NPB).
- [Petronius:] Œuvres complètes de Pétrone. Avec la traduction française de la collection Panckoucke par M. Héguin de Guerle. Et précédées des recherches sceptiques sur le satyricon et son auteur par J. N. M. De Guerle. Nouvelle édition très soigneusement revue, Paris 1862 (NPB 437 [dort o. J.]).
- [Petrus Damiani:] De divina omnipotentia, in: ders.: Opera Omnia [...], Tomus Tertius, Paris 1743, S. 308–321 (nicht in NPB).
- Philippsohn, Ludwig: Die israelitische Religionslehre. Bd. 3. Vierte Abtheilung: Der Lebenswandel, Leipzig 1865 (nicht in NPB).
- Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. Vierte, nachgebesserte und stark vermehrte Auflage. 19 Bde., Altenburg 1857–1865 (nicht in NPB).
- Pierers Universal-Conversations-Lexikon. Neuestes encyclopädisches Wörterbuch aller Wissenschaften, Künste und Gewerbe. Sechste, vollständig umgearbeitete Auflage, 18 Bde., Oberhausen / Leipzig 1875–1879 (nicht in NPB).
- Pindaros: Werke. In die Versmaasse des Originals uebersetzt von Iohannes Tycho Mommsen, Leipzig 1846 (NPB 440).
- Platen, Graf August von: Gesammelte Werke. In zwei Bänden, Bd. 1, Stuttgart 1969 (nicht in NPB).
- Platner, Ernst: Anthropologie für Aerzte und Weltweise, Erster Theil [mehr nicht erschienen], Leipzig 1772 (nicht in NPB).
- Platon: Werke, hg. von F[riedrich] Schleiermacher, 3 Bde. in 6 Teilen, Zweiter Theil, Bd. 3 Berlin 1809 (nicht in NPB).
- Platon: Dialogi. Secundum Thrasylli tetralogias dispositi, ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, 6 Bde., Leipzig 1852–1864 (NPB 440–442).
- Platon: Werke. Übersetzt von L[udwig] Georgii u. a., 40 Bde. in V Gruppen, Stuttgart 1853–1874 [z. T. verschiedene Auflagen] (NPB 442–459).
- [Plinius Maior] Plinius Secundus, Cajus: Naturgeschichte. Uebersetzt und erläutert von Ph[ilipp] H. Kuhl, 37 Bde., Stuttgart 1840–1877 (NPB 461–467; einige Bände fehlen).
- [Plinius Maior] Plinius Secundus, C[ajus]: Naturalis historiae libri XXXVII, recognovit atque indicibus instruxit Ludovicus Ianus, 6 Bde., Leipzig 1854–1865 (nicht in NPB).
- [Plinius Minor] Plinius Caecilius Secundus, Cajus: Werke. Uebersetzt von C. F. A. Schott, Bd. 1: Briefe, Stuttgart 1827 (NPB 460).
- [Plinius Minor] Plinius Caecilius Secundus, C[ajus]: Epistolae. Mit kritisch richtigtem Text erläutert von Moritz Döring, Bd. 2, Freyberg 1843 (nicht in NPB).

- Plümacher, O[lga]: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches, Heidelberg 1884 (NPB 467f.).
- Plutarch: Werke. Übersetzt von J[ohann] G[ottfried] Klaiber u. a., 50 Bde., Stuttgart 1827–1861 (NPB 468–481: Bde. 16–19 fehlen).
- Plutarch: Moralia, recognit Gregorius N. Bernardikis, 7 Bde., Leipzig 1888–1896 (nicht in NPB).
- Pockels, Carl Friedrich: Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts, Bd. 2, Hannover 1806 (nicht in NPB).
- Poe, Edgar A[llan]: The Raven and Other Poems, New York 1845 (nicht in NPB).
- Poe, Edgar Allan: Ausgewählte Werke. Aus dem Englischen von W[ilhel]m E[duard] Drugulin, 3 Bde., Leipzig 1853–1854 (NPB 482).
- Poe, Edgar Allan: Der Rabe. Metrisch aus dem Englischen übersetzt von Carl Theodor Eben. Mit einer biographischen Skizze des Dichters. Illustrationen von David Scattergood, Philadelphia 1869 (nicht in NPB).
- Poesche, Theodor: Die Arier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie, Jena 1878 (NPB 482).
- Post, Albert Hermann: Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft, Oldenburg 1876 (nicht in NPB).
- Post, Albert Hermann: Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, 2 Bde., Oldenburg 1880–1881 (NPB 483f.).
- Post, Albert Hermann: Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte. Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf sociologischer Basis, Oldenburg 1884 (NPB 484).
- Prantl, K[arl]: Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854 (NPB 484).
- Preller, Ludwig: Griechische Mythologie, 2 Bde., Leipzig 1854 (nicht in NPB, aber von N. mehrfach aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 393, Nr. 24, S. 402, Nr. 143, S. 423, Nr. 364, S. 433, Nr. 463, S. 434, Nr. 473).
- Preyer, W[illiam Thierry]: Die Entdeckung des Hypnotismus. Nebst einer ungedruckten Original-Abhandlung von Braid in Deutscher Übersetzung, Berlin 1881 (nicht in NPB).
- Proctor, Richard Anthony: Unser Standpunkt im Weltall. Autorisierte deutsche Ausgabe von Richard A. Proctor's „Our Place Among Infinities“, hg. und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Schur, Heilbronn 1877 (NPB 485).
- [Properz:] Sextus Aurelius Propertius: Carmina. Recensvit illustravit Christianus Theoqphilus Kuinoel. Tomus Primus, Leipzig 1805 (nicht in NPB).
- [Properz:] Propertius, Sextus: Elegien. Deutsch im Versmaße der Urschrift von Friedrich Jacob. Nach des Verfassers Tode vollendet und hg. von Wilhelm Binder. Zweite, durchgesehene Auflage, Stuttgart 1868 (NPB 486).
- Proudhon, Pierre-Joseph: De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique. Nouvelle édition, Paris 1868 (nicht in NPB).
- Purgold, Friedrich: Das nationale Element in der Gesetzgebung. Ein Wort zur deutschen Rechtseinheit, Darmstadt 1860 (nicht in NPB).
- Puschkin, Alexander: Gedichte und Epigramme. Neu übertragen von Eric Boerner, Norderstedt 2011.
- [Quintilian:] Fabius Quintilianus, M., Institutionis oratoriae libri duodecem. Ad fidem codicum manu scriptorum recensuit Eduardus Bonnell. 2 Bde., Leipzig, 1861 (NPB 223).
- [Quintilian:] Marcus Fabianus Quintilianus. Zwölf Bücher. Anleitung zur Beredsamkeit. Uebersetzt von F. F. Baur, Bd. 7, Stuttgart 1864 (nicht in NPB).

- Rabbe, Johann Heinrich: Unsterblichkeit und Wiedersehen oder die höhere Welt in uns und über uns. Reden an Gebildete, Braunschweig 1827 (nicht in NPB).
- Rau, Albrecht: Die Theorien der modernen Chemie. Erstes Heft. Die Grundlage der modernen Chemie, Braunschweig 1877 (nicht in NPB).
- Raumer, Karl von: Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit. Dritter Theil. Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage, Stuttgart 1857 (nicht in NPB).
- Rée, Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz 1877 (NPB 491).
- Rée, Paul: Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885(a) (nicht in NPB).
- Rée, Paul: Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursachen und ihre Folgen, Berlin 1885(b) (nicht in NPB).
- Reich, Eduard: System der Hygieine. 2 Bde., Leipzig 1870–1871 (NPB 491 f., gekauft 1878, heute nicht mehr erhalten).
- Renan, Ernest: Vie de Jésus. Troisième édition, Paris 1863 (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Das Leben Jesu. Übersetzt von Ludwig Eichler, Berlin 1864 (nicht in NPB).
- Renan, Ernest: Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Deuxième édition, Paris 1883 (NPB 495).
- Renan, Ernest: Le Bouddhisme, in: Nouvelles études d'histoire religieuse, Paris 1884, S. 115–117 (nicht in NPB).
- Rémusat, Madame de [Claire Élisabeth Jeanne Gravier de Vergennes, comtesse de Rémusat]: Mémoires 1802–1808. Publiés par son petit-fils Paul de Rémusat, troisième édition, 3 Bde., Paris 1880 (NPB 494 f.).
- Ressel, W[enzel] Zacharias: Handbuch der Universalgeschichte für gebildete Leser. Allgemeine Geschichte des Mittelalters. Zweiter Theil, Wien 1847 (nicht in NPB).
- Richet, Charles: Les démoniaques d'autrefois. I. Les sorcières et les possédées. II. Les procès de sorcières et les épidémies démoniaques, in: Revue des deux mondes, 50e année, troisième période, tome 37 (1880), S. 552–584 u. 828–864 (nicht in NPB).
- Richet, Charles: La Peur, étude psychologique, in: Revue des deux mondes, 56e année, troisième période, tome 76, (1886), S. 73–117 (nicht in NPB).
- Richter, Eduard J.: Ueber das Lachen. Humoristische Studie, in: Die Biene. Illustriertes Familienblatt zur Unterhaltung und Belehrung für Jedermann 27 (1877), S. 435 (nicht in NPB).
- Richter, Franz Wilhelm: Die altgriechische Tragödie und das altgriechische Theaterwesen mit vorzüglicher Rücksicht auf die Tragödie. Eine antiquarische Skizze zur Einleitung in die Anfänger-Lectüre der griechischen Tragiker, mit einer lithographirten Ansicht des altgriechischen Theatergebäudes, Quedlinburg 1856 (nicht in NPB).
- Riehl, Alois: Moral und Dogma, Wien 1871 (nicht in NPB).
- Riehl, Wilhelm Heinrich: Oeffentliche Meinung und Gefühlspolitik, in: ders.: Freie Vorträge. Erste Sammlung, Stuttgart 1873, S. 314–342 (nicht in NPB).
- Ritschl, Friedrich: Ode (Volkslied) der Griechen, in: Opuscula philologica, Bd. 1: Ad litteras graecas spectantia, Leipzig 1866, S. 245–257 (NPB 498).
- Ritschl, Friedrich: Philologische Unverständlichkeiten, in: Opuscula philologica, Bd. 3: Ad litteras latinas spectantia, Leipzig 1877, S. 144–176 (nicht in NPB).
- Ritter, Heinrich: Kleine philosophische Schriften. Bd. 2. Über die Principien der Ästhetik, Kiel 1840 (nicht in NPB).
- Ritter, J[ohann] W[ilhelm]: Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers. Ein Taschenbuch für Freunde der Natur, Bd. 2, Heidelberg 1810 (nicht in NPB).
- Roberty, E[ugène] de: L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essais sur les lois générales du développement de la philosophie, Paris 1887 (NPB 500 f.).

- Rochau, A[ugust] L[udwig] von: Geschichte des Deutschen Landes und Volkes. Erster Theil, Berlin 1870 (nicht in NPB).
- Roget, P[eter] M[ark]: Die Erscheinungen und Gesetze des Lebens, oder populäre vergleichende Physiologie der Pflanzen- und Thierwelt. Aus dem Englischen von F. M. Duttenhofer. Bd. 2, Stuttgart 1837 (nicht in NPB).
- Rohde, Erwin: Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Zwei Theile., Frankfurt am Main 1871 [Sonderdruck aus: Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge 26, S. 554–576 u. Bd. 27, S. 23–61] (NPB 503 f.).
- Rohrbach, Carl: Shakespeare's Hamlet, Berlin 1859 (nicht in NPB).
- Roller, Franz Anton: Systematisches Lehrbuch der bildenden Tanzkunst und körperlichen Ausbildung von der Geburt an bis zum vollendeten Wachstume des Menschen [...], Weimar 1843 (nicht in NPB).
- Rolph, William Henry: Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik. Zweite, stark erweiterte Auflage, Leipzig 1884 (NPB 504 f.).
- Römer, Louis-Ferd[inand]: Relation de la Côte de Guinée, Coppenhague 1760 [Rezension], in: Gazette Litteraire de l'Europe, no. 16, 6 Juin 1764, S. 351–361 (nicht in NPB).
- Romundt, Heinrich: Die menschliche Erkenntniß und das Wesen der Dinge, Basel 1872 (NPB 506).
- Romundt, Heinrich: Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott, Leipzig 1882 (NPB 505 f. u. 508).
- Romundt, Heinrich: Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1885 (NPB 506).
- Roscoe, Henry Enfield: Chemie. Deutsche Ausgabe besorgt von J. Rose. Zweite, verbesserte durch einen Anhang von Fragen und Aufgaben vermehrte Auflage, Straßburg 1878 (NPB 506 f.).
- Roscoe, William: The Life and Pontificate of Leo the Tenth, 4 Bde., Liverpool 1805 (nicht in NPB).
- Roscoe, Wilhelm [William]: Leben und Regierung des Papsts Leo des Zehnten. Aus dem Englischen von Andreas Friedrich Gottlob Glaser, mit Anmerkungen von Heinrich Philipp Konrad Henke, 3 Bde. Leipzig 1806–1808 (nicht in NPB).
- Rosenheyn, J[ohann] S[amuell]: Wilhelm Ernst Weber: Uebungsschule für den Lateinischen Stil [...] [Rezension]. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Frankfurt am Main 1834, in: Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 16/2 (1836), S. 205–210 (nicht in NPB).
- Rosenkranz, Karl: Erläuterungen zu Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Berlin 1870 (nicht in NPB verzeichnet, siehe aber meinen Hinweis zu Hegel 1870).
- Rosenkranz, Karl: Neue Studien. Bd. 1. Studien zur Culturgeschichte, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
- Roskoff, Georg Gustav: Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880 (nicht in NPB).
- Rousseau, Jean Jacques: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalite parmi les hommes, Amsterdam 1755 (nicht in NPB).
- Rousseau, Johann Jacob [d. i. Jean Jacques]: Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründe [...], Berlin 1756 (nicht in NPB).
- Rousseau, J[ean]-J[acques]: Les Confessions. Nouvelle edition. Précédée d'une notice par George Sand, Paris 1841 (nicht in NPB).

- Rousseau, J[ean]-J[acques]: Bekenntnisse. Neun Theile in 2 Bden. Dritte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 509–511).
- Roux, Wilhelm: Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre, Leipzig 1881 (NPB 511, heute nicht mehr erhalten).
- Rückert, Friedrich: Gesammelte Gedichte, 4 Bde., Bd. 1, Erlangen 1834 (nicht in NPB).
- Sailer, Johann Michael: Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rücksicht auf das Christenthum [...]. Erster Theil, worinn die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehe, München 1787 (nicht in NPB).
- Sailer, Johann Michael: Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind, das ist: Anleitung zur Erkenntniß und Liebe der Wahrheit. Unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer. Dritte revidirte und vermehrte Auflage, Bd. 1, Sulzbach 1830 (nicht in NPB).
- Saint-Lambert, Jean-François de: Préface/Essai sur la vie et les ouvrages d’Helvétius, in: Oeuvres complètes d’Helvétius. Nouvelle edition. Tome troisième, Paris 1818, S. 1–75 u. 79 f. (nicht in NPB).
- Saint-Ogan, Lefebvre: Essai sur l’influence française. Deuxième édition, Paris 1885 (NPB 345).
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Menschen des XVIII. Jahrhunderts. Übersetzt von Ida Overbeck, initiiert von Friedrich Nietzsche. Mit frisch entdeckten Aufzeichnungen von Ida Overbeck neu ediert von Andreas Urs Sommer, Berlin 2014 (andere Sainte-Beuve-Ausgabe in NPB 514).
- Sallustius, C[ajus] Crispus: Catilina Iugurtha. Historiarum reliquiae potiores. Accedunt Epistulae ad Caesarem de re publica. Henricus Iordanus recognovit, Berlin 1866 (NPB 515).
- Sanders, Daniel: Wörterbuch Deutscher Synonymen, Hamburg 1871 (nicht in NPB).
- Sanders, Daniel: Wörterbuch der Deutschen Sprache. Mit Belegen von Luther bis auf die Gegenwart. Bd. 1: A–K. Zweiter unveränderter Abdruck, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
- Saphir, Moritz Gottlieb: Protestation gegen die Redensart: „Das schwache Geschlecht.“, in: Neues Mitternachtsblatt für den Sternenhimmel der Laune und des Humors; nebst einer kritischen Beilage: „Die Gespenster-Zeitung“ (Redigirt von Jean Paul’s Schatten), 3. Januar 1830, S. 5–7 (nicht in NPB).
- [Sappho:] Sappho und die anderen Dichterinnen, in: Die Griechischen Lyriker. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J[ohann] A[dam] Hartung, Bd. 6, Leipzig 1857, S. 63–129 (NPB 675).
- Savigny, Friedrich Carl von: System des heutigen Römischen Rechts, Bd. 3, Berlin 1840 (nicht in NPB).
- Schad, Johann Baptist: Lebens- und Klostergeschichte, von ihm selbst geschrieben. Mit einer freyen Charakteristik der Mönche von Banz, und des Mönchstums überhaupt in Ansehung seines verderblichen Einflusses auf Erziehung, Staat und Religion, Erfurt 1803 (nicht in NPB).
- Schaefer, J[ohann] W[ilhelm]: Einleitung, in: Lessings Prosa in Auswahl, Leipzig 1868 (nicht in NPB).
- Schäffle, Albert: Bau und Leben des socialen Körpers. Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als socialen Stoffwechsel. Bd. 4: Specielle Socialwissenschaft, Zweite Hälfte, Tübingen 1878 (nicht in NPB).

- Schäffle, Albert: Die Quintessenz des Socialismus. Siebente Auflage (achter, unveränderter Abdruck), Gotha 1879 (NPB 521, heute nicht mehr erhalten).
- Schaller, Julius: Psychologie. Erster Theil. Das Seelenleben des Menschen, Weimar 1860 (nicht in NPB).
- Schasler, Max: Kritische Geschichte der Aesthetik. Grundlegung für die Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. Zweite Abtheilung. Von Fichte bis auf die Gegenwart, Berlin 1872 (nicht in NPB).
- Scheller, Immanuel Johann Gerhard: Lateinisch-deutsches und Deutsch-lateinisches Handlexikon [...] von neuem durchgesehen, verbessert und vermehrt durch G[eorg] H[einrich] Lünemann, 2 Bde., Leipzig 1807 (NPB 522).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämmtliche Werke. 14 Bde in 2 Abtlg. Stuttgart / Augsburg 1856–1861 (nicht in NPB).
- Schiller, Johann Christoph Friderich: Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Eine Abhandlung, Stuttgart 1780 [Reprint Ingelheim am Rhein 1959] (nicht in NPB).
- Schiller, Friedrich: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine Akademische Antrittsrede bey Eröffnung seiner Vorlesungen, Jena 1789 (nicht in NPB).
- Schiller, Friedrich (Hg.): Neue Thalia, 4 Bde., Leipzig 1792–1793 (nicht in NPB).
- Schiller [, Friedrich] (Hg.): Die Horen. Eine Monatsschrift, 12 Bde., Tübingen 1795–1797 [Faksimile-Nachdruck Stuttgart 1959] (nicht in NPB).
- Schiller, Friedrich: Ueber das Pathetische, in: ders.: Kleinere prosaische Schriften. Aus mehreren Zeitschriften vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert. Dritter Theil, Karlsruhe 1804, S. 249–300 (nicht in NPB).
- Schiller, Friedrich: Sämmtliche Werke, 18 Bde., Stuttgart / Tübingen 1822–1826 (NPB 524–527, Bd. 8 fehlt).
- Schiller [, Friedrich]: Sämmtliche Werke in zehn Bänden, Stuttgart / Tübingen 1844 (NPB 527–529, Bde. 1 u. 4 fehlen).
- Schiller, Friedrich: Briefwechsel mit Körner. 1784 bis zum Tode Schillers. Erster Theil. 1784–1788, Berlin 1847 (nicht in NPB).
- Schiller, Friedrich: Trost am Grabe, in: ders.: Sämmtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Erster Theil, hg. von Karl Goedeke, Stuttgart 1871, S. 423–425 (nicht in NPB).
- Schilling, Lehrbuch für Institutionen und Geschichte des Römischen Privatrechts. Erste Lieferung, Leipzig 1834 (nicht in NPB).
- Schimper, Andreas Franz Wilhelm: Ueber die Entwicklung der Chlorophyllkörner und Farbkörper, in: Botanische Zeitung 41 (1883), Sp. 105–120, 126–131 und 137–160 (nicht in NPB).
- Schlegel, Friedrich: Lucinde. Ein Roman, Berlin 1799 (nicht in NPB).
- Schlegel, Friedrich von: Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen, gehalten zu Wien im Jahre 1812, Berlin 1841 (nicht in NPB).
- Schlossmann, Siegmund: Zur Lehre vom Zwange. Eine civilistische Abhandlung, Leipzig 1874 (nicht in NPB).
- Schmidt, Erich: Zur Vorgeschichte des Goethe'schen Faust. 2. Faust und das sechzehnte Jahrhundert, in: Goethe-Jahrbuch 3 (1882[a]), S. 77–131 (nicht in NPB).
- Schmidt, Erich: Faust und das sechzehnte Jahrhundert, in: ders.: Charakteristiken, Berlin 1886, S. 1–37 (nicht in NPB).
- Schmidt, Leopold: Die Ethik der antiken Griechen, 2 Bde., Berlin 1882(b) (NPB 531 f.).
- Schmidt, Oscar: Descendenzlehre und Darwinismus, Leipzig 1873 (NPB 532).

- Schmitz-Dumont, Otto: Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel. Mit fünf Figurtafeln, Berlin 1881 (NPB 532 f.).
- Schneider, Georg Heinrich: Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre, Leipzig [1880] (NPB 533 f.).
- Schneider, Georg Heinrich: Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus“), Berlin 1882 (NPB 533).
- Schopenhauer, Arthur: Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864 (NPB 543).
- Schopenhauer, Arthur: Sämmtliche Werke, hg. von Julius Frauenstädt, 6 Bde., Leipzig 1873–1874 (NPB 538–543).
- Schopenhauer, Arthur: Aus Schopenhauers Vorlesungen. Aus der Einleitung über das Studium der Philosophie, in: Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt, Berlin 1863, S. 739–755 (nicht in NPB).
- Schöpf, J[oseph] A[nton]: Presse, Salzburg 1862 (nicht in NPB).
- Schreber, Daniel Gottlob Moritz: Aertzliche Zimmerymnastik oder System der ohne Geräth und Beistand überall ausführbaren heilgymnastischen Freiübungen als Mittel der Gesundheit und Lebenstüchtigkeit für beide Geschlechter, jedes Alter und alle Gebrauchszwecke entworfen. Fünfzehnte Auflage, Leipzig 1877 (NPB 543 f.).
- Schreiner, Johann: Die Milben-Krätze, München 1850 (nicht in NPB).
- Schultheß, Johannes: Programm seiner öffentlichen Vorlesungen im Sommer 1836 über das historische Christenthum, o. O. [Zürich] o. J. [1836] (nicht in NPB).
- Schüssler, Wilhelm Heinrich: Eine abgekürzte Therapie, gegründet auf Histologie und Cellular-Pathologie [...], Oldenburg 1881 (NPB 544).
- Schwarz, Bernhard: Algerien (Küste, Atlas und Wüste) nach 50 Jahren französischer Herrschaft. Reiseschilderung nebst einer systematischen Geographie des Landes, Leipzig 1881 (nicht in NPB).
- Secchi, Angelo: Die Einheit der Naturkräfte: Ein Beitrag zur Naturphilosophie. Übersetzt von L. Rudolph Schulze, 1. Bd., Leipzig 1876 (NPB 719, 1875 retourniert).
- Secchi, Angelo: Die Sterne. Grundzüge der Astronomie der Fixsterne. Mit 78 Abbildungen in Holzschnitt und 9 Tafeln in Farbdruck, Lithographie und Stahlstich. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
- Semper, Karl: Ueber die Aufgabe der modernen Thiergeographie. Ein im geographischen Verein zu Frankfurt a/M. im October 1878 gehaltener Vortrag, Berlin 1879 (nicht in NPB).
- Semper, Karl: Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere. Mit 106 Abbildungen in Holzschnitt und 2 lithographierten Karten, 2 Bde., Leipzig 1880 (NPB 547).
- Seneca, Lucius Annaeus: Werke. Übersetzt von J[ohannes] Moser, Georg Heinrich Moser und August Pauly, 15 Bde., Stuttgart 1828–1836 (NPB 548–550, nur Bde. 1–12).
- Seneca, L[ucius] Annaeus: Opera quae supersunt, recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, 3 Bde., Leipzig 1852–1862 (NPB 547 f.).
- Senff, Bartholf (Hg.): Signale für die musikalische Welt 40/36, Leipzig 1882 (nicht in NPB).
- Seume, J. G.: Sämmtliche Werke. Vierte rechtmäßige Gesamtausgabe in acht Bänden, Bd. 4, Leipzig 1839 (nicht in NPB).
- Sextus Empiricus: Pyrrhoneische Grundzüge. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Eugen Pappenheim, Leipzig 1877 (nicht in NPB).

- [Shakespeare, William:] Leben und Tod Königs Richard des zweyten. Der erste Theil, von König Heinrich dem vierten. Mit dem Leben und Tod von Heinrich Percy, genannt Hot-Spur. Der zweyte Theil, von König Heinrich dem vierten; der seinen Tod, und die Crönung von Heinrich dem fünften enthält = Shakespear [sic] Theatralische Werke. Übersetzt von Christoph Martin Wieland, 8 Bde., Bd. 5, Zürich 1764 (nicht in NPB).
- [Shakespeare, William:] Shakspeare's [sic] dramatische Werke übersetzt von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neue Ausgabe in neun Bänden, Berlin 1853–1855 (NPB 555–557, Bd. 1 heute nicht mehr erhalten).
- [Shakespeare, William:] The Handy-volume Shakspeare [sic], 13 Bde., London o. J. (NPB 550–553).
- Sigmund, Carl Ludwig: Südliche klimatische Kurorte [...]. Dritte gänzlich umgearbeitete und vermehrte Auflage, Wien 1875 (nicht in NPB).
- Simon, Ludwig: Aus dem Exil, 2 Bde., Gießen 1855 (nicht in NPB).
- Simplikios: Commentar zu Epiktetos Handbuch. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von K[arl Maria] Enk [von der Burg], Wien 1867 (NPB 558 f.).
- [Simplikios:] Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria. Consilio et auctoritate academniae litterarum regiae borussicae, edidit Hermannus Diels, Berlin 1895.
- Sismondi, J[ean-]C[harles-]L[éonard] Simonde de: De la littérature du midi de l'Europe, tome 1, Paris 1813 (nicht in NPB).
- Smith, Edward: Die Nahrungsmittel, 2 Bde., Leipzig 1874 (NPB 559 f.).
- Sonnleithner, Franz Xaver: Schilderung der Klöster nebst einer merkwürdigen Klostergeschichte und Anhang. Vom Ursprung der Bruderschaften. Aus dem Französischen, Wien 1782 (nicht in NPB).
- Sophokles: [o. T.]. Übersetzt von Christian Grafen zu Stolberg, 2 Bde., Hamburg 1823 (NPB 564 f.).
- Sophokles: Antigone = ders.: Werke. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J[ohann] A[dam] Hartung, 8 Bde., Bd. 2, Leipzig 1850 (NPB 561).
- Sophokles: Tragoediae, edidit Theodor Bergk, editio stereotypa, Leipzig 1858 (NPB 560 f.).
- Spencer, Herbert: The Principles of Biology, 2 Bde., Bd. 1, London 1864 (nicht in NPB).
- Spencer, Herbert: Einleitung in das Studium der Sociologie. Nach der zweiten Auflage des Originals hg. von Heinrich Marquardsen, 2 Bde., Leipzig 1875 (NPB 566).
- Spencer, Herbert: Die Thatfachen der Ethik. Autorisierte deutsche Ausgabe, nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von B[enjamin] Vetter, Stuttgart 1879 (NPB 565 f.).
- Spiller, Philipp: Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten. Für Gebildete jeden Standes. Mit im Text angebrachten Holzschnitten, Berlin 1876 (NPB 567).
- [Spinoza, Baruch de:] Sämmtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinoza's von Berthold Auerbach. Bd. 3: Die Ethik, Stuttgart 1841 (nicht in NPB).
- [Spinoza, Baruch de:] Tractatus politicus, in: ders.: Opera quae superunt omnia. Ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus est Carolus Hermanus Bruder, Bd. 2, Leipzig 1844, S. 44–136 (nicht in NPB).
- [Spinoza, Baruch de:] Die Ethik des Spinoza im Urtexte, hg. von und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften und Lehre versehen von Hugo Ginsberg, Leipzig 1875 (NPB 719, 1875 retourniert).
- Spinoza, B[aruch] de: Sämmtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit einer Lebensgeschichte Spinoza's von Berthold Auerbach. Zweite, sorgfältig durchgesehene und mit den neu

- aufgefundenen Schriften vermehrte Auflage, Bd. 1, Stuttgart 1871, S. 419–522 (nicht in NPB).
- Spir, Afrikan: Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit, Leipzig 1869 (NPB 570, 1875 verkauft).
- Spir, Afrikan: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie, 2 Bde. Zweite, umgearbeitete Auflage, Leipzig 1877 (NPB 567–570).
- Springer, Anton: Raffael und Michelangelo, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
- Steffensen, K[arl Christian Friedrich]: Ueber Meister Eckhart und die Mystik, in: Protestantische Monatblätter für innere Zeitgeschichte 1 (1858), S. 267–291 (nicht in NPB).
- [Steinhart, Karl]: Anmerkungen [zu Platons Phaidon], in: Platon's sämmtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 4. Bd., Leipzig 1854, S. 548–577 (nicht in NPB, aber N. entlieh mehrmals zwischen 1871 und 1878 verschiedene Bände dieser Ausgabe der sämmtlichen Werke aus der UB Basel, siehe Crescenzi 1994, S. 421, Nr. 253; S. 415, Nr. 281; S. 424, Nr. 376; S. 426, Nr. 396; S. 442, Nr. 558).
- Steinthal, Heymann: Der Ursprung der Sprache, im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens, Berlin 1851 (nicht in NPB).
- Steinthal, Heymann: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik, Berlin 1863 (nicht in NPB, aber von N. 1869 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 391, Nr. 16).
- Stella, Michael: Theatrum mundi. Das ist: Der Welt Shawplatz oder Spiegel der Welt [...], Dresden 1588 (nicht in NPB).
- Stendhal [Henri Beyle]: De l'amour. Seule édition complète. Augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédits, Paris 1853 (nicht in NPB).
- Stendhal [Henri Beyle]: Racine et Shakspeare [sic]. Études sur le romantisme. Nouvelle édition entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854(a) (NPB 576).
- Stendhal [Henri Beyle]: Rome, Naples et Florence. Seule édition complète, entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854(b) (NPB 574).
- Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée, 2 Bde., Paris 1855 (Nur Bd. 1 in NPB 575).
- Stendhal [Henri Beyle]: Vie de Napoléon. Fragments, Paris 1876 (nicht in NPB).
- Stendhal [Henri Beyle]: Über die Liebe. (De l'amour). Übertragen von Arthur Schurig = ders.: Ausgewählte Werke, hg. von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Bd. 3, Leipzig 1903.
- Stendhal, Henri Beyle: Über die Liebe. Deutsch von Friedrich von Oppeln-Bronikowski = Stendhal: Gesammelte Werke, hg. von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Bd. 4, Berlin 1921.
- Sterne, Laurence: The Life and Opinions of Tristram Shandy. A Complete Edition. Aberdeen 1848 (nicht in NPB).
- Stewart, Balfour: Die Erhaltung der Energie. Das Grundgesetz der heutigen Naturlehre gemeinfasslich dargestellt, Leipzig 1875 (NPB 576).
- Stöpel, Franz: Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Socialismus, Chemnitz 1881 (nicht in NPB).
- Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872 (NPB 580).
- Sturm, Karl: Geschichte des Protestantismus in dem österreichischen Kaiserstaat. Bd. 1, Leipzig 1863 (nicht in NPB).

- [Sueton:] Cajus Suetonius Tranquillus. Übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet von J[ohann] P[hilipp] Ostertag, 2 Bde., Frankfurt am Main 1788–1789 (NPB 581).
- [Sueton:] C[ajus] Suetonii Tranquilli: Vitae XII. imperatorum. Erläutert von Joh[ann] Heinrich Bremi, Zweyte, umgearbeitete und berichtigte Ausgabe, Zürich 1820 (nicht in NPB).
- Susemihl, Franz: Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt, 1. Theil, Leipzig 1855 (nicht in NPB, aber von N. zusammen mit dem 2. Teil 1871 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 407, Nr. 197).
- Tacitus, [Publius Cornelius]: Tacitus. Zwei Theile = Sammlung der klassischen Römischen und Griechischen Geschichtschreiber. Uebersetzt von D. Carl Friedrich Bahrdt, Bd. 1 u. 2, Halle 1781 (NPB 586).
- [Tacitus, Publius Cornelius:] Cornelius Tactii Opera. Edidit Fridericus Haase. Editio Stereotypa, 2 Bde., Leipzig 1855 (NPB 583).
- Tacitus, [Publius] Cornelius: Ab excessu divi Augusti [Annales], 2 Bde., mit den Varianten der Florentiner Handschrift [und der Rede des Claudius]. Erklärt von Karl Nipperdey. Dritte verbesserte Auflage [Bd. 1] bzw. zweite, verbesserte Auflage [Bd. 2], Berlin 1857–1862 (NPB 585).
- Tacitus, P[ublius] Cornelius: Werke. Deutsch mit Erläuterungen, Rechtfertigungen und geschichtlichen Supplementen von Carl Ludwig Roth. Zweite, verbesserte Auflage, Bd. 1, Stuttgart 1861 (NPB 585).
- Taine, H[ippolyte]: Les origines de la France contemporaine. L'ancien régime, Paris 1876 (nicht in NPB).
- Taine, H[ippolyte]: Die Entstehung des modernen Frankreich. Autorisirte deutsche Bearbeitung von L. Katscher. Bd. 1: Das vorrevolutionäre Frankreich, Leipzig 1877 (NPB 586 f.).
- Taine, Hippolyte: Geschichte der englischen Literatur. Autorisirte deutsche Ausgabe. Bd. 1: Die Anfänge und die Renaissance-Zeit der englischen Literatur. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Leopold Katscher. Bd. 2: Das klassische Zeitalter der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth. Bd. 3: Die Neuzeit der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1878–1880 (NPB 587 f.).
- Taine, Hippolyte: Napoléon Bonaparte, in: *Revue des deux mondes*, 57e année, troisième période, tome 79, (1887), S. 721–753 und tome 80, (1887), S. 5–48 (nicht in NPB).
- Tappert, Wilhelm: Ein Wagner-Lexicon. Wörterbuch der Unhöflichkeit, enthaltend grobe, höhrende, gehässige und verläumerische Ausdrücke, welche gegen den Meister Richard Wagner, seine Werke und seine Anhänger von den Feinden und Spöttern gebraucht worden sind. Zur Gemüths-Ergötzung in müssigen Stunden gesammelt, Leipzig 1877 (nicht in NPB).
- Tasso, Torquato: Befreites Jerusalem. Übersetzt von J[ohann] D[iederich] Gries, Vierte rechtmäßige Auflage. Von neuem durchgesehen. Zweiter Theil, Jena 1824 (nicht in NPB).
- Tasso, Torquato: La Gerusalemme Liberata. Preceduta da un Discorso Critico Letterario du Ugo Foscolo, ed Illustrata da Note Storiche, Quatra Edizione, Firenze 1853 (nicht in NPB).
- Taubert, A[lgnes]: Der Pessimismus und seine Gegner, Berlin 1873 (nicht in NPB).
- Teuffel, W[ilhelm] S[iegmond]: Die Horazische Lyra in ihrer Eigenthümlichkeit und Integrität. Mit besonderer Beziehung auf ein Herder'sches Urtheil und die Hofmann-Peerlkamp'schen Zweifel beleuchtet und theilweise mit deutscher Nachbildung bearbeitet von Wilh[elm] Monich [Rezension], in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* 4 (1841), S. 421 f., 425–427, 429 f., 433 f., 437 f., 441–447 (nicht in NPB).

- Teichmüller, Gustav: Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Leipzig 1874 (nicht in NPB).
- Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882 (nicht in NPB).
- Theokrit: Bion und Moschus. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J[ohann] A[dam] Hartung, Leipzig 1858 (NPB 591f.).
- Thiersch, Friedrich: Pindarus Werke. Urschrift. Uebersetzung in den pindarischen Versmaaßen und Erläuterungen. Erster Theil, die Einleitung, die olympischen und die pythischen Siegesgesänge enthaltend, Leipzig 1820 (nicht in NPB).
- Thiersch, Friedrich: Ueber gelehrte Schulen, mit besonderer Rücksicht auf Bayern. Erste Abtheilung. Ueber die Bestimmung der gelehrten Schulen und den Lehrstand, Stuttgart / Tübingen 1826 (nicht in NPB).
- Thomas von Aquin: Summa Theologica. Ad optimarum editionum fidem accurate recognita, Bd. 13, München 1855 (nicht in NPB).
- Thomassen, Joseph Hermann: Bibel und Natur. Allgemein verständliche Studien über die Lehren der Bibel vom Standpunkte der heutigen Naturwissenschaft und Geschichte. Vierte vollständig umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage, Köln / Leipzig 1881 (NPB 593).
- Treitschke, Heinrich von: Der Socialismus und seine Gönner, in: Preußische Jahrbücher 34 (1874), S. 67–110 (nicht in NPB).
- Twain, Mark: Jim Smileys berühmter Springfrosch und dergleichen wunderliche Käuze mehr. Im Silberland Nevada. Ins Deutsche übertragen von Moritz Busch, Leipzig 1874 (NPB 626).
- Twain, Mark / Warner, Charles Dudley: Das vergoldete Zeitalter. Roman. Ins Deutsche übertragen von Moritz Busch, 2 Bde., Leipzig 1876 (NPB 626 f.).
- Ueberweg, Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart, Drei Theile, [verschiedene Auflagen,] Berlin 1866–1867 (NPB 627 f.).
- Vaihinger, Hans: Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problems, in: Philosophische Monatshefte 11 (1875), S. 193–219 (nicht in NPB).
- Valbezen, Eugène-Anatole de [Major Fridolin]: Les Anglais et l'Inde. – V. – Les grandes Villes de l'Inde, deux mois sur le Great-Trunk-Road, in: Revue des deux mondes, 27^e année, seconde période, tome 8 (1857), S. 241–298 (nicht in NPB).
- Valerius Maximus: Sammlung merkwürdiger Reden und Thaten. Übersetzt von Friedrich Hoffmann, 2 Bde., Stuttgart 1828 (NPB 629 f.).
- Vauvenargues, Luc de Clapiers de: Œuvres choisies, Paris 1870 (NPB 630).
- Venedy, Jacob: Römerthum, Christenthum und Germanenthum und deren wechselseitiger Einfluß bei der Umgestaltung der Sklaverei des Alterthums in die Leibeigenschaft des Mittelalters, Frankfurt am Main / Hildburghausen 1840 (nicht in NPB).
- Ventura, Joachim: Die Katholische Frau. Nach der zweiten Auflage ins Deutsche übersetzt, Bd. 2, Schaffhausen 1863 (nicht in NPB).
- Viëtor, Wilhelm: Elemente der Phonetik und Orthoepie des Deutschen, Englischen und Französischen. Mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Lehrpraxis, Heilbronn 1884 (nicht in NPB).
- Virchow, Rudolf: Vorlesungen über die Pathologie. Bd. 1: Die Cellular-Pathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre, Berlin 1871 (nicht in NPB).
- Vischer, Friedrich Theodor: Ueber das Erhabene und Komische als Beitrag zur Philosophie des Schönen, Stuttgart 1837 (nicht in NPB).

- Vogl, Johann Nepomuk: Gedichte [*Tröstung und Der Zeiger rückt*], in: Aurora-Album, Wien 1856, S. 14 (nicht in NPB).
- Vogt, Carl: Altes und Neues aus Tier- und Menschenleben. 2 Bde., Frankfurt am Main 1859 (nicht in NPB).
- Vogt, Carl: Ueber Vulkane, Basel 1875 (NPB 632 f.).
- Vogt, Johann Gustav: Die Kraft. Eine real-monetistische Weltanschauung. Erstes Buch. Mit 116 Holzschnitten. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates, Leipzig 1878 (NPB 633).
- Volney, Constantin François: Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique. Suivi d'éclaircissements sur la Floride, sur la colonie Française au Scioto, sur quelques colonies Canadiennes et sur les Sauvages. Enrichi de quatre planches gravées, dont deux cartes géographiques et une coupe figurée de la chute de Niagara, Paris 1803 (nicht in NPB).
- Voltaire: Œuvres complètes. Nouvelle édition. [...] Texte établi par Louis Moland, 50 Bde., Paris 1877–1885 (nicht in NPB).
- Voltaire: Ueber Hobbes, Grotius und Montesquieu, in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 2, Berlin 1786 (NPB 635).
- Voß, Rudolph: Der Tanz und seine Geschichte. Eine kulturhistorisch-choreographische Studie. Mit einem Lexikon der Tänze, Berlin 1869 (nicht in NPB).
- Wachsmuth, Wilhelm: Europäische Sittengeschichte vom Ursprunge volksthümlicher Gestaltungen bis auf unsere Zeit. Erster Theil bis zum Verfall des karolingischen Reiches, Leipzig 1831 (nicht in NPB).
- Wackernagel, Jacob: Ueber den Ursprung des Brahmanismus. Vortrag, gehalten zu Basel am 17. November 1876, Basel 1877 (NPB 636).
- Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 9 Bde., Leipzig 1871–1873 (NPB 638–642).
- Wagner, Richard: Was ist deutsch?, in: Bayreuther Blätter 1 (1878), S. 29–42 (NPB 667, 1878 gekauft, heute nicht mehr erhalten).
- Wagner, Richard: Offenes Schreiben an Herrn Ernst von Weber, in: Bayreuther Blätter 2 (1879), S. 299–310 (dieser Band der Bayreuther Blätter nicht in NPB).
- Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, Bd. 10, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
- Wagner, Richard: Mein Leben, 2 Bde., München 1911 (der von N. bei der Drucklegung überwachte Privatdruck nicht in NPB).
- Wahrmond, Adolf: Die Geschichtsschreibung der Griechen, Stuttgart 1859 (NPB 643).
- Waiblinger, Wilhelm: Gesammelte Werke, mit des Dichters Leben von H[ane-Lore] v[on] Canitz, Bd. 5. 2. rechtmäßige Gesamtausgabe, Hamburg 1842 (nicht in NPB).
- Wander, Karl Friedrich Wilhelm (Hg.): Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, 5 Bde., Leipzig 1867–1880 (nicht in NPB).
- Weber, Carl Julius: Deutschland oder Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen. Dritte Auflage. Bd. 6, Stuttgart 1855 (nicht in NPB).
- Weber, Carl Julius: Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen. Von dem Verfasser der „Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen“, 12 Bde. Achte, sorgfältig erläuterte Original-Stereotyp-Ausgabe, Stuttgart 1868 (NPB 645–648).
- Weber, Georg: Römische Geschichte bis zu Ende der Republik und Geschichte der alexandrinisch-hellenischen Welt = ders.: Allgemeine Weltgeschichte, Bd. 3, Leipzig 1861 (nicht in NPB).
- Weinhold, Leberecht: Poetische Gesundheit in fünf Abtheilungen, 2 Bde., o. O. 1750–1751 (nicht in NPB).

- Weiß, J[ohann] B[aptist]: Lehrbuch der Weltgeschichte. Bd. 3. Die christliche Zeit. I. Das Mittelalter. Zweiter Theil. 2. Hälfte, Wien 1868 (nicht in NPB).
- Welcker, Friedrich Gottlieb: Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt, Darmstadt 1824 (nicht in NPB).
- Welcker, Friedrich Gottlieb: Griechische Götterlehre. 2 Bde., Leipzig 1857–1862 (nicht in NPB, aber 1871 der UB Basel entliehen; vgl. Crescenzi 1994, S. 406, Nr. 188).
- Welcker, F[riedrich] G[ottlieb]: Die Terniteschen Wandgemälde von Herculaneum und Pompeji. Mit einer Abhandlung über Wandmalerei und Tafelmalerei, Göttingen 1861 (nicht in NPB).
- Welden, [Ludwig von]: Das Vorgebirg Porto Fino bei Genua, in: Wöchentliche Unterhaltungsblätter für Welt- und Menschenkunde 15 (1824), S. 197–199 (nicht in NPB).
- Wellmann, Eduard: Die Philosophie des Stoikers Zenon. Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock, Leipzig 1873 (nicht in NPB).
- Werner, Karl: Enchiridion theologiae moralis, Wien 1863 (nicht in NPB).
- Westphal, R[udolf]: Prolegomena zu Aeschylus Tragödien, Leipzig 1869 (NPB 652).
- Weygoldt, Georg Peter: Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für weitere Kreise dargestellt, Leipzig 1883 (NPB 653).
- Wieck, Friedrich: Clavier und Gesang. Didaktisches und Polemisches, Leipzig 1853 (nicht in NPB).
- Wiel, Josef: Diätetisches Koch-Buch mit besonderer Rücksicht auf den Tisch für Magenranke, Freiburg im Breisgau 1873 (NPB 654).
- Wiel, Josef: Tisch für Magenranke, Karlsbad 1875 (NPB 654).
- [Wieland, Christoph Martin:] Agathon, 4 Bde., 1. Ausgabe der zweiten, umgearbeiteten Fassung, Leipzig 1773 (nicht in NPB).
- Wieland, Christoph Martin: Sämmtliche Werke. 39 + 6 Bde., Leipzig 1794–1811 (nicht in NPB).
- Winckelmann, Johann Joachim: Geschichte der Kunst des Alterthums, hg. von Heinrich Meyer und Johann Schulze, Bd. 1, Dresden 1809 = ders.: Werke, hg. von Heinrich Meyer und Johann Schulze, Bd. 3, Dresden 1809 (nicht in NPB).
- Wiser, Thomas (Hg.): Vollständiges Lexikon für Prediger und Katecheten, in welchem die katholischen Glaubens- und Sitten-Lehren ausführlich betrachtet sind. Bd. 15, Regensburg 1860 (nicht in NPB).
- Wolff, Adolf: Berliner Revolutions-Chronik. Darstellung der Berliner Bewegungen im Jahre 1848 nach politischen, socialen und literarischen Beziehungen, Bd. 2, Berlin 1852 (nicht in NPB).
- [Wolleb, Emanuel:] Gedanken über die Seele des Menschen und Muthmaßungen über den Zustand derselben nach dem Tode meistens auf Erfahrung gegründet. In vier Theilen. Nebst einem Anhang von den übrigen denkenden Wesen. Bd. 1, Berlin / Leipzig 1777 (nicht in NPB).
- Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens. Auffassungen und Probleme als ein Vorwort, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 5 (1882), S. 232–252 (dieser Band der Bayreuther Blätter nicht in NPB).
- Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens. Schlussbetrachtungen, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 6 (1883[a]), S. 96–146 (dieser Band der Bayreuther Blätter nicht in NPB).
- Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen, Leipzig 1883(b) [vermutlich ein Separatdruck aus den *Bayreuther Blättern* 1882 u. 1883] (NPB 656, heute nicht mehr erhalten).

- Wuttke, Adolf: Handbuch der Christlichen Sittenlehre. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Bd. 2, Berlin 1865.
- Xenophon: Werke, Bd. 4: Erinnerungen an Socrates. Übersetzt von Christoph Eberhard Finckh, Bd. 1, Stuttgart 1827 (nicht in NPB).
- Yorck von Wartenburg, Paul Graf: Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles, Berlin 1866 (nicht in NPB, von N. aber 1870 aus der UB Basel entliehen, siehe Crescenzi 1994, S. 400, Nr. 118).
- Zachariae, Georg: Die geodätischen Hauptpunkte und ihre Coordinaten, Berlin 1878 (nicht in NPB).
- [Zedler, Johann Heinrich (Verl.):] Allgemeine Staats-, Kriegs-, Kirchen- und Gelehrten-Chronicke [...]. Siebender Band, in welchem die Jahre nach Christi Geburt 1517. bis 1576. enthalten, Leipzig 1739 (nicht in NPB).
- Zedler, Johann Heinrich (Verl.): Grosses vollständigen Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste [...], Bd. 52, Leipzig / Halle 1747 (nicht in NPB).
- Zell, Karl: Einleitung, in: Ausgewählte Schriften des Aristoteles. I. Die Poetik. Übersetzt von Christian Walz. Zweite Auflage besorgt von Karl Zell, Stuttgart 1859, S. 5–68 (nicht in NPB).
- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Theil: Die nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte, Tübingen 1852 (nicht in NPB).
- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 3: Erste Abtheilung. Die nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (nicht in NPB).
- Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Dritte Auflage, Leipzig 1869 (NPB 661).
- Zeller, Eduard: Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung, Leipzig 1884 (nicht in NPB).
- Zeuß, Johann Kaspar: Grammatica Celtica e monumentis vetustis tam Hibernicae linguae quam Britannicae dialecti cambricae cornicae armoricae nec non e gallicae priscae reliquiis construxit J. C. Zeuss, 2 Bde., Leipzig 1853 (nicht in NPB).
- Ziegler, Theobald: Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881 (nicht in NPB).
- Zimmermann, W. F. A. [d. i. Vollmer, Carl Gottfried Wilhelm]: Malerische Länder- und Völkerkunde. Eine Naturbeschreibung aller Länder der Erde und Schilderung ihrer Bewohner unter besonderer Berücksichtigung der neuesten Entdeckungsreisen [...] Zweite unveränderte Auflage mit 120 Abbildungen, Berlin 1862 (nicht in NPB).
- Zola, Émile: Le Roman expérimental, in: ders.: Œuvres complètes illustrées. Bd. 1: Œuvres critiques, Paris 1906, S. 111–192 (keine Zola-Ausgabe in NPB).
- Zöllner, Johann Carl Friedrich: Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis. Zweite unveränderte Auflage, Leipzig 1872 (NPB 663).
- Zöllner, Johann Carl Friedrich: Principien einer elektrondynamischen Theorie der Materie, Bd. 1, Leipzig 1876 (nicht in NPB).

Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen (außer KGW/KSA und den weiteren im Siglenverzeichnis genannten Ausgaben, in chronologischer Reihenfolge)

- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, Chemnitz 1882.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. („la gaya scienza“). Neue Ausgabe mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, Leipzig 1887.

- Nietzsche, Friedrich: *The Gay Science*. With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs. Translated, with Commentary, by Walter Kaufmann, New York 1974.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. „La gaya scienza“. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen von Peter Pütz. 5. Auflage, München 1987.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft* („la gaya scienza“). Herausgegeben mit Anmerkungen zum Nietzsche-Text und mit einem Essay: *Friedrich Nietzsches „Fröhliche Wissenschaft“ oder Vom zerbrechlichen Gleichgewicht einer Philosophie* von Renate Reschke, Leipzig 1990.
- Nietzsche, Friedrich: *Le gai savoir*. Traduction: Henri Albert. Introduction et notes: Marc Sautet, Paris 1993.
- Nietzsche, Friedrich: *Le gai savoir*, présentation, traduction inédite, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling. Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris 2007 (Première édition: 1997).

Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur

- Abbey, Ruth Marie: *Descent and Dissent. Nietzsche's Reading of two French Moralists*, Montreal 1994.
- Abbey, Ruth Marie: *Nietzsche's Middle Period*, Oxford / New York 2000.
- Abbey, Ruth Marie: *Skilled Marksman and Strict Self-Examination. Nietzsche on La Rochefoucauld*, in: Bamford, Rebecca (Hg.): *Nietzsche's free spirit philosophy*, London / New York 2015, S. 13–32.
- Abel, Günter: *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*, in: *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/82), S. 367–407.
- Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage, Berlin / New York 1998.
- Abel, Günter: *Consciousness, Language, and Nature. Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature*, in: Dries, Manuel / Kail, P. J. E. (Hg.): *Nietzsche on Mind and Nature*, Oxford 2015, S. 37–56.
- Abel-Wanek, Ulrike: *Alkoholische Arzneien. Von Likörweinen und Läuseessig*, in: *Pharmazeutische Zeitung online* 8/2012 (<http://www.pharmazeutische-zeitung.de/index.php?id=41005>).
- Abou-Rihan, Fadi: *Deleuze and Guattari. A Psychoanalytic Itinerary*, London / New York 2008.
- Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004.
- Acampora, Christa Davis: *Afterword. Paws, Claws, Jaws, and Such. Interpretation and Metaphoric Modalities*, in: dies. / Acampora, Ralph R. (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 285–300.
- Acampora, Christa Davis: *Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology*, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 314–333.
- Acampora, Christa Davis / Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche's Beyond Good and Evil. A Reader's Guide*, London / New York 2011.

- Acampora, Christa Davis: *Contesting Nietzsche*, Chicago / London 2013.
- Acharya, Vinod: *Nietzsche's Meta-Existentialism*, Berlin / Boston 2014.
- Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (Hg.): *Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics*, London / New York 2020.
- Ackeren, Marcel van: *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*, Amsterdam / Philadelphia 2003.
- Adams, Dale: *Die Konfrontation von Denken und Wirklichkeit. Die Rolle und Bedeutung der Mathematik bei Robert Musil, Hermann Broch und Friedrich Dürrenmatt*, St. Ingbert 2011.
- Adams, John Anthony Reed: *The Age of Laughter. A Thematic Analysis of Nietzsche's Die fröhliche Wissenschaft*, Miami 1994.
- Adams, Thomas McStay: *Voltaire's Critique of Montesquieu as a Comparative Perspective on Politics and the Enlightenment in France from 1748 to 1777*, Madison 1966.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* = *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Rolf Tiedemann, unter Mitwirkung von Grete Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. 12. Auflage, Frankfurt am Main 2019.
- Agresti, A.: *La Gaia scienza di Federico Nietzsche*, in: *L'Italia moderna* 3/3 (1905), S. 546–551.
- Ahern, Daniel R[obert]: *Nietzsche as Cultural Physician*, University Park, Pennsylvania 1995.
- Ahern, Daniel: *The Smile of Tragedy. Nietzsche and the Art of Value*, University Park, PA 2012.
- Ahrend, Thomas: *Das Verhältnis von Musik und Sprache bei Nietzsche*, in: *Nietzscheforschung* 2 (1995), S. 153–166.
- Aichele, Alexander: *An sich kein Ding: Nietzsches Wirklichkeiten*, in: *Nietzscheforschung* 20 (2013), S. 139–162.
- Albrecht, Michael von: *Wort und Wandlung. Senecas Lebenskunst*, Leiden / Boston 2004.
- Alefeld, Yvonne: *Die Büchse von Pandora – Zum Expressionismus Franz Jungs*, in: *Haberland, Detlef (Hg.): „Die Grossstadt rauscht gespenstisch fern und nah“. Literarischer Expressionismus zwischen Neisse und Berlin*, Berlin 1995, S. 55–76.
- Alfano, Mark: *A Schooling in Contempt. Emotions and the Pathos of Distance*, in: *Katsafanas, Paul (Hg.): The Nietzschean Mind*, London / New York 2018, S. 121–139.
- Alfano, Mark: *Nietzsche's Affective Perspectivism as a Philosophical Methodology*, in: *Loeb, Paul / Meyer, Matthew (Hg.): Nietzsche's Metaphilosophy. The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, Cambridge / New York / Port Melbourne / New Delhi 2019(a), S. 127–145.
- Alfano, Mark: *Nietzsche's Moral Psychology*, Cambridge 2019(b).
- Allen, Barry: *Pragmatism and Gay Science. Comparing Dewey and Nietzsche*, Chicago, IL 2000.
- Allison, David B.: *Reading the New Nietzsche. The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On The Genealogy of Morals*, Lanham / Boulder 2001.
- Allison, David B.: *Resolution and Autocritique in the Late Prefaces*, in: *Hicks, Steven V. / Rosenberg, Alan (Hg.): Reading Nietzsche at the Margins*, West Lafayette, IN 2008, S. 13–33.
- Althaus, Horst: *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München 1985.
- Altizer, Thomas J. J. / Hamilton, William (Hg.): *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis 1966.
- Altman, William H. F.: *Friedrich Wilhelm Nietzsche. The Philosopher of the Second Reich*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Plymouth, UK 2013.

- Anderson, Mark: Plato and Nietzsche: Their Philosophical Art, London / New York 2014.
- Andjelkovic, Sonja: Interkulturelle Teams führen. Diversität intelligent und kreativ nutzen, Stuttgart 2019.
- Andler, Charles: Nietzsche, sa vie et sa pensée. Les précurseurs de Nietzsche, Paris 1920.
- Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.
- Andreas-Salomé, Lou: Der Mensch als Weib. Ein Bild im Umriß, in: Neue Deutsche Rundschau 10/1 (1899), S. 225–243.
- Angier, Tom: Either Kierkegaard/Or Nietzsche. Moral Philosophy in a New Key, Aldershot 2006.
- Angier, Tom: On the Genealogy of Nietzsche's Values, in: Knoll, Manuel / Stocker, Barry (Hg.): Nietzsche as Political Philosopher, Berlin / Boston 2014, S. 405–430.
- Anglet, Andreas: Der Schrei. Affektdarstellung, ästhetisches Experiment und Zeichenbewegung in der deutschsprachigen und in der französischsprachigen Literatur und Musik von 1740 bis 1900 – unter Berücksichtigung der bildenden Künste, Heidelberg 2003.
- Anschütz, Hans-Peter / Müller, Armin Thomas / Rottmann, Mike / Souladié, Yannick (Hg.), unter Mitarbeit von Estadiu, Louisa: Nietzsche als Leser, Berlin / Boston 2021(a).
- Anschütz, Hans-Peter / Müller, Armin Thomas / Rottmann, Mike / Souladié, Yannick: Nietzsche als Leser: Eine Einführung, in: dies. (Hg.), unter Mitarbeit von Estadiu, Louisa: Nietzsche als Leser, Berlin / Boston 2021(b), S. 1–3.
- Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche Contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought, Cambridge / New York / Melbourne 1991.
- Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche, Woman and Political Theory, in: Patton, Paul (Hg.): Nietzsche, Feminism and Political Theory, London / New York 1993, S. 27–48.
- Ansell-Pearson, Keith: How to Read Nietzsche, New York / London 2005(a).
- Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche on the Ultimate Beauties: A Reading and Interpretation of Aphorism 339 of the *Gay Science*, in: *Rivista di estetica*. 28/45 (2005[b]), S. 33–46.
- Ansell-Pearson, Keith: The Eternal Return of the Overhuman. The Weightiest Knowledge and the Abyss of Light, in: *Journal of Nietzsche Studies* 30 (2005[c]), S. 1–21.
- Ansell-Pearson, Keith: A „Dionysian Drama on the Fate of the Soul“. An Introduction to the Reading *On the Genealogy of Morality*, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays, London / Boulder 2006(a), S. 19–38.
- Ansell-Pearson, Keith: The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman, in: ders. (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006(b), S. 230–249.
- Ansell-Pearson, Keith: ‚Holding on to the Sublime‘. Nietzsche on Philosophy's Perception and Search for Greatness, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 767–799.
- Ansell-Pearson, Keith: Review. Monica M. Langer. Nietzsche's *Gay Science*: Dancing Coherence, in: *Journal of Nietzsche Studies* 42/1 (2011), S. 129–130.
- Ansell-Pearson, Keith: True to the Earth: Nietzsche's Epicurean Care of Self and World, in: Hutter, Horst / Friedland, Eli (Hg.): Nietzsche's Therapeutic Teaching. For Individuals and Culture, London / New York 2013, S. 97–116.
- Ansell-Pearson, Keith: Care of Self in *Dawn*. On Nietzsche's Resistance to Bio-political Modernity, in: Knoll, Manuel / Stocker, Barry (Hg.): Nietzsche as Political Philosopher, Berlin / Boston 2014, S. 269–286.
- Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche and Epicurus. In Search of the Heroic-Idyllic, in: Conard, Mark T. (Hg.): Nietzsche and the Philosophers, New York / London 2017(a), S. 121–145.

- Ansell-Pearson, Keith: On Nietzsche's Search for Happiness and Joy. Thinking with Epicurus, in: *The Agonist* 10/2 (2017[b]), S. 41–58.
- Ansell-Pearson, Keith / Ure, Michael: Contra Kant. Experimental Ethics in Guyau and Nietzsche, in: Constâncio, João / Bailey, Tom (Hg.): *Nietzsche and Kantian Ethics = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, Bd. 2, London / New York 2017, S. 257–289.
- Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*, London / New York 2018(a).
- Ansell-Pearson, Keith: When Wisdom Assumes Bodily Form, in: Dries, Manuel (Hg.): *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin / Boston 2018(b), S. 309–327.
- Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche and Kant on Epicurus and Self-Cultivation, in: Dennis, Matthew / Werkhoven, Sander (Hg.): *Ethics and Self-Cultivation. Historical and Contemporary Perspectives*, New York / London 2018(c), S. 68–83.
- Ansell-Pearson, Keith / Bamford, Rebecca: *Nietzsche's Dawn. Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*, Hoboken, NJ / Chichester 2021.
- Appel, Fredrick: *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, NY 1999.
- Appel, Sabine: *Friedrich Nietzsche: Wanderer und freier Geist*, München 2011.
- Arenas-Dolz, Francisco: Nietzsche, Don Quijote und Sancho Pansas „tiefsinnige Logik“, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsches Literaturen*, Berlin / Boston 2019, S. 189–216.
- Arendt, Hannah: *Wahrheit gibt es nur zu zweien. Briefe an die Freunde*, hg. von Ingeborg Nordmann, München / Zürich 2013.
- Argy, Anne-Gaëlle: La croyance religieuse dans le *Gai savoir*. Sur le paragraphe 143, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 189–203.
- Arino, Marc: Échos de Nietzsche dans *Le Gay Savoir* de Michel Tremblay, in: *Nouvelles Études Francophones* 26/2 (2011), S. 35–49.
- Arnaud, Claude: *Chamfort. Die Frauen, der Adel und die Revolution*. Aus dem Französischen von Ulrich Kunzmann, Berlin 2007.
- Aschheim, Stephen E.: *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*, Berkeley / Los Angeles / London 1992.
- Assmann, Jan: *Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe*, Stuttgart / Leipzig 1999.
- Aurenque, Diana: Nietzsche und die „unzählige[n] Gesundheit des Leibes“. Aktualität und Kritik eines pluralistischen Gesundheitsverständnisses, in: Friedrich, Orsoly / dies. / Assadi, Galia / Schleidgen, Sebastian (Hg.): *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Bielefeld 2016, S. 23–37.
- Aurenque, Diana: *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung*, Wiesbaden 2018.
- Aurnhammer, Achim: Ein Hausspruch als poetische Devise. Zum Nachleben von Ariosts Hausinschrift bei Gryphius, Goethe, Nietzsche und George, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift. Neue Folge* 39 (1989), S. 90–99.
- Aust, Hugo: *Realismus. Lehrbuch Germanistik*, Stuttgart / Weimar 2006.
- Azeredo, Vânia Dutra de: Um senão diante justificação ética. „Amor fati“ em Nietzsche, in: *Dissertatio. Revista de filosofia* 17/33 (2011), S. 113–145.
- Babich, Babette E.: *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany 1994.

- Babich, Babette E.: The Metaphor of Woman as Truth in Nietzsche. The Dogmatist's Reverse Logic or Rückschluß, in: *Journal of Nietzsche Studies* 12 (1996), S. 27–39.
- Babich, Babette E.: Nietzsche's Critical Theory. The Culture of Science as Art, in: dies. / Cohen, Robert S. (Hg.): *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I*, Dordrecht / Boston / London 1999, S. 1–13.
- Babich, Babette E.: Nietzsche and Eros Between the Devil and God's Deep Blue Sea. The Problem of the Artist as Actor–Jew–Woman, in: *Continental Philosophy Review* 33/2 (2000), S. 159–188.
- Babich, Babette E.: Nietzsche's Critique of Scientific Reason and Scientific Culture. On 'Science as a Problem' and Nature as Chaos, in: Moore, Gregory / Brobjer, Thomas H. (Hg.): *Nietzsche and Science*, Aldershot / Burlington, VT 2004, S. 133–153.
- Babich, Babette E.: Música y palabras en Nietzsche: Sobre la cuestión de la ciencia el estilo y la música de la tragedia antigua, in: *Estudios Nietzsche* 4 (2004), S. 11–35.
- Babich, Babette E.: The Science of Words or Philology. Music in *The Birth of Tragedy* and The Alchemy of Love in *The Gay Science*, in: *Rivista di estetica* 28/45 (2005), S. 47–78.
- Babich, Babette E.: Nietzsche's 'Gay' Science, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006(a), S. 97–114.
- Babich, Babette E.: Words in Blood, like Flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger, Albany, NY 2006(b).
- Babich, Babette E.: Musik und Wort in der antiken Tragödie und „La gaya scienza“. Nietzsches „fröhliche“ Wissenschaft. Übersetzt von Heidi Byrnes und Harald Seubert, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 243–270.
- Babich, Babette E.: Hören und Lesen, Musik und Wissenschaft. Nietzsches „gaya scienza“. Übersetzt von Harald Seubert und Heidi Byrnes, in: Vogel, Beatrix (Hg.): *Der Mensch – sein eigenes Experiment? Kolloquium 2003 des Nietzsche-Forums München und Vorträge aus den Jahren 2003–2005. Mit einem Geleitwort von Maria Friedrich*, München 2008, S. 487–526.
- Babich, Babette E.: Zu Nietzsches „fröhlicher“ Wissenschaft: La gaya scienza und Musik, Science und Leidenschaft, in: dies.: *„Eines Gottes Glück voller Macht und Liebe“*. Beiträge zu Nietzsche, Hölderlin, Heidegger, Weimar 2009, S. 78–105.
- Babich, Babette: Das „Problem der Wissenschaft“ oder Nietzsches philosophische Kritik wissenschaftlicher Vernunft, in: Gentili, Carlo / Nielsen, Cathrin (Hg.): *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Berlin / New York 2010, S. 123–169.
- Babich, Babette: Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. „Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens“, Oxford / Bern / Berlin / Brüssel / Frankfurt am Main / New York / Wien 2011.
- Babich, Babette: Nietzsches hermeneutische, phänomenologische Wissenschaftsphilosophie. Unzeitgemäße Betrachtungen zu Altphilologie und Physiologie, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin / Boston 2012, S. 291–311.
- Babich, Babette: The Hallelujah Effect. Philosophical Reflections on Music, Performance Practice, and Technology, Farnham / Burlington, VT 2013.
- Babich, Babette: Nietzsche's Philology and the Science of Antiquity, in: Jenson, Anthony K. / Heit, Helmut (Hg.): *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, London / New York 2014, S. 233–261.
- Babich, Babette: Epicurean Gardens and Nietzsche's White Seas, in: Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (Hg.): *Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics*, London / New York 2020, S. 52–67.

- Baek, Sung Young: Interpretation bei Nietzsche. Eine Analyse, Würzburg 1999.
- Baeumler, Alfred: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft („La Gaya Scienza“), Leipzig 1930, S. 328–333.
- Bahr, Ehrhard: Die Ironie im Spätwerk Goethes. „... diese sehr ernsten Scherze ...“ Studien zum *West-östlichen Divan*, zu den *Wanderjahren* und zu *Faust II*, Berlin 1972.
- Bailey, Tom: La filosofia come pratica di comunità. Leggere *La gaia scienza II* e *Così parlò Zarathustra IV*, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 55–67.
- Bailey, Tom: Nietzsche's Modest Theory of Agency, in: Katsafanas, Paul (Hg.): *The Nietzschean Mind*, London / New York 2018, S. 140–151.
- Baldelli, Giulia: Von Spechten und Lacerten. Nietzsches Auseinandersetzung mit der Epigrammtradition in *Dichters Berufung*, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, S. 173–190.
- Balmer, Hans Peter: Nietzsches Auflösung der Teleologie im Grundverhältnis von Mensch und Welt, Tübingen 1972.
- Bambach, Charles: Nietzsche's Madman Parable. A Cynical Reading, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 84/2 (2010), S. 441–457.
- Bamford, Rebecca: The Virtue of Shame. Defending Nietzsche's Critique of „Mitleid“, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): *Nietzsche and Ethics*, Oxford / Bern / Berlin / Brüssel / Frankfurt am Main / New York / Wien 2007, S. 241–261.
- Bamford, Rebecca: The Liberatory Limits of Nietzsche's Colonial Imagination in *Dawn* 206, in: Knoll, Manuel / Stocker, Barry (Hg.): *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin / Boston 2014, S. 59–76.
- Bamford, Rebecca: The Relationship between Science and Philosophy as a Key Feature of Nietzsche's Metaphilosophy, in: Loeb, Paul / Meyer, Matthew (Hg.): *Nietzsche's Metaphilosophy. The Nature, Method, and Aims of Philosophy*, Cambridge / New York / Port Melbourne / New Delhi 2019, S. 65–82.
- Bammel, Christina-Maria: „Unästhetisch ist im letzten Grunde immer auch unmoralisch ...“ Zur Relevanz der Scham im Theater und dramatischen Denken, in: Bauks, Michaela / Martin F. Meyer (Hg.): *Zur Kulturgeschichte der Scham*, Hamburg 2011, S. 217–232.
- Barbarić, Damir: „Wir Heimatlosen“. Nietzsches Gedanken zum Europäertum, in: *Nietzscheforschung* 14 (2007), S. 53–66.
- Barbera, Sandro: Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit, in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): *„Centauren-Geburten“*. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 217–233.
- Barkur, Georg: Nietzsche und Epikur, Kiel 1962.
- Barnbach, Charles: Nietzsche's Madman Parable: A Cynical Reading, in: *American Catholic Philosophical Quarterly: Journal of the American Catholic Philosophical Association* 84/2 (2010), S. 441–456.
- Bartuschat, Wolfgang: Nietzsche. Selbstsein und Negativität, Heidelberg 1964.
- Basu, Biman: *The Commerce of Peoples. Sadomasochism and African American Literature*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Plymouth, UK 2012.
- Bataille, Georges: *Die innere Erfahrung, nebst Methode der Meditation und Postkriptum* 1953 (Atheologische Summe I), aus dem Französischen von Gerd Bergfleth. Mit einem Essay von Maurice Blanchot, Berlin 2017.
- Bätschmann, Oskar: *Ausstellungskünstler. Kult und Karriere im modernen Kunstsystem*, Köln 1997.

- Bauer, Martin: Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff. Nietzsches Auseinandersetzung mit J. G. Vogt, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 211–227.
- Bauer, Matthias: Im Fuchsbau der Geschichten. Anatomie des Schelmenromans, Stuttgart / Weimar 1993.
- Baumgarten, Eduard: Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluß Emersons auf Nietzsche, in: Jahrbuch für Amerikastudien 1 (1956), S. 93–152.
- Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Der Materialismus-Streit, Bd. 2: Der Darwinismus-Streit, Bd. 3: Der Ignorabimus-Streit, Hamburg 2007.
- Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): [Textbände zu Bayertz/Gerhard/ Jaeschke 2007] [Bd. 1:] Der Materialismus-Streit, [Bd. 2:] Der Darwinismus-Streit, [Bd. 3:] Der Ignorabimus-Streit, Hamburg 2012.
- Beauvoir, Simone de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1951.
- Beeker, Timo: Der aristokratische Radikale und der Revolutionär aus Konservatismus. Nietzsche, Dostojewskij und die Konservative Revolution, in: Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin / Boston 2018, S. 13–34.
- Begemann, Christian: Gebären, in: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Studienausgabe, Darmstadt 2014, S. 124–137.
- Behler, Diana: Nietzsches Versuch einer Artistenmetaphysik, in: Miahilo Djurić und Josef Simon (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 130–149.
- Behler, Ernst: Nietzsches Auffassung der Ironie, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 1–35.
- Behler, Ernst: Nietzsche jenseits der Dekonstruktion, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 1, Würzburg 1985, S. 88–107.
- Behrens, Kai: Ästhetische Oblivologie. Zur Theoriegeschichte des Vergessens, Würzburg 2005.
- Béland, Martine: Les Préfaces de Nietzsche. Invitation à la Philosophie comme Expérience, in: Revue philosophique de la France et de l'Etranger 204 (2014), S. 495–512.
- Bélart, Hans: Friedrich Nietzsche und Richard Wagner. Ihre persönlichen Beziehungen, Kunst- und Weltanschauungen, Berlin 1907.
- Belliotti, Raymond A.: Stalking Nietzsche, Westport, CT 1998.
- Benedetti, Gaetano: Symbol, Traum, Psychose. Unter Mitarbeit von Alice Bernhard-Hegglin, Göttingen 2006.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe. Bd. 1, hg. von Christoph Lödde und Henri Lonitz, Frankfurt am Main 1995.
- Benjamin, Walter: Sonette, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, unter Mitarbeit von Christoph Gödde, Henri Lonitz und Gary Smith, Frankfurt am Main 1991, S. 27–67.
- Benn, Gottfried: Briefe an F. W. Oelze (1933–1956), hg. von Steinhagen, Harald / Schröder, Jürgen. 3 Bde., München 1977–1980.
- Benn, Gottfried: Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. In Verbindung mit Ilse Benn hg. von Gerhard Schuster. 7 Bde, Stuttgart 1986–2003.
- Benn, Gottfried: Hernach. Gottfried Benns Briefe an Ursula Ziebarth. Mit Nachschriften zu diesen Brifen von Ursula Ziebarth und einem Kommentar von Jochen Meyer, Göttingen 2001.
- Benne, Christian: Den Minotaurus schreiben. Autobiographische Tauromachien bei Leiris und Nietzsche, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 175–192.

- Benne, Christian: „Ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!“, Synästhetische Lektüre von *Jenseits von Gut und Böse* 296, in: Born, Marcus Andreas / Pichler, Axel (Hg.): *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin / Boston 2013(a), S. 305–322.
- Benne, Christian: Natur und Natürlichkeit. Eine Lektüre von Friedrich Nietzsches „*Wir Künstler!*“ (Fröhliche Wissenschaft 59), in: Paulsen, Adam / Sandberg, Anna (Hg.): *Natur und Moderne um 1900*, Bielefeld 2013(b), S. 237–246.
- Benne, Christian / Müller, Enrico: Das Persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche, in: dies. (Hg.): *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, S. 15–67.
- Benne, Christian: Nicht mit der Hand allein: „Scherz, List und Rache.“ Vorspiel in deutschen Reimen“, in: ders. / Georg, Jutta (Hg.): *Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft*, Berlin / Boston 2015(a), S. 29–51.
- Benne, Christian: Incipit *parodia* – noch einmal, in: Pelloni, Gabriella / Schiffermüller, Isolde (Hg.): *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2015(b), S. 49–66.
- Benne, Christian / Georg, Jutta: Einführung, in: dies. (Hg.): *Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft*, Berlin / Boston 2015, S. 1–6.
- Benne, Christian: The Philosophy of Prosopopoeias, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 47/2 (2016[a]), S. 275–286.
- Benne, Christian: Was ist der Zweck der Tragödie? Zum ersten Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016(b), S. 107–117.
- Benne, Christian: Crux und Zeichen (*Lied des Ziegenhirten. (An meinen Nachbar Theokrit von Syrakusä) / Lied eines theokritischen Ziegenhirten*), in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, S. 234–244.
- Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017(a).
- Benne, Christian / Zittel, Claus: Einleitung, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017(b), S. 1–8.
- Bennholdt-Thomsen, Anke: Träume und Visionen als Erkenntnis- und Darstellungsmittel in „Also sprach Zarathustra“, in: Villwock, Peter (Hg.): *Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*. 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Basel 2001, S. 55–75.
- Benoit, Blaise: Le quatrième livre du *Gai Savoir* et l'éternel retour, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2008), S. 1–28.
- Benoit, Blaise: *Le Gai Savoir*, § 301: vers une „justice poétique“ d'un type nouveau?, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), S. 382–397.
- Benson, Bruce Ellis: *Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington, IN / Indianapolis 2008.
- Bergo, Bettina: The Flesh Made Word; Or, The Two Origins, in: Stauffer, Jill / dies. (Hg.): *Nietzsche and Levinas. „After the Death of a Certain God“*, New York 2009, S. 99–115.
- Bergoffen, Debra B.: Nietzsche's Madman. Perspectivism without Nihilism, in: *Nietzsche as Postmodernist. Essays pro and contra*. Ed. and with an Introd. by Clayton Koelb, Albany, NY 1990, S. 57–71.
- Bergoffen, Debra B.: On Nietzsche's Moles, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 243–250.

- Beriger, Leonhard: Poesie und Prosa. Eine grundsätzliche Betrachtung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 21 (1943), S. 132–160.
- Berl, Emmanuel: Europa und die Geschichte Plädoyer für ein neues Lehrbuch, in: Merkur 20 (1966), Heft 214, S. 66–74.
- Bernath, K.: Amor fati, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 206.
- Bernoulli, Carl Albrecht: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang mit der bisherigen Forschung, mit Porträt und drei Beilagen, 2 Bde., Jena 1908.
- Bernsen, Michael: Geschichte der Literatursprache in der Romania. Okzitanisch, in: Ernst, Gerhard / Gleßgen, Martin-Dietrich / Schmitt, Christian / Schweickhard, Wolfgang (Hg.): Romanische Sprachgeschichte / Histoire linguistique de la Romania. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen / Manuel international d'histoire linguistique de la Romania, Teilbd. 2, Berlin / New York 2006, S. 1980–1996.
- Berry, Jessica N.: Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition, Oxford 2011.
- Bertalanffy, Ludwig von: Zur Neuwertung Nietzsches, in: Zeitschrift für Menschenkunde 2/3 (1926), S. 29–33.
- Berthold, Helmut: Die Lilien und den Wein: Gottfried Benns Frankreich, Würzburg 1999.
- Bertholet, Alfred: Buddhismus und Christentum. Zweite, durchgesehene Auflage, Tübingen 1909.
- Bertino, Andrea: L'eroico-idillico Epicuro nella critica nietzscheana del Cristianesimo, in: Giornale di Metafisica. Nuova serie 28 (2006), S. 79–110.
- Bertino, Andrea Christian: Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 94–130.
- Bertino, Andrea: La dialettica della conoscenza „in e oltre“ il testo dell'aforisma 110 de *La gaia scienza*, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 157–172.
- Bertino, Andrea Christian: ‚As with Bees?‘ Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder, in: Constâncio, João / Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin / Boston 2011(a), S. 3–34.
- Bertino, Andrea Christian: „Vernatürlichung“. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin / New York 2011(b).
- Bertino, Andrea: Lichtmetaphorik und Schatten Gottes in Nietzsches neuer Aufklärung, in: Archiv für Begriffsgeschichte 57 (2015), S. 197–216.
- Bertram, Ernst: Nietzsche und die Berge, in: Deutsche Alpenzeitung. 11/1 (1911), S. 279–282.
- Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin 1918.
- Beßlich, Barbara: Der deutsche Napoleon-Mythos. Literatur und Erinnerung 1800–1945, Darmstadt 2007(a).
- Beßlich, Barbara: „Von deutscher Art und Kunst“. Kulturkritik im Sturm und Drang, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2007[b]), S. 233–244.
- Beste, D.: Friedrich Nietzsche und seine Philosophie, in: Die Braunschweiger GNC-Monatsschrift 1 (1913), S. 75–84.
- Bett, Richard: Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus), in: Philosophical Topics 33/2 (2005), S. 45–70.
- Beutel, Albrecht: „Der unmögliche Mönch“. Das Lutherbild Friedrich Nietzsches, in: ders.: Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, Tübingen 2013, S. 203–225.

- Beutel, Albrecht: Das Lutherbild Friedrich Nietzsches, in: Lutherjahrbuch 72 (2005), S. 119–146.
- Beyme, Klaus von: Parteien in westlichen Demokratien. 2. Auflage, München 1984.
- Bilz, Rudolf: Paläoanthropologie. Der neue Mensch in der Sicht einer Verhaltensforschung. Erster Band, Frankfurt am Main 1971.
- Birault, Henri: „En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux.“ (Nietzsche), in: Revue de métaphysique et de morale 67 (1962), S. 25–64.
- Birenbaum, Harvey: Between Blake and Nietzsche. The Reality of Culture, Lewisburg, PA / London / Toronto 1992.
- Birus, Hendrik: Apokalypse der Apokalypsen. Nietzsches Versuch einer Destruktion aller Eschatologie, in: Stierle, Karlheinz / Warning, Rainer (Hg.): Das Ende. Figuren einer Denkform, München 1996, S. 32–58.
- Biser, Eugen: „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.
- Biser, Eugen: Die Proklamation von Gottes Tod: Nietzsches Parabel: „Der tolle Mensch“ im Licht der Textgeschichte, in: Hochland 56 (1963/1964), S. 137–152.
- Biser, Eugen: Der totgesagte Gott. Zur Herkunft und Bedeutung von Nietzsches „Gott ist tot“, in: Lebendiges Zeugnis 3/4 (1968), S. 53–66.
- Biser, Eugen: Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971) [T. 1.] S. 34–65 / [T. 2.] S. 295–305.
- Biser, Eugen: Weder Antichrist noch Gottsucher. Nietzsches Vorstoß ins Niemandsland „jenseits von Gott“, in: Theologie und Glaube 62 (1972), S. 319–338.
- Biser, Eugen: Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs. Zur Frage ihrer Funktion, Intention und Organisation, in: Mácha, Karl (Hg.): Zur Genealogie einer Moral. Beiträge zur Nietzsche-Forschung, München 1985, S. 9–28.
- Biser, Eugen: Nietzsche im Antipoden-Exil. Eine deutungsgeschichtliche Erinnerung, in: Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken, hg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik von Rüdiger Schmidt-Grépály und Steffen Dietzsch, Weimar 2001, S. 9–17.
- Bishop, Paul / Stephenson, R. H.: Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism, Rochester, NY / Woodbridge, UK 2005.
- Bishop, Paul: Nietzsches ‚New‘ Morality: Gay Science, Materialist Ethics, in: History of European Ideas 32/2 (2006), S. 223–236.
- Blättler, Christine: Versucher im zweifachen Sinn. Zu Nietzsches experimenteller Epistemologie, in: Gamper, Michael (Hg.): „Wir sind Experimente: wir wollen es auch sein!“ Experiment und Literatur II: 1790–1890, Göttingen 2010, S. 414–431.
- Bleckmann, Ulf: „... ein Meinungs-Labyrinth, in welchem alle, alle herumirren ...“. Intertextualität und Metasprache als Robert Walsers Beitrag zur Moderne, Frankfurt am Main 1994.
- Bloch, Peter André: Nietzsches musikalisches Schreiben. Zum V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 113–131.
- Bloch, Peter André: Zur Rolle der beiden Gedichtzyklen in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 135–160.
- Blondel, Éric: Dr Sigmund Nietzsche? Quelques remarques sur les psychologies et les médecines comparées du philosophe Nietzsche et du Dr Freud, in: Wienand, Isabelle / Wotling, Patrick (Hg.), unter Mitarbeit von Florian Häubi und Philip Mills: Die

- Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche. IX. Internationale GERN-Tagung / IXe Congrès International du GERN, Basel 2020, S. 185–201.
- Bluhm, Heinz: Nietzsche's View of Luther in *Morgenröte* and *Fröhliche Wissenschaft*, in: Publications of the Modern Language Association of America 68 (1956), S. 111–127.
- Blumenberg, Hans: Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main 1987.
- Blumenberg, Hans: Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit. Einleitung zu Galileo Galilei: *Sidereus Nuntius*, Frankfurt am Main 1965, S. 5–73.
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt am Main 1979.
- Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge, Frankfurt am Main 1989.
- Blumenberg, Hans: Die nackte Wahrheit, hg. von Rüdiger Zill, Berlin 2019.
- Boden, Friedrich: Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung, Berlin 1911.
- Bogdan, Ciprian C.: Philosophy and (Gay) Science. Friedrich Nietzsche, in: *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Europaea* 1 (2008), S. 129–143.
- Bohley, Reiner: Die Christlichkeit einer Schule. Schulpforte zur Schulzeit Nietzsches, hg. und mit einem Nachwort versehen von Kai Agthe, Jena / Quedlinburg 2007.
- Böhme, Hartmut: „Auch die Gottlosen brauchen Räume, in denen sie ihre Gedanken denken können.“ Nietzsches Phantasien über Architektur im postreligiösen Zeitalter, in: *Der Architekt* 3 (2001), S. 16–23.
- Bolay, Ann-Christin: „eine durch und durch poetische, künstlerische Natur“: Zu Ernst Bertrams und Theobald Zieglers Rezeption des Dichters Nietzsche, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin / Boston 2017, S. 445–464.
- Bolland, Mark Edmund: *Nietzsche and Mountains*, Durham 1996.
- Bollmann, Stefan: Selbsterlösung oder Selbsterhaltung. Thomas Manns Roman *Der Zauberberg* im Kontext, Düsseldorf / Bensheim 1991.
- Bollnow, Otto: Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, in: *Jahrbuch für philosophische Forschung* 16 (1962), S. 3–25
[Wiederabdruck in: Bollnow, Otto: *Schriften. Studienausgabe in 12 Bänden*, hg. von Ursula Boelhaue, Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing und Frithjof Rodi, Bd. 3, Würzburg 2009(a), S. 245–265].
- Bollnow, Otto: Die Ehrfurcht, in: ders.: *Schriften. Studienausgabe in 12 Bänden*, hg. von Ursula Boelhaue, Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing und Frithjof Rodi, Bd. 2, Würzburg 2009(b), S. 1–121.
- Bonsels, Bernd Holger: Einleitung, in: Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* [„La gaya scienza“], München 1959, S. 5–13.
- Borchardt, Rudolf: Briefe 1924–1930, in: ders.: *Gesammelte Briefe*. Bearbeitet von Gerhard Schuster, Bd. 5, München / Wien 1995.
- Borchardt, Rudolf: Prosa I, in: ders.: *Gesammelte Werke*. Textkritisch revidierte, chronologisch geordnete und erweiterte Neuedition der Ausgabe von 1957, hg. von Gerhard Schuster, Stuttgart 2002.
- Borchmeyer, Dieter / Salaquarda, Jörg: Nachwort, in: dies. (Hg.): *Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1994, S. 1271–1386.
- Borck, Cornelius: *Hirnströme. Eine Kulturgeschichte der Elektroenzephalographie*, Göttingen 2005.

- Born, Marcus Andreas: Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie, München 2010.
- Bornmann, Fritz: Nietzsches Epikur, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 177–188.
- Borsche, Tilman: Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 1, Würzburg 1985, S. 62–87.
- Borsche, Tilman: Fröhliche Wissenschaft freier Geister – eine Philosophie der Zukunft?, in: Djurić, Mihailo (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie, Würzburg 1990, S. 53–72.
- Borsche, Tilman: Vom romantischen Traum einer fröhlichen Wissenschaft. Nostradamus, Nietzsche und die Inquisition, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 175–199.
- Borsche, Tilman: The Epistemological Shift from Descartes to Nietzsche. Intuition and Imagination, in: Babich, Babette E. / Cohen, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences I, Dordrecht / Boston / London 1999, S. 51–66.
- Boyce-Gibson, W.: The Will to Power and the Spirit of Caesar, in: Quest. A Quarterly Review 8 (1917), S. 233–250 u. 417–435.
- Braatz, Kurt: Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung, Berlin / New York 1988.
- Branco, Maria João Mayer: Une „parenté d'oreille“. Communication, communauté et goût dans les 2ème et 5ème livres du *Gai savoir*, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 69–81.
- Branco, Maria João Mayer: The Song of the Sirens: Nietzsche and Hegel on Music and Freedom, in: Hay, Katia / Santos, Leonel Ribeiro dos (Hg.): Nietzsche, German Idealism and Its Critics, Berlin / Boston 2015, S. 100–114.
- Branco, Maria João Mayer: „Wachs in den Ohren“. Nietzsches Deutung der philosophischen Furcht vor der Musik in der Moderne, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 132–142.
- Brandes, Georg: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 63 (1890), S. 52–89.
- Brann, Henry Walter: Nietzsche und die Frauen, Bonn 1978.
- Braun, Stephan: Topographien der Leere. Friedrich Nietzsche. Schreiben und Schrift, Würzburg 2007.
- Braun, Stephan: Nietzsches ‚Wende zur Schrift‘. Selbstbezüglichkeit, Performanz, Remediation, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 135–156.
- Braun, Stephan: Nietzsche und die Tiere oder: Vom Wesen des Animalischen, Würzburg 2009.
- Brecht, Bertolt: Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, hg. von Werner Hecht u. a., 30 Bde und ein Registerbd., Frankfurt am Main 1988–2000.
- Bretz, Martina: Kunst der Transfiguration. Die Geburt eines neuen Philosophiebegriffs aus dem Geist des Südens, in: Oesterle, Günter / Roeck, Bernd / Tauber, Christine (Hg.): Italien in Aneignung und Widerspruch, Tübingen 1996, S. 137–161.
- Bridgwater, Patrick: Kafka and Nietzsche, Bonn 1974.
- Brinkmann, Malte: Von der Subversion der Literatur zur Ästhetik der Existenz. Die Spuren der Ästhetik Nietzsches in Foucaults Forschungen zur Literatur, Wissen, Macht und Ethik, in: Seubold, Günter (Hg.): „Man ist viel mehr Künstler als man weiß“. Bilder und Bildner: Werk und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche, Bonn 2001, S. 213–241.
- Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking, Uppsala 1995.

- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy, in: *Journal of Nietzsche Studies* 18 (1999), S. 56–70.
- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche's Atheism, in: Lippitts, John / Uppeth, Jim (Hg.): *Nietzsche and the Divine*, Manchester 2000, S. 1–13.
- Brobjør, Thomas H.: A Discussion and Source of Hölderlin's Influence on Nietzsche. Nietzsche's Use of William Neumann's *Hölderlin*, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), S. 397–412.
- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism, in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), S. 298–313.
- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche's reading about China and Japan, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005[a]), S. 329–336.
- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche's Relation to the Greek Sophists, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005[b]), S. 256–277.
- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche and the „English“. The Influence of British and American Thinking on His Philosophy. Foreword by Kathleen Marie Higgins, Amherst, NY 2008(a).
- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography, Urbana, IL / Chicago 2008(b).
- Brobjør, Thomas H.: Nietzsche, Voltaire and French Philosophy, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): *Nietzsche und Frankreich*, Berlin / New York 2009, S. 13–31.
- Brock, Eike: *Nietzsche und der Nihilismus*, Berlin / München / Boston 2015.
- Brock, Eike: Mit dem Leiden leben. Kierkegaard, Nietzsche und Jaspers als Leidenskünstler, in: Gödde, Günther / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, S. 95–104.
- Brock, Eike: „Zwischen zwei Nichtse eingekrümmt, ein Fragezeichen, ein müdes Rätsel“. Nietzsche's Dionysos-Dithyrambus *Zwischen Raubvögeln* als Klimax einer nihilistischen Krise, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, S. 350–358.
- Bröcker, Walter: Nietzsche's Narrentum, in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), S. 138–146.
- Bröckling, Ulrich: *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin 2017.
- Brockhaus' Conversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage. Neue revidierte Jubiläums-Ausgabe, 17 Bde., Leipzig 1908.
- Broillet, Guillaume: Arbeit am ‚arischen Mythos‘. Die sprachhistorisch-vergleichende Komponente in GM I 5, in: Sebastian Kaufmann / Markus Winkler (Hg.): *Nietzsche, das ‚Barbarische‘ und die ‚Rasse‘*. Berlin / Boston 2021 [im Druck].
- Broisnon, Ivan: Vauvenargues und der „Wille zur Macht“, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): *Nietzsche und Frankreich*, Berlin / New York 2009, S. 33–45.
- Brooks, Shilo: *Nietzsche's Culture War. The Unity of the Untimely Meditations*, Cham 2018.
- Brose, Karl: Nietzsche und Comte. Zum Verhältnis von Philosophie und Soziologie bei Nietzsche, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 63/2 (1977), S. 239–254.
- Brown, Kristen: *Nietzsche and Embodiment. Discerning Bodies and Non-dualism*, New York 2006.
- Brown, Richard: Nihilism. „Thus Speaks Physiology“, in: Darby, Tom / Egyed, Béla / Jones, Ben (Hg.): *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism. Essays Interpretation, Language and Politics*, Ottawa, ON 1989, S. 133–144.
- Brücker, Tobias: Von der Kulturpolitik zur Lebenskunst. Die gute Nachbarschaft mit den „nächsten Dingen“ im *Wanderer und sein Schatten*, in: Gödde, Günther / Loukidelis,

- Nikolaos / Zirkas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 164–170.
- Brückner, Dominik: Geschmack. Untersuchungen zu Wortsemantik und Begriff im 18. und 19. Jahrhundert, Berlin / New York 2003.
- Bruder-Bezzel, Almuth: Lebenskunst und schöpferische Kraft bei Alfred Adler und Nietzsche, in: Götde, Günther / Loukidelis, Nikolaos / Zirkas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 346–354.
- Brusotti, Marco: Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Jens, Walter (Hg.): Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 12 (Mp–Pa), München 1991, S. 425–427.
- Brusotti, Marco: [Einleitung], in: ders. (Hg. / Übers.): Nietzsche, Friedrich: Tentativo di Autocritica 1886–1887, Genua 1992, S. 9–60.
- Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 389–394.
- Brusotti, Marco: Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 26 (1997[a]), S. 199–225.
- Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra*, Berlin / New York 1997(b).
- Brusotti, Marco: Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. „Aktiv“ und „reaktiv“ in Nietzsches Genealogie der Moral, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 107–132.
- Brusotti, Marco: Conoscenza come passione. Il percorso filosofico di Nietzsche tra *Aurora* e *La gaia scienza*, in: Gentili, Carlo / Gerhardt, Volker / Venturini, Aldo (Hg.): Nietzsche, illuminismo, modernità, Florenz 2003, S. 47–63.
- Brusotti, Marco: „Europäisch und über-europäisch“. Nietzsches Blick aus der Ferne, in: Tijdschrift voor Filosofie 66/1 (2004), S. 31–48.
- Brusotti, Marco: Nachweis aus Hans Lassen Martensen *Die christliche Ethik* (1873), in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 225.
- Brusotti, Marco: Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie, Berlin / Boston 2012, S. 91–112.
- Brusotti, Marco: Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: „zur Naturgeschichte der Moral“, in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, Berlin / Boston 2014, S. 111–130.
- Brusotti, Marco: Nietzsches „höhere Kunst, die Kunst der Feste“, in: Götde, Günther / Loukidelis, Nikolaos / Zirkas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016(a), S. 255–264.
- Brusotti, Marco: „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“. Die Druckbogen der *Fröhlichen Wissenschaft* und Nietzsches Abschied von seiner ‚Freigeisterei‘, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016(b), S. 199–219.
- Brusotti, Marco: „Europäisch und über-europäisch“. Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne, in: Mayer, Mathias (Hg.): Also wie sprach Zarathustra. West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich. 2., erweiterte Auflage, Baden-Baden 2019, S. 73–88.
- Brusotti, Marco / McNeal, Michael / Schubert, Corinna / Siemens, Herman (Hg.): European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche’s Philosophy, Berlin / Boston 2020.

- Bruun, Lars K.: „Go Deeper into Europa“. Sieben Fragmente über Nietzsche und Lars von Triers Europa, in: *Nietzscheforschung* 16 (2009), S. 101–116.
- Buddensieg, Tilmann: *Nietzsches Italien. Städte, Gärten und Paläste*, Berlin 2002.
- Buhl, Michael: Textstrategie und Performativität. Dialogizität, Literarizität und Polyperspektivität im Kontext von Nietzsches Kommunikationstheorie, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin / Boston 2017, 297–314.
- Bung, Jochen: Nietzsche über Strafe, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, Band 119/1 (2007), S. 120–136.
- Burch, Robert: Review of: *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science*, in: *Review of Metaphysics* 56/1 (2002), S. 174–176.
- Burckhardt, Carl J.: *Memorabilien. Erinnerungen und Begegnungen*, München 1977.
- Buren, Paul van: *The Secular Meaning of the Gospel*, London 1963.
- Burnett, Henry: *Cinco Prefácios para cinco Livros Escritos. Una Autobiografia filosófica de Nietzsche*, Belo Horizonte 2008.
- Burnham, Douglas: *The Nietzsche Dictionary*, London / New York 2015.
- Busch, Ulrich: Friedrich Nietzsche und die DDR, in: *Utopie kreativ* 118 (2000), S. 762–777.
- Cacciari, Massimo: Concetto e simboli dell'eterno ritorno, in: ders. (Hg.): *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*, Napoli 1980, S. 55–91.
- Came, Daniel: Nietzsche's Attempt at Self-Criticism. Art and Morality in *The Birth of Tragedy*, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S. 37–67.
- Cameron, Frank / Dombowsky, Don: Introduction, in: dies. (Hg.): *Political Writings of Nietzsche. An Edited Anthology*, Basingstoke / New York 2008, S. 1–23.
- Cameron, Frank: *Nietzsche and the 'Problem' of Morality*, New York / Washington, DC / Baltimore, MD / Bern / Frankfurt am Main / Berlin / Brüssel / Wien / Oxford 2002.
- Campioni, Giuliano: „Wohin man reisen muss.“ Über Nietzsches Aphorismus 223 aus *Vermischte Meinungen und Sprüche*, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 209–226.
- Campioni, Giuliano: Wagner als Histro. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der decadence, in: Borsche, Tilmann / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): *„Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin / New York 1994, S. 461–488.
- Campioni, Giuliano / Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, *Die Führung des Lebens* (1862), in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 292.
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Claude Adrien Helvétius, *Discurs über den Geist des Menschen* (1760), in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009[a]), S. 310 f.
- Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Theodor Gsell-Fels, *Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier* (1878), in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009[b]), S. 327.
- Campioni, Giuliano: Der französische Nietzsche. Aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin / New York 2009(c).
- Campioni, Giuliano: Die Schatten Gottes. Aus dem Italienischen von Leonie Schröder, in: Gentili, Carlo / Nielsen, Cathrin (Hg.): *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Berlin / New York, 2010(a), S. 83–105.
- Campioni, Giuliano: „Gaya scienza“ und „gai saber“ in Nietzsches Philosophie, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lectures della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010(b), S. 15–37.

- Campioni, Giuliano: Nietzsche and „the French Psychologists“: Stendhal, Taine, Ribot, Bourget, in: Constâncio, João / Mayer Branco, Maria João / Ryan, Bartholomew (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin / New York 2015, S. 219–233.
- Carbone, Mirella / Jung, Joachim: Nietzsche und die Kunst der Gesundheit, in: Gödde, Günther / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 323–332.
- Cauchi, Francesca: Zarathustra *Contra* Zarathustra. The Tragic Buffoon, Aldershot / Brookfield, VT / Singapur / Sydney 1998.
- Caygill, Howard: Nietzsches Deutung der Epikureischen Tradition, in: Riedel, Manfred (Hg.): „Jedes Wort ist ein Vorurteil“. Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken. Köln / Weimar / Wien 1999, S. 207–214.
- Caysa, Volker: Die Stiftung Europas durch Napoleon aus der Sicht Hegels und Nietzsches, in: ders. / Kozera, Bartomiej / Ulbricht, Justus H. (Hg.): Kultur – Nation – Europa. Nationalkulturelle Identitäten auf einem imaginären Kontinent, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Brüssel / New York / Oxford / Wien 2008, S. 32–43.
- Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012.
- Caysa, Volker: Nietzsche – Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen, in: ders. / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012, S. 1–26.
- Cha, Kyung-Ho: Humanmimikry. Poetik der Evolution, München 2010.
- Chapelle, Daniel: Nietzsche and Psychoanalysis, New York 1993.
- Chaves, Ernani: A arte das paixões. Nietzsche, leitor de Prosper Mérimée, in: Estudos Nietzsche 4/1 (2013), S. 43–61.
- Cherlonneix, Laurent: Nietzsche. Santé et maladie, l'art, Paris / Budapest / Turin 2002(a).
- Cherlonneix, Laurent: Philosophie médicale de Nietzsche. La connaissance, la nature, Paris / Budapest / Turin 2002(b).
- Cherlonneix, Laurent: De la volonté de vérité à la mort de dieu. L'amplitude des allures vitales de la connaissance nietzschéenne. Lettre-postface du biologiste Guillaume Baptist, Paris 2015.
- Choulet, Philippe: L'Épique de Nietzsche. Une figure de la décadence, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 123/3 (1998), S. 311–330.
- Choulet, Philippe: Napoleon, in: Astor, Dorian (Hg.): Dictionnaire Nietzsche, Paris 2017, S. 621–622.
- Choung, Dong-Ho: Nietzsches Auseinandersetzung mit dem darwinistischen Evolutionismus in seinem Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes, Freiburg im Breisgau 1980.
- Chouraqui, Frank: Ambiguity and the Absolute. Nietzsche and Merleau-Ponty on the Question of Truth, New York 2014.
- Christaller, Erdmann Gottreich: Prostitution des Geistes. Satirischer Roman. Berlin 1901.
- Christians, Ingo: Die Notwendigkeit der Sklaverei. Eine Provokation in Nietzsches Philosophie, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 51–83.
- Christians, Ingo: Reiz und Sporn des Gegensatzes. Zu Friedrich Nietzsches Konzeption der Kraft, Würzburg 2002.
- Chung, Nak-Rim: Der tragisch-dionysische Gedanke: eine Interpretation der Philosophie Nietzsches, Würzburg 2004.

- Church, Jeffrey: Nietzsche's Culture of Humanity. Beyond Aristocracy and Democracy in the Early Period, New York 2015.
- Clark, Maudemarie: Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge 1990.
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: The Naturalisms of *Beyond Good and Evil*, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 148–444.
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: Nietzsche and Moral Objectivity. The Development of Nietzsche's Metaethics, in: Leiter, Brian / Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford 2007, S. 192–226.
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: The Soul of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, Cambridge / New York / Melbourne / Madrid / Kapstadt / Singapur / São Paulo / Delhi / Mexiko Stadt 2012.
- Clark, Maudemarie: Nietzsche on Ethics and Politics, Oxford 2015.
- Clark, Maudemarie / Wonderly, Monique: The Good of Community, in: Young, Julian (Hg.): Individual and Community in Nietzsche's Philosophy, Cambridge 2015, S. 118–140.
- Cohen, Jonathan R.: Nietzsche's Musical Conception of Time, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin 2008, S. 291–307.
- Cohn, Paul: Nietzsches Leiden, in: Deutsche Medizinische Presse 14/19 (1910), S. 151–154.
- Coker, John: The Therapy of Nietzsche's Free Spirit, in: International Studies in Philosophy 29/3 (1997), S. 63–88.
- Colli, Giorgio: Distanz und Pathos. Hamburg 1993.
- [Common, Thomas]: Nietzsche on Shakespeare, in: Notes for Good Europeans 4/13 (1916), S. 18–21.
- Conant, James: Nietzsche's Perfectionism. A Reading of „Schopenhauer as educator“, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge / New York / Oakleigh, VIC / Madrid / Kapstadt 2001, S. 181–257.
- Constâncio, João: Consciousness, Communication and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*, in: ders. / Mayer Branco, Maria João (Hg.): As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language, Berlin / Boston 2012, S. 197–230.
- Constâncio, João: Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject, in: ders. / Mayer Branco, Maria João / Ryan, Bartholomew (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin / Boston 2015(a), S. 279–316.
- Constâncio, João: Struggles for Recognition and Will to Power. Probing an Affinity between Hegel and Nietzsche, in: Hay, Katia / Santos, Leonel Ribeiro dos (Hg.): Nietzsche, German Idealism and its Critics, Berlin / Boston 2015(b), S. 66–99.
- Constâncio, João: The Consequences of Kant's First Critique: Nietzsche on Truth and the Thing in Itself, in: Brusotti, Marco / Siemens, Herman (Hg.): Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, 1, London / New York 2017, S. 103–138.
- Constâncio, João / Bailey, Tom: Introduction, in: dies. (Hg.): Nietzsche and Kantian Ethics = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Bd. 2, London / New York 2017, S. 1–18.
- Constâncio, João: Nietzsche on Will, Consciousness, and Choice: Another Look at Nietzschean Freedom in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlin / Boston 2018, S. 113–142.

- Constâncio, João: Nietzsche's Aesthetic Conception of Philosophy. A (Post-Kantian) Interpretation of *The Gay Science* § 373, in: Loeb, Paul / Meyer, Matthew (Hg.): Nietzsche's Metaphilosophy. The Nature, Method, and Aims of Philosophy, Cambridge / New York / Port Melbourne / New Delhi 2019, S. 187–206.
- Conway, Daniel W.: Nietzsche's Dangerous Game. Philosophy in the Twilight of the Idols, Cambridge / New York 1997.
- Conway, Daniel W.: Love's Labor's Lost. The Philosopher's *Versucherkunst*, in: Kemal, Salim / Gaskell, Ivan / ders. (Hg.): Nietzsche, Philosophy and the Arts, Cambridge / New York / Melbourne 1998, S. 287–309.
- Conway, Daniel W.: Annunciation and Rebirth. The Prefaces of 1886, in: Lippitt, John (Hg.): Nietzsche's Future, London / New York 1999, S. 30–47.
- Conway, Daniel W.: Nietzsche's *Genealogy of Morals*. A Reader's Guide, London / New York 2008.
- Cordonnier, Vincent: L'ambiguïté du désir de connaître en science et en philosophie selon Nietzsche, in: Annales littéraires de l'université de Franche-Comté 811 (2007), S. 25–59.
- Correia, Carlos João: Schelling and the Death of God, in: Hay, Katia / Ribeiro dos Santos, Leonel (Hg.): Nietzsche, German Idealism and its Critics, Berlin / Boston 2015, S. 154–166.
- Cortina, Adela: Öffentliche Vernunft und Anwendungsethiken. Neue Wege der praktischen Vernunft in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Kellerwessel, Wulf / Cramm, Wolf-Jürgen / Krause, David / Kupfer, Hans-Christoph (Hg.): Diskurs und Reflexion. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag, Würzburg 2005, S. 59–80.
- Cox, Christoph: Knowing, Being, and Interpretation in the Later Nietzsche, Santa Cruz 1994.
- Cox, Christoph: Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 495–513.
- Cox, Christoph: Nietzsche. Naturalism and Interpretation, Berkeley / Los Angeles / New York 1999.
- Cragolini, Mônica: Nietzsche como pensador do resto. Uma travessia pelos cinco prefácios para cinco livros já escritos, in: Silva Júnior, Ivo da (Hg.): Filosofia e cultura. Festschrift em homenagem a Scarlett Marton, São Paulo 2011, S. 75–113.
- Crawford, Claudia: The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language, Berlin / New York 1988.
- Crawford, Claudia: Nietzsche's Dionysian arts. Dance, Song, and Silence, in: Kemal, Salim / Gaskell, Ivan / Conway, Daniel W. (Hg.): Nietzsche, Philosophy, and the Arts, Cambridge / New York / Melbourne 1998, S. 310–441.
- Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entlehnten Bücher (1869–1879), in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 388–442.
- Crescenzi, Luca: Nietzsches *Idyllen aus Messina*. Das Volkslied als Form des Philosophierens, in: Studi germanici 35/1 (1997), S. 151–164.
- Crescenzi, Luca: Wandelnde Wahrheit der Dichtung. *Prinz Vogelfrei* und *Im Süden*. Ein Vergleich, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 161–172.
- Crowley, Brian: Index to Animals in Nietzsche's Corpus, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 329–359.
- Curran, Thomas H.: Hegel on World History after Socrates. Necessary, Providential, Rational, in: Mojsisch, Burkhard / Summerell, Orrin F. (Hg.): Platonismus im Idealismus. Die

- platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, München / Leipzig 2003, S. 247–261.
- Cziborra, Pascal: Lagunenlyrik – Venedig im Spiegel der Dichtung. Eine Studie zur europäischen Literaturgeschichte, Hamburg 2009.
- Czucka, Eckehard: Idiom der Entstellung. Auffaltung des Satirischen in Carl Sternheims „Aus dem bürgerlichen Heldenleben“, Münster 1982.
- Czucka, Eckehard: Faktizität und Sprachskepsis. Fontanes *Stechlin* und die Sprachkritik der Jahrhundertwende, in: Delf von Wolzogen, Hanna / Nürnberger, Helmuth (Hg.): Theodor Fontane. Am Ende des Jahrhunderts, Bd. 2, Würzburg 2000, S. 27–39.
- Dahlkvist, Tobias: Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi, Uppsala 2007.
- Dahlkvist, Tobias: Nietzsche and Medicine, in: Heit, Helmut / Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin / Boston 2014, S. 138–154.
- Dalí, Salvador: So wird man Dalí. Zusammgestellt und präsentiert von André Parinaud. Aus dem Französischen von Franz Mayer, Rastatt 1974.
- Dammeyer, Albrecht: Pathos – Parodie – Provokation. Authentizität versus Medienskepsis bei Friedrich Nietzsche und Gustav Mahler, Würzburg 2005.
- Danto, Arthur: Nietzsche as Philosopher, New York 1980.
- Därmann, Iris: Nietzsches Ästhetik des Schaffens im Zeichen von Schwangerschaft und „Erfindlichkeit“, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 127–132.
- Deesz, Gisela: Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland, Würzburg 1933.
- Dehrmann, Mark-Georg: Sich selbst lesen. Nietzsches Vorreden von 1886/87 und *Also sprach Zarathustra*, in: Benne, Christian / Müller, Enrico (Hg.): Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit, Basel 2014, S. 273–285.
- Del Caro, Adrian: The Columbus Poems of Hölderlin and Nietzsche, in: Colloquia Germanica 21 (1988), S. 144–158.
- Del Caro, Adrian: Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth, Berlin / New York 2004.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche et la philosophie, Paris 1962.
- Dellinger, Jakob: Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in *Die Fröhliche Wissenschaft* Nr. 354?, in: Nietzsche-Studien 41 (2012[a]), S. 333–343.
- Dellinger Jakob: „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor“. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012(b), S. 149–160.
- Dellinger, Jakob: ‚Sanitizing‘ Nietzsche? Bemerkungen zur Tendenz eines ‚naturalistischen‘ Nietzsche-Bildes, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin / Boston 2012(c), S. 159–171.
- Dellinger, Jakob: Vernichtung, Grausamkeit, Gefahr. Nietzsche und die Krankheit des Bewusstseins, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012(d), S. 233–242.
- Dellinger, Jakob: Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche, Wien 2015 (<http://othes.univie.ac.at/37287/>).
- Dellinger, Jakob: ... auch nur ein Glaube, eine Einbildung, eine Dummheit? FW 354 zwischen ‚Philosophie‘ und ‚Literatur‘, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.):

- Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016(a), S. 255–321.
- Dellinger, Jakob: Von der ‚Kritik des Intellekts‘ zur Perspektivierung des Perspektivismus. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in FW 373, 374 und 375, in: Heit, Helmut / Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin / Boston 2016(b), S. 49–61.
- Demmerling, Christoph / Landweer, Hilge: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007.
- Dempe, Hellmuth: Philosophie als Lebensform. Zur Wahrheit des einfachen Lebens. Essays im Anschluss an Platon, hg. mit einem Nachwort von Frieder Löttsch, Berlin 2006.
- Denat, Céline: Nietzsche et „Les Grecs“ dans le *Gai savoir*. La diversité comme „signe élevé de culture“, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 39–54.
- Denker, Christian W.: Vom Geist des Bauches. Für eine Philosophie der Verdauung, Bielefeld 2015.
- Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich. Übersetzt von Richard Schwaderer, überarbeitet von Werner Hamacher, Frankfurt am Main / Berlin 1986, S. 129–168.
- Desideri, Fabrizio: Aporetico apparire. Saggio sulla *Gaia scienza*, in: Spazio umano. Rivista internazionale die scienze umane, arte e letteratura 4/10 (1984), S. 95–127.
- Dessoir, Max: Shakespeare und Nietzsche, in: *Die Wahrheit*. 8/10 (1897) S. 289–301.
- Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010.
- Detering, Heinrich: Stagnation und Höhenflug. Die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“, in: Benne, Christian / Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 151–174.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Ariadne und der Tanz um die Philosophie. Zu Nietzsches Bilderdienst, in: Mattern, Jens (Hg.): Ein Bruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung, Berlin 2002, S. 100–128.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: Praktiken der Illusion. Kant, Nietzsche, Cohen, Benjamin bis Donna J. Haraway, Berlin 2007.
- Dietrich, Jan: Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, Tübingen 2017.
- Dietrich, Wolf: Der Zeiger rückt. Pathos und Pathologie in Nietzsches „grosser Gesundheit“, in: Reschke, Renate (Hg.): Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg, Berlin 2001, S. 233–241.
- Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. Vier Aufsätze, Leipzig 1906.
- D’Iorio, Paolo: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993[a]), S. 395–402.
- D’Iorio, Paolo: La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir, in: Nietzsche-Studien 22 (1993[b]), S. 257–294.
- D’Iorio, Paolo: Cosmologie de l’éternel retour, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 62–123.
- D’Iorio, Paolo: Das Gespräch zwischen Büchern und Handschriften am Beispiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen, in: Knoche, Michael / Ulbricht, Justus H. / Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern – zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006, S. 93–112.

- D'Iorio, Paolo: Le campane di Genova e le epifanie nietzscheane, in: Campioni, Giuliano / Pica Ciamarra, Leonardo / Segala, Marco (Hg.): Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera, Pisa 2011(a), S. 195–227.
- D'Iorio, Paolo: The Eternal Return. Genesis and Interpretation, in: *The Agonist* 4/1 (2011[b]), S. 7–47.
- D'Iorio, Paolo: Nietzsches Bibliothek und französische Lektüren, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin / Boston 2019, S. 127–145.
- D'Iorio, Paolo: Friedrich Nietzsche in Sorrent. Aus dem Französischen von Renate Müller-Buck und mit einem Vorwort von Andreas Urs Sommer, Berlin 2020.
- Diprose, Rosalyn: Nietzsche, Ethics & Sexual Difference, in: *Radical Philosophy* 52 (1989), S. 27–33.
- Diprose, Rosalyn: Nietzsche on Truth, Honesty, and Responsibility in Politics, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): Nietzsche and Political Thought, London 2013, S. 23–36.
- Dittmann, Lorenz: Die Brücke in der Südsee. Exotik der Farbe, Berlin 2005.
- Dittrich, Andreas: Glauben, Wissen und Sagen. Studien zu Wissen und Wissenskritik im *Zauberberg*, in den *Schlafwandlern* und im *Mann ohne Eigenschaften*, Tübingen 2009.
- Dixon, Patricia: Nietzsche and Jung. Sailing a Deeper Night, New York / Washington, DC / Baltimore, MD / Boston / Bern / Frankfurt am Main / Berlin / Wien / Paris 1999.
- Djaballah, Marc: Kant, Foucault, and Forms of Experience, New York 2008.
- Djurić, Mihailo: Nietzsche und die Metaphysik, Berlin / New York 1985.
- Djurić, Mihailo: Philosophie als fröhliche Wissenschaft, in: ders. (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie, Würzburg 1990, S. 37–52.
- Dobler, Gregor: Arbeitsethnologie und die Entfremdung der Intellektuellen, in: Verne, Markus / Ivanov, Paola / Treiber, Magnus (Hg.): Körper Technik Wissen. Kreativität und Aneignungsprozesse in Afrika. In den Spuren Kurt Becks, Berlin 2017, S. 247–258.
- Döblin, Alfred: Wissen und Verändern! Offene Briefe an einen jungen Menschen, Berlin 1931.
- Doderer, Hermito von: Tangenten. Tagebuch eines Schriftstellers 1940–1950, München 1964.
- Dombowsky, Don: Nietzsche's Machiavellian Politics, New York 2004.
- Dombowsky, Don: Nietzsche and Napoleon. The Dionysian Conspiracy, Cardiff 2014.
- Dombowsky, Don: Les sources du Napoléon de Nietzsche, in: Béland, Martine (Hg.): Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions, Montréal 2015, S. 163–199.
- Domino, Brian: Nietzsche's Use of 'amor fati' in „Ecce homo“, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 43/2 (2012), S. 283–303.
- Donnellan, Brendan: Nietzsche and the French Moralists, 2 Bde., Buffalo, NY 1976.
- Donnellan, Brendan: Nietzsche and La Rochefoucauld, in: *The German quarterly* 52/3 (1979) S. 303–318.
- Donnellan, Brendan: Nietzsche and Chamfort, in: *Comparative Literature Studies* 20 (1983), S. 363–375.
- Dorschel, Andreas: Moral als Problem. Friedrich Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft* § 345, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 30/1 (2008), S. 56–61.
- Douglas, Peter: The Fractal Dynamics of a Nietzschean World, in: Babich, Babette E. / Cohen, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II, Dordrecht / Boston / London 1999, S. 323–330.
- Doyle, Tsarina: The Kantian Background to Nietzsche's Views on Causality, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 43/1 (2012), S. 44–56.
- Doyle, Tsarina: Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power. The Possibility of Value, Cambridge 2018.

- Draser, Bernd: „Ich lebe, wie als ob die Jahrhunderte ein Nichts wären.“ Nietzsche und das Leben als Kunst, sich zu verlieren, um sich zu finden, in: Seubold, Günter (Hg.): „Man ist viel mehr Künstler als man weiß“. Bilder und Bildner: Werk und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche, Bonn 2001, S. 171–186.
- Dresler-Brumme, Charlotte: Nietzsches Philosophie in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*. Eine vergleichende Betrachtung als Beitrag zum Verständnis, Frankfurt am Main 1987.
- Drews, Arthur: Nietzsches Philosophie, Heidelberg 1904.
- Dreyfürst, Stephanie: Stimmen aus dem Jenseits. David Fassmanns historisch-politisches Journal Gespräche in dem Reiche derer Todten (1718 – 1740), Berlin / Boston 2014.
- Dries, Manuel: Nietzsche's Critique of Staticism, in: ders. (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 1–19.
- Dries, Manuel: Introduction to *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, in: ders. (Hg.): Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlin / Boston 2018, S. 1–13.
- Drierer, Ralph: Ästhetik und Artistik. Untersuchungen zum Kunstbegriff Friedrich Nietzsches, Bochum 1986.
- Drochon, Hugo: Nietzsche's Great Politics, Princeton / Oxford 2016.
- Dudley, Will: Hegel, Nietzsche, and Philosophy. Thinking Freedom, Cambridge / New York / Port Melbourne / Madrid / Kapstadt 2004.
- Dudrick, David: The Shameful Wisdom, in: International Studies in Philosophy 39/3 (2007), S. 61–83.
- Düsing, Edith: Vom ‚Tode‘ Gottes. Ein Vergleich Nietzsches mit Hegel, in: Dethloff, Klaus (Hg.): Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart, Berlin 2004, S. 247–272.
- Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, München / Paderborn 2006.
- Düsing, Edith: ‚Heilige Selbstsucht‘ (Immoralismus) oder Sich-quälen-Lassen vom Himmel des Ideals (Hypermoralismus), in: dies. / Düsing, Klaus / Klein, Hans-Dieter (Hg.): Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas, Würzburg 2009, S. 261–297.
- Düsing, Edith: Sokrates oder Dionysos? Nietzsches Konzept des Anderen der Vernunft, in: Vogel, Beatrix / Gerdes, Nikolaus (Hg.): Grenzen der Rationalität. Teilbd. 1: Kolloquien 2005–2009 des Nietzsche-Forums München, Regensburg 2010, S. 239–257.
- Düsing, Edith: Zum systematischen Ort von Sittengesetz und Selbstsein bei Fichte, in: Klein, Hans-Dieter (Hg.): Ethik als prima philosophia?, Würzburg 2011, S. 225–253.
- Düsing, Edith: Explosive Ambivalenz. Nietzsches antichristliche Umdeutung von Luthers Motiv der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade, in: Nietzscheforschung 23 (2016), S. 13–35.
- Ebersbach, Volker: Nietzsche im Garten Epikurs, in: Nietzscheforschung 8 (2001), S. 43–61.
- Eckertz, Erich: Nietzsche als Künstler, München 1910.
- Eckl, Markus: Nietzsche und Montaigne, Hamburg 2017.
- Eger, Manfred: Nietzsches Bayreuther Passion, Freiburg im Breisgau 2001.
- Egert, Andreas: Vom Werden und Wesen des Aphorismus. Essays zur Gattungsproblematik bei Lichtenberg und Nietzsche, Oldenburg 2005.
- Eicheldinger, Martina: lapis, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen / Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hg.): Goethe-Wörterbuch, Bd. 5, Stuttgart 2011, Sp. 963.

- Eisner, Margarete: Über Schüchternheit. Tiefenpsychologische und anthropologische Aspekte, Göttingen 2012.
- Elgat, Guy: Nietzsche's Psychology of *Ressentiment*. Revenge and Justice in *On the Genealogy of Morals*, New York / London 2017.
- Elias, Norbert: Kitschstil und Kitschzeitalter, in: Die Sammlung 2 (1935), S. 252–263.
- Emden, Christian J.: Metapher, Wahrnehmung, Bewußtsein. Nietzsches Verschränkung von Rhetorik und Neuropsychologie, in: Lachmann, Renate / Rieger, Stefan (Hg.): Text und Wissen. Technologische und anthropologische Aspekte. Tübingen 2003, S. 127–151.
- Emden, Christian J.: Friedrich Nietzsche and the Politics of History, Cambridge 2008(a).
- Emden, Christian: The Uneasy European. Nietzsche, Nationalism, and the Idea of Europe, in: Journal of European Studies 38 (2008[b]), S. 27–51.
- Emden, Christian J.: Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge 2014.
- Emden, Christian: On Natural Beings. Nietzsche and Philosophical Naturalism, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlin / Boston 2018, S. 235–257.
- Emmerich, Erika: Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches, Bonn 1933.
- Enders, Markus: Heideggers Deutung von Nietzsches Proklamation des Todes Gottes, in: Babich, Babette / Denker, Alfred / Zaborowski, Holger (Hg.): Heidegger & Nietzsche, Amsterdam / New York 2012, S. 97–120.
- Endres, Hans: Rasse, Ehe, Zucht und Züchtung – bei Nietzsche und heute, Heidelberg 1938.
- Epicurus), in: Philosophical Topics 33/2 (2005), S. 45–70.
- Esmez, Laurent: Le rôle de Bacon and Newton dans l'élaboration de la méthode de Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 176–199.
- Esswein, Hermann: Hölderlin und Nietzsche, in: Revue franco-allemande / Deutsch-französisches Rundschau 1/2 (1899), S. 169–174.
- Faber, Marion: The Metamorphosis of the French Aphorism. La Rochefoucauld and Nietzsche, in: Comparative literature studies 23 (1986), S. 205–217.
- Faustino, Marta: Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die „große Gesundheit“, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 221–235.
- Faustino, Marta: Philosophy as a ‚Misunderstanding of the Body‘ and the ‚Great Health‘, in: Constâncio, João / Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin / Boston 2011, S. 203–218.
- Faustino, Marta Sofia Ferreira: Nietzsche e a „grande saúde“. Para uma terapia da terapia, Lisboa 2013.
- Faustino, Marta: Da grande saúde. A transvaloração Nietzschiana do conceito de saúde, in: Estudos Nietzsche 5/2 (2014[a]), S. 257–286.
- Faustino, Marta: Nietzsche, Sokrates und der Philosoph als Arzt der Kultur, in: Denat, Céline / Wotling, Patrick (Hg.): Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du *Crépuscule des idoles*, Reims 2014(b), S. 83–98.
- Faustino, Marta: „Grande saúde“ e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 da „Gaia ciência“, in: Estudos Nietzsche 7/1 (2016), S. 8–30.
- Faustino, Marta: A ‚grande libertação‘ e a doutrina nietzschiana da saúde. A ‚grande saúde‘ nos prefácios a „Humano, demasiado humano“, in: Estudos Nietzsche 8/2 (2017[a]), S. 20–39.
- Faustino, Marta: Philosophy and the „Great Health“. Nietzsche's „Gesundheitslehre“ and the Sickness as a Fish-Hook of Knowledge, in: Denat, Céline / Wotling, Patrick (Hg.):

- „Humain, trop humain“ et les débuts de la réforme de la philosophie, Reims 2017(b), S. 243–264.
- Fedler, Stephan: Der Aphorismus. Begriffsspiel zwischen Philosophie und Poesie, Stuttgart 1992.
- Feldbusch, Thorsten: Zwischen Land und Meer. Schreiben auf den Grenzen, Würzburg 2003.
- Félix, François: Dramaturgie de la morale. Shakespeare entre Schopenhauer et Nietzsche, in: Drouet, Pascale / Grosos, Philippe (Hg.): Shakespeare au risque de la philosophie, Paris 2017, S. 219–235.
- Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie, in: ders. (Hg.): Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 269–350.
- Ferber, Rafael / Zentner, Marcel: „Und werden wieder hell“ – Nietzsches Mark Aurel, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 75/2 (1993), S. 219–224.
- Fetscher, Iring: Friedrich Nietzsche und die „Dialektik der Aufklärung“, in: Schirmer, Andreas / Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar 1999, S. 361–380.
- Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 1999.
- Figal, Günter: Kein Grieche und kein tragischer Gott. Nietzsches Zarathustra-Dichtung zwischen Platon und Richard Wagner, in: Nietzscheforschung 7 (2000[a]), S. 335–341.
- Figal, Günter: Nachwort zu: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Stuttgart 2000(b).
- Figal, Günter: Der moderne Künstler par excellence. Wagner in Nietzsches philosophischer Perspektive, in: Klein, Richard (Hg.): Narben des Gesamtkunstwerks. Wagners *Ring des Nibelungen*, München 2001, S. 53–63.
- Figl, Johann: „Tod Gottes“ und die Möglichkeit „Neuer Götter“, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 82–101.
- Figl, Johann: Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin / New York 2007(a)
- Figl, Johann: Nietzsche-Meditationen. Das Kloster, das Meer und die „neue“ Unendlichkeit, Wien / Berlin 2007(b).
- Fingerhut, Karl-Heinz: Das Kreatürliche im Werke Rainer Maria Rilkes. Untersuchungen zur Figur des Tieres, Bonn 1970.
- Fink, Gonthier-Louis: Von Winckelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive, in: Sauder, Gerhard (Hg.): Johann Gottfried Herder 1744–1803. Einheit und nationale Vielfalt, Hamburg 1987, S. 156–176.
- Finke-Lecaudey, Geneviève: Aphorisme poétique. Métaphore et argumentation dans *La gai savoir* de F. Nietzsche, in: Ortemann, Marie-Jeanne (Hg.): Fragment(s), fragmentation, aphorisme, poétique, Nantes 1998, S. 17–35.
- Finke-Lecaudey, Geneviève: Modulation du dire et du dit. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* § 354 Vom „Genius der Gattung“, in: Cahiers d'études germaniques 49 (2005), S. 181–192.
- Fischer, Klaus: Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Struktur, Wurzeln, Wirkungen, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012, S. 437–454.
- Fischer, Kuno: Hegels Leben, Werke und Lehre. Erster Theil = ders.: Geschichte der neuern Philosophie. Neue Gesamtausgabe, Bd. 7, Heidelberg 1901.
- Fischer, Kurt Rudolf: Nietzsche, Freud und die humanistische Psychologie, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 482–499.

- Fischer, Kurt Rudolf: Nietzsche und das zwanzigste Jahrhundert. Existentialismus, Nationalsozialismus, Psychoanalyse, Wiener Kreis, Wien 1986.
- Fischl, Johann: Geschichte der Philosophie. Materialismus und Positivismus der Gegenwart, Graz 1948.
- Fleischer, Margot: Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte, Berlin / New York 1984.
- Fleischer, Margot: Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993.
- Fleming, Marie: Nietzsche on Science and Consciousness, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012, S. 333–343.
- Flemming, Siegbert: Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Ethik = Bibliothek für Philosophie 10, Berlin 1914.
- Foley, Adam: Der ‚Danae Klage‘ des Simonides und Nietzsches Grundlage der Textkritik, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 430–451.
- Fornari, Maria Cristina: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 558.
- Fornari, Maria Cristina: Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke“, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 310–328.
- Fornari, Maria Cristina: Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill. Aus dem Italienischen übersetzt von Leonie Schröder, Wiesbaden 2009.
- Forrer, Thomas: Rhythmische Parodie. Friedrich Nietzsches Gedicht *Dichters Berufung*, in: Christen, Felix / Forrer, Thomas / Stingelin, Martin / Thüring, Hubert (Hg.): Der Witz der Philologie. Rhetorik – Poetik – Edition, Frankfurt am Main / Basel 2014, S. 109–122.
- Forrer, Thomas: „Sein Werk spricht es niemals ganz aus“ ... Mimesis und die Rhetorik der „Zukunft“ in Friedrich Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 137–152.
- Forrer, Thomas: Philologische Dichtung. Friedrich Nietzsches *Lied eines theokritischen Ziegenhirten*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.), unter redaktioneller Mitarbeit von Müller, Armin Thomas / Wenner, Milan: Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption, Berlin / Boston 2017, S. 153–177.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Der einsame Nietzsche, Leipzig 1914.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft. Erinnerungsgabe zur Friedrich Nietzsches 70. Geburtstag, den 15. Oktober 1914, München 1915.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Mazzini and Nietzsche, in: The living age 12 (1921), S. 27–31.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Einführung / Nachbericht, in: Friedrich Nietzsche: Die ewige Wiederkehr. Dichtungen, Leipzig 1927, S. IX–XXIII u. S. 425 f.
- Fortier, Jeremy: The Challenge of Nietzsche. How to Approach His Thought, Chicago / London 2020.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main 1997.
- Foucault, Michel: Vorlesung über Nietzsche, in: ders.: Über den Willen zum Wissen. Vorlesung am Collège de France 1970–1971. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Berlin 2012, S. 259–281.
- Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. 23. Auflage, Frankfurt am Main 2018.

- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 25. Auflage, Frankfurt am Main 2019.
- Franco, Paul: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period. Chicago / London 2011.
- Franklin, Benjamin: Advice to Young Persons Intended for Trade, in: Advice to Young Persons Intended for Trade, to Which is Added Golden Rules for Young Shopkeepers, Dublin o. J. [1820], S. 2–4 (nicht in NPB).
- Frank, Horst Joachim: Handbuch der deutschen Strophenformen. 2., durchgesehene Auflage, Tübingen / Basel 1993.
- Frank, S[imon]. L[judwigowitsch].: Friedrich Nietzsche and the Ethics of „Love of the Distant“, in: Poole, Randall A. (Hg.): Problems of Idealism. Essays in Russian Social Philosophy, New Haven / London 2003, S. 198–241.
- Frerger, Sandra Yvonne: Theorie und Praxis der Freundschaft bei Nietzsche, Wien 2015 (<http://othes.univie.ac.at/39009/>).
- Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, Leipzig / Wien / Zürich 1921.
- Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, in: ders.: Studienausgabe. Bd. 3: Psychologie des Unbewußten. 6. Auflage, Frankfurt am Main 1989, S. 213–272.
- Freyvert, Ute: Gute Europäer, in: Neue Zürcher Zeitung (07.06.2003) (<https://www.nzz.ch/article8TPIN-1.262157>).
- Frey, Herbert: Nietzsche und die antike griechische Religion, in: Nietzscheforschung 14 (2007), S. 183–192.
- Fricke, Harald: Aphorismus, Stuttgart 1984.
- Fricke, Harald: Aphorismus, in: Braungart, Georg / ders. / Grubmüller, Klaus / Müller, Jan-Dirk / Vollhardt, Friedrich / Weimar, Klaus: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd. 1, Berlin 1997, S. 104–106.
- Fried, Torsten: Schnöder Mammon oder Repräsentationsobjekt? Kaiserliche und kurfürstliche Münzen zu Zeiten der Goldenen Bulle, in: Hohensee, Ulrike / Lawo, Mathias / Lindner, Michael / Menzel, Michael / Rader, Olaf B. (Hg.): Die Goldene Bulle. Politik – Wahrnehmung – Rezeption, Bd. 1, Berlin 2009, S. 465–491.
- Friedrich, Hugo: Montaigne. Zweite, neubearbeitete Auflage, Bern 1967.
- Friedrich, Sven: Das auratische Kunstwerk. Zur Ästhetik von Richard Wagners Musiktheater-Utopie, Tübingen 1996.
- Fries, Thomas / Most, Glenn: («): Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung, in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): ‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 17–46.
- Froese, Katrin: Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought. Crossing Paths In-Between, New York 2006.
- Frommann-Breckner, Jonathan: Die Masekerade des Bösen. Theologische und philosophische Perspektiven, in: Janus, Richard / Fuchs, Florian / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): Massen und Masken. Kulturwissenschaftliche und theologische Annäherungen, Wiesbaden 2017, S. 293–311.
- Fuchs-Heinritz, Werner / Lautmann, Rüdiger / Rammstedt, Otthein / Wienold, Hanns (Hg.): Lexikon zur Soziologie. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Opladen 1994.
- Fuhrmann, Manfred: Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – „Longin“. Eine Einführung. 2., überarbeitete und veränderte Auflage, Darmstadt 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: Das Drama Zarathustras, in: Nietzsche-Studien 16 (1986), S. 1–15.
- Gamper, Michael: Der große Mann. Geschichte eines politischen Phantasmas, Göttingen 2016.

- García Gual, Carlos: Nietzsche y Epicuro, in: Estudios Nietzsche 11 (2011), S. 41–51.
- García, André Luis Muniz: Nietzsches Umdeutung von Schopenhauers „Genius der Gattung“ in *Jenseits von Gut und Böse* 268 und *Fröhliche Wissenschaft* 354, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lectures della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 143–156.
- Garelli, Gianluca: Nietzsche und Russland [Rezension], in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 451f.
- Gartler, Walter: Philosophieren in der bösen Zone, Wien 2002.
- Gasser, Peter: Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Bern 1992.
- Gasser, Peter: „Columbus novus“. Zum rhetorischen Impetus von Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 137–161.
- Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud, Berlin / New York 1997.
- Gebhard, Walter: Strukturen der Scham bei Friedrich Nietzsche, in: Gebhard, Walter (Hg.): Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1980, Frankfurt am Main / Bern 1982, S. 177–206.
- Gebhard, Walter: Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis, Berlin / New York 1983.
- Gebhard, Walter: Nachwort zu: Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* („La gaya scienza“). Stuttgart 1986, S. 235–346.
- Gehrke, Hans Joachim: Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt, München 1976.
- Geisenhanslüke, Achim: Genealogie des Nicht-Wissens. Zu Sokrates und Nietzsche, in: Bies, Michael / Gamper, Michael (Hg.): Literatur und Nicht-Wissen. Historische Konstellationen 1730–1930, Zürich 2012, S. 25–38.
- Geißner, Hellmut K.: Demokratie und rhetorische Kommunikation. Ausgewählte Aufsätze, St. Ingbert 2005.
- Gemes, Ken and Le Patourel, Imogen: Nietzsche on Consciousness, Unity, and the Self, in: Constâncio, João / Mayer Branco, Maria João / Ryan, Bartholomew (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin / Boston 2015, S. 597–628.
- Gentili, Carlo: Der „gute Europäer“ als neue Idee des Menschen nach der Säkularisierung des Christentums, in: Nietzsche-Studien 43 (2014[a]), S. 106–108.
- Gentili, Carlo: La scienza e „l'ombra di Dio“, in: Studia Nietzscheana. Nietzsche Source, Paris 2014(b).
- Gentili, Carlo: Das „gefährliche südlichere Eiland“ aus FW 372. Quellen aus Heraklit 22 B 56 D.K. und Aristoteles Fr. 76 Rose, in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 245–248.
- Gentsch, Lutz: Wahnsinn oder Philosophie – Friedrich Nietzsche? Eine meist methodologische Analyse, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1995.
- Georg, Jutta: Ein tanzender Gott. Das Dionysische als Metapher des Unbewussten bei Nietzsche, in: dies. / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012, S. 107–124.
- Georg, Jutta: Vorrede. Die Bedeutung der Zurückdatierung, in: Benne, Christian / dies. (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 19–28.
- Georg, Jutta: Die tragische Bejahung. Von der ethischen Selbstgesetzgebung des Amor fati zur ästhetischen Entgrenzung im dionysischen Rausch, in: Nietzscheforschung 23 (2016), S. 211–224.

- Georg, Jutta: Freigeister im Dialog. Nietzsche und Montaigne, in: Nietzscheforschung 24 (2017), S. 355–375.
- Georg-Lauer, Jutta: In Nietzsches Kino. Überlegungen zu einem kinematographisch verwandten Denkstil in *Die fröhliche Wissenschaft* und *Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt, Volker / Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche im Film. Projektionen und Götzen-Dämmerung, in: Nietzscheforschung 16 (2009), S. 117–132.
- George, Stefan: Entrückung, in: ders.: Der siebente Ring = Gesamt-Ausgabe der Werke. Endgültige Fassung, [Bd. 6/7], Berlin o. J. [1931], S. 122–123.
- Gerasch, Ulrich: Zur Geschichte der Apotheken: In vino veritas. Cottbus 2011.
- Gerber, Hans Erhard: Nietzsche und Goethe. Studien zu einem Vergleich, Bern 1953.
- Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 374–393.
- Gerhardt, Volker: „Experimental-Philosophie“. Versuch einer Rekonstruktion, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 45–61.
- Gerhardt, Volker: Pathos der Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988.
- Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin / New York 1996.
- Gerhardt, Volker: Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates, in: Nietzscheforschung 8 (2001), S. 315–332.
- Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche. 4., aktualisierte Auflage, München 2006.
- Gerhardt, Volker: Die Perspektive des Perspektivismus, in: ders.: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft, hg. von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin / New York 2011, S. 106–129.
- Gerhardt, Volker: Die Kunst der Wissenschaft in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 153–177.
- Gerhardt, Volker / Reschke, Renate (Hg): Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa (Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14), Berlin 2007.
- Gessani, Alberto: Il buffone nel labirinto. Saggio su „la gaia scienza“ di Nietzsche, in: ders.: Nel labirinto: Donne, La Rochefoucauld, Nietzsche, Rom 1983, S. 107–139.
- Giacola Junior, Oswaldo: Amor Dei e Amor Fati, in: Revista trágica 4/2 (2011), S. 75–94.
- Giametta, Sossio: Il quinto libro della *Gaia scienza*, in: Giametta, Sossio (Hg.): Saggi Nietzscheiani, Napoli 1998, S. 105–122.
- Gies, Annette: Musils Konzeption des ‚Sentimentalen Denkens‘. *Der Mann ohne Eigenschaften* als literarische Erkenntnistheorie, Würzburg 2003.
- Giesz, Ludwig: Philosophische Spaziergänge. Zwölf vorsichtige Antworten auf die Frage, wie man sich denn im Leben einzurichten hätte. Mit einem Nachwort von Enno Rudolph, Stuttgart / Weimar 2001.
- Gillespie, Michael Allen: What Was I Thinking? Nietzsche's New Prefaces of 1886, in: Gillespie, Michael Allen (Hg.): Nietzsche's Final Thinking, Chicago / London 2017, S. 63–85.
- Gilman, Sander L.: Nietzsche and the Pastoral Metaphor, in: Comparative Literature 26/4 (1974), S. 289–298.
- Gilman, Sander L.: Incipit Parodia. The Function of Parody in the Lyrical Poetry of Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 52–74.

- Gilman, Sander L. (Hg.): *Begegnungen mit Nietzsche. Unter Mitwirkung von Ingeborg Reichenberg*, Bonn 1981.
- Gilman, Sander L.: *Nietzschean Parody. An Introduction to Reading Nietzsche. Second, Expanded Edition*, Aurora, CO 2001.
- Giovanola, Benedetta: *Verità, eterno ritorno e amor fati. La dimensione etico-antropologica del pensiero nietzschiano*, in: Testo, Francesco (Hg.): *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Rom 2007, S. 177–192.
- Girardi, Hans: *Abschied von Montesquieu. Justiz und Parlament im Netz der Bürokratie*, Heidelberg 1982.
- Gläßer, Alfred: *Religionskritik, Glaubensbegründung und interreligiöser Dialog. Vom deutschen Idealismus zu Nietzsche und zur Postmoderne*, Regensburg 2000.
- Gleiter, Jörg H.: „Tanzenkönnen“ – Nietzsches literarischer Widerruf der Maschine, in: Schweppenhäuser, Gerhard (Hg.): *Bild und Gedanke. Hermann Schweppenhäuser zum Gedenken*, Wiesbaden 2017, S. 229–238.
- Glenn, Paul F.: *Nietzsche's Napoleon. The Higher Man as Political Actor*, in: *The Review of Politics* 63/1 (2000), S. 129–158.
- Glenn, P. F. *The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology*, in: *Political Research Quarterly* 57/4 (2004), S. 575–583.
- Gödde, Günter: *Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten*, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2002), S. 154–194.
- Gödde, Günter: *Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer – Nietzsche – Freud. Überarbeitete Neuauflage der Ausgabe von 1999*, Gießen 2009.
- Gödde, Günter: *Nietzsches und Freuds Psychologien im Vergleich*, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, S. 335–346.
- Gödde, Günter / Zirfas, Jörg: *Einleitung. Friedrich Nietzsche und die Vitalisierung der Lebenskunst*, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, S. 1–26.
- Goedert, Georges: *Nietzsche, der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Amsterdam / Würzburg 1988.
- Goedert, Georges / Nussbaumer-Benz, Uschi (Hg.): *Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa?*, Hildesheim / Zürich / New York 2002.
- Golan, Zev: *God, Man and Nietzsche. A Startling Dialogue Between Judaism and Modern Philosophers*, New York / Shanghai 2007.
- Goehr, Lydia: *Philosophy without Art. Standing on the Stage with Nietzsche's Gay science*, in: *New Nietzsche Studies* 8 (2010), S. 34–57.
- Golomb, Jacob: *Nietzsche's Enticing Psychology of Power*, in: Yovel, Yirmiyahu (Hg.): *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht / Boston / Lancaster 1986(a), S. 160–182.
- Golomb, Jacob: *Nietzsche's Phenomenology of Power*, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986[b]), S. 289–305.
- Golomb, Jacob: *Nietzsche's Judaism of Power*, in: *Revue des études juives* 147 (1988), S. 353–385.
- Golomb, Jacob: *Nietzsche's Enticing Psychology of Power*, Ames 1989.
- Golomb, Jacob (Hg.): *Nietzsche and Jewish Culture*, London / New York 1997.
- Golomb, Jacob: *Nietzsche's Positive Religion and the Old Testament*, in: Lippitts, John / Urpeth, Jim (Hg.): *Nietzsche and the Divine*, Manchester 2000, S. 30–56.
- Golomb, Jacob: *Nietzsche and Zion*, Ithaca, NY / London 2004.

- Goltz, Conrad von der: Musikalische Frühförderung. Das Würzburger Frühfördermodell – Versuch einer Orientierung, in: Meierott, Lutz / Stahmer, Klaus Hinrich (Hg.): Musik und Hochschule. 200 Jahre akademische Musikausbildung in Würzburg, Würzburg 1997, S. 125–130.
- Gooding-Williams, Robert: Zarathustra's Descent: incipit tragoedia, incipit parodia, in: *Journal of Nietzsche Studies* 9/10 (1995), S. 50–76.
- Gori, Pietro: Fenomenalismo e prospettivismo in *Gaia scienza* 354, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 117–130.
- Gori, Pietro: Nietzsche's Pragmatism. A Study on Perspectival Thought. Translated by Sarah De Sanctis, Berlin / Boston 2019.
- Görner, Rüdiger: Nietzsches Kunst. Annäherung an einen Denkartisten, Frankfurt am Main / Leipzig 2000.
- Görner, Rüdiger: Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche, Göttingen 2008.
- Görner, Rüdiger: „das letzte grosse Ereignis im Schicksal unserer Cultur“ oder: Nietzsche ‚liest‘ die Romantik, in: Kleinschmidt, Erich (Hg.): Die Lesbarkeit der Romantik. Material – Medium – Diskurs, Berlin / New York 2009, S. 83–102.
- Görner, Rüdiger: Nur Narr, nur Dichter. Musikalität und Poetik, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), S. 43–57.
- Görner, Rüdiger: Die andre Aufklärung, oder: Wie das Denken von sich selbst erzählt, in: Görner, Rüdiger (Hg.): Hat man mich verstanden? Denkästhetische Untersuchungen zu Nietzsches (Selbst-)Wahrnehmungen, Basel 2017, S. 50–65.
- Graf, Fritz: Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit, Berlin 1974.
- Graf, Fritz: Baubo, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 2, Stuttgart 1997, Sp. 499.
- Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian: Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Zur Einführung, in: dies. (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 11–26.
- Grätz, Katharina: Zarathustra als fiktive Figur, in: dies. / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 357–376.
- Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption, Berlin / Boston 2017.
- Grätz, Katharina: Portofino in der Schweiz? Textgenese und Deutungsperspektiven von Nietzsches Gedicht *Sils Maria*, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 283–298.
- Grätz, Katharina: Nietzsches Faust, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin / Boston 2019, S. 243–260.
- Grätz, Katharina: „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf!“ Nietzsche und die Rassenhygiene, in: Sebastian Kaufmann / Markus Winkler (Hg.): Nietzsche, das ‚Barbarische‘ und die ‚Rasse‘. Berlin / Boston 2021 [im Druck].
- Grau, Gerd-Günther: Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt am Main 1958.
- Grau, Gerd-Günther: Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche, Berlin / New York 1984.
- Grau, Gerd-Günther: Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard, Würzburg 1997.

- Grave, Tobias: Siegreiches Verschwinden. Wie uns der Sklavenaufstand aus den Augen gerückt ist, in: Nietzscheforschung 13 (2006), S. 137–147.
- Graybeal, Jean: Language and „the feminine“ in Nietzsche and Heidegger, Bloomington, IN / Indianapolis 1990.
- Green, Michael Steven: Nietzsche and the Transcendental Tradition, Urbana, IL / Chicago 2002.
- Greiner, Bernhard: Friedrich Nietzsche. Versuch und Versuchung in seinen Aphorismen, München 1972.
- Greiner, Bernhard: Welttheater, in: Müller, Jan-Dirk / in Gemeinschaft mit Braungart, Georg / Fricke, Harald / Grubmüller, Klaus / Vollhardt, Friedrich / Weimar, Klaus (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 3: P-Z, Berlin / New York 2003, S. 827–830.
- Griesser, Luitpold: Nietzsche und Wagner. Neue Beiträge zur Geschichte und Psychologie ihrer Freundschaft, Wien 1923.
- Griffin, Drew E.: Nietzsche on Tragedy and Parody, in: Philosophy and Literature 18/2 (1994), S. 339–347.
- Grimm, Reinhold: Brecht und Nietzsche oder Geständnisse eines Dichters. Fünf Essays und ein Bruchstück, Frankfurt am Main 1979.
- Grimm, Reinhold: Antiquity as Echo and Disguise. Nietzsche's „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“, Heinrich Heine, and the Crucified Dionysus, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 201–249.
- Groddeck, Wolfram: „Oh Himmel über mir“. Zur kosmischen Wendung in Nietzsches Poetologie, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 490–508.
- Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben“. Bd. 1: Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften. Bd. 2: Die „Dionysos-Dithyramben“. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, Berlin / New York 1991.
- Groddeck, Wolfram / Morgenthaler, Walter: Nietzsches Begegnung mit Gottfried Keller, in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz, Zürich 1994, S. 102–121.
- Groddeck, Wolfram: Die „neue Ausgabe“ der „Fröhlichen Wissenschaft“. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach „Zarathustra“, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 184–198.
- Groddeck, Wolfram: Zur Textentstehung von Nietzsches Gedicht *An Hafis. Frage eines Wassertrinkers*. Eine editionsphilologische Studie, in: Nietzsche-Studien 48 (2019), S. 173–197.
- Groff, Peter S.: „Amor fati“ and „Züchtung“. The Paradox of Nietzsche's Nomothetic Naturalism, in: International Studies in Philosophy 35/3 (2003), S. 29–52.
- Groh, Dieter: Cäsarismus, Napoleonismus, Bonapartismus, Führer, Chef, Imperialismus, in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 726–771.
- Groh, Dieter / Groh, Ruth: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt am Main 1991.
- Grossardt, Peter: Praeconia Maeonidae magni. Studien zur Entwicklung der Homer-Vita in archaischer und klassischer Zeit, Tübingen 2016.
- Große, Jürgen: Philosophie der Langeweile, Stuttgart 2008.
- Grundlehner, Philip: The Poetry of Friedrich Nietzsche, New York / Oxford 1986.
- Gschwend, Lukas: Nietzsche und die Kriminalwissenschaften. Eine rechtshistorische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in

- Nietzsches Werk unter besonderer Berücksichtigung der Nietzsche-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft, Zürich 1999.
- Gschwend, Lukas: Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 127–150.
- Gsell, Monika: Die Bedeutung der Baubo. Kulturgeschichtliche Studien zur Repräsentation des weiblichen Genitales, Frankfurt am Main 2001.
- Guarde-Paz, César: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Wilhelm Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen (1870), in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 326–329.
- Guay, Robert: The Philosophical Function of Genealogy, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 353–370.
- Guay, Robert: Order of Rank, in: Gemes, Ken / Richardson John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, S. 485–508.
- Guay, Robert: Kant, Nietzsche and the Discursive Availability of Action, in: Constâncio, João / Bailey, Tom (Hg.): Nietzsche and Kantian Ethics = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Bd. 2, London / New York 2017, S. 91–108.
- Gundolf, Friedrich: Shakespeare und der deutsche Geist. Zweite, durchgesehene Auflage, Berlin 1914 (Erste Auflage 1911).
- Günther, Friederike Felicitas: 'R i m u s R e m e d i u m' [sic]. Heilung ohne Heil in Nietzsches Lyrik, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 208–222.
- Günther, Friederike Felicitas: Rhythmus beim frühen Nietzsche, Berlin / New York 2008.
- Günzel, Stephan: Geophilosophie. Nietzsches geographische Philosophie, Berlin 2001.
- Günzel, Stephan: Nietzsches Schreibmaschinentexte. Interpretationsansätze und Vorstellung der Edition, in: Kopij, Marta / Kunicki, Wojciech (Hg.): Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten, Leipzig 2006, S. 413–429.
- Günzel, Stephan / Schmidt-Grépály (Hg.): Nietzsches Schreibmaschinentexte. Vollständige Edition, Faksimiles und kritischer Kommentar. Zweite Auflage, Weimar 2003.
- Guß, Kurt: Die psychologische Grundlagen von Lohn und Strafe, Münster 1972.
- Guthke, Karl S.: „Er hat keine Ohren! Der taube Musikant“. Schopenhauers Randbemerkung zu Wagners „Ring“. Eine Kuriosität in den Archiven der Harvard-University entdeckt, in: Schweizer Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 77/12.1 (1997), S. 23–27.
- Guying, Chen: Zhuang Zi and Nietzsche. Plays of Perspectives. Translated by James D. Sellmann, in: Parkes, Graham (Hg.): Nietzsche and Asian Thought, Chicago / London 1991, S. 115–129.
- Haar, Michel: La critique Nietzscheenne de la subjectivité, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 80–110.
- Haar, Michel: Nietzsche et Socrate, in: Crépon, Marc (Hg.): Nietzsche, Paris 2000, S. 191–197.
- Haase, Marie-Luise: Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 633–658.
- Haase, Marie-Luise: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 526–530.
- Haberkamp, Günter: Triebgeschehen und Wille zur Macht. Nietzsche – zwischen Philosophie und Psychologie, Würzburg 2000.
- Hadot, Pierre: The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature, Cambridge, MA / London 2006.

- Häfner, Ralph: Die „berühmten dîners chez Magny“. Zum Ort Heinrich Heines in Nietzsches imaginärer Gesellschaft der Klugen, in: ders. / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsches Literaturen*, Berlin / Boston 2019, S. 281–304.
- Häfner, Ralph: Nietzsche und die Eklektik, in: Kaufmann, Sebastian / Schwab, Philipp / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsches Philosophien*, Berlin / Boston 2022 [in Vorb.].
- Hagemeyer, Eva Viktoria: *Der Mittagsgedanke bei Hölderlin, Eichendorff und Nietzsche 1970*, Ann Arbor 1972.
- Hahn, Gerhard: [Kommentar zu] *Mitten wir im Leben sind*, in: Henkys, Jürgen / Hahn, Gerhard (Hg.): *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*. Heft 9, Göttingen 2004, 69–75.
- Hainz, Martin: *Masken der Mehrdeutigkeit. Celan-Lektüren mit Adorno, Szondi und Derrida*, Wien 2001.
- Hales, Steven D.: Nietzsche on Logic, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 56/4 (1996), S. 819–837.
- Hales, Steven D. / Welshon, Rex: *Nietzsche's Perspectivism*, Urbana, IL / Chicago 2000.
- Hallich, Oliver: Nietzsche's Kritik des Strafens, in: Birnbacher, Dieter / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg 2013, S. 243–257.
- Ham, Jennifer: *Circe's Truth. On the Way to Animals and Women*, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 193–210.
- Hamacher, Werner: ‚Disgregation des Willens‘. Nietzsche über Individuum und Individualität, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), S. 306–336.
- Hamm, Peter: *Aus der Gegengeschichte. Lobreden und Liebeserklärungen*, München / Wien 1997.
- Hammer, Felix: *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn 1974.
- Handke, Peter: *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt am Main 1983.
- Han-Pile, Béatrice: Nietzsche and amor fati, in: *European Journal of Philosophy* 19/2 (2011), S. 224–261.
- Hansa, Kathia: *Singuläres Werthmaaß. Zur Problematik des Geschmacks in Nietzsches mittleren Werken*, Frankfurt am Main 1999.
- Hanshe, Rainer J.: Nietzsche's Synaesthetic Epistemology and the Restitution of the Holistic Human, in: Lemm, Vanessa (Hg.): *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York 2015, S. 177–193.
- Häntzschel-Schlotke, Hiltrud: *Der Aphorismus als Stilform bei Nietzsche*, Augsburg 1967.
- Happ, Winfried: *Nietzsches „Zarathustra“ als moderne Tragödie*, Frankfurt am Main / Bern / New York 1984.
- Hartwich, Wolf-Daniel: Die Erfindung des Judentums. Antisemitismus, Rassenlehre und Bibelkritik in Friedrich Nietzsches Theorie der Kultur, in: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg 5 (1996), S. 179–200.
- Hartwich, Wolf-Daniel: Judentum als „Rasse“ bei Nietzsche und Freud. Zur Rezeption einer anthropologischen Kontroverse des 19. Jahrhunderts, in: Stegmaier, Werner / Krochmalnik, Daniel (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin / New York 1997, S. 288–302.
- Hassel, Julian von: Zu einigen Aspekten Nietzscheanischer Philosophie im Werke José Ortega y Gasset, in: Mácha, Karel (Hg.): *Zur Genealogie einer Moral. Beiträge zur Nietzsche-Forschung*, München 1985, S. 109–135.

- Hatab, Lawrence J.: A Nietzschean Defense of Democracy. An Experiment in Postmodern Politics, Chicago, IL / La Salle, IL 1995.
- Hatab, Lawrence J.: Nietzsche's Life Sentence. Coming to Terms with Eternal Recurrence, New York 2005.
- Hatab, Lawrence J.: Talking Ourselves into Selfhood: Nietzsche on Consciousness and Language in *Gay Science* 354, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlin / Boston 2018, S. 183–194.
- Hatab, Lawrence J.: Amor Agonis. Conflict and Love in Nietzsche and Homer, in: Siemens, Herman / Pearson, James (Hg.): Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy, London / New York / Oxford / Neu Delhi / Sydney 2019, S. 105–121.
- Hauff, Walther: Die Überwindung des Schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche, Halle 1904.
- Häußling, Roger: Nietzsche und die Soziologie. Zum Konstrukt des Übermenschen, zu dessen anti-soziologischen Implikationen und zur soziologischen Reaktion auf Nietzsches Denken, Würzburg 2000.
- Havas, Randall: Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge, Ithaca, NY / London 1995.
- Havemann, Daniel: Der „Apostel der Rache“. Nietzsches Paulusdeutung, Berlin / New York 2002.
- Hay, Katia: Zarathustra's Laughter or the *Birth of Tragedy* from the Experience of the Comic, in: Constâncio, João / Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin / Boston 2011, S. 243–258.
- Hay, Katia: Reason and Laughter in Kant and Nietzsche, in: Mayer Branco, Maria João / Hay, Katia (Hg.): Nietzsche and Kant on Aesthetics and Anthropology = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Bd. 3, London / New York 2017, S. 197–217.
- Heinen, René: Sprachdynamik und Vernunft. Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins, Würzburg 1998.
- Heinrich, Johannes: Individualität, Subjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche. Eine Analyse im Gespräch mit Foucault, Berlin / Boston 2018.
- Heit, Helmut: Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit, Berlin / New York 2005, S. 47–56.
- Heit, Helmut: „Ein Problem mit Hörnern“ – Nietzsche als Wissenschaftsphilosoph, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012, S. 3–24.
- Heit, Helmut: Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes, in: Dietzsch, Steffen / Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne, Berlin / Boston 2014, S. 68–84.
- Heit, Helmut: Literatur oder Lehre? Philosophisches Schreiben über und nach Gottes Tod, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 221–240.
- Heit, Helmut / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Reformation, Berlin / Boston 2020.
- Helfer, Christian: Der ‚Leutnantston‘. Zur Diagnose einer Zeiterscheinung, in: Archiv für Kulturgeschichte 45 (1963), S. 352–356.

- Heller, Peter: „Von den ersten und letzten Dingen“. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche, Berlin / New York 1972.
- Helmich, Werner: Der moderne französische Aphorismus. Innovation und Gattungsreflexion, Tübingen 1991.
- Helsloot, Nils: Gaya Scienza. Nietzsche as a Friend, in: *New Nietzsche Studies* 5 (2003), S. 89–104.
- Helsloot, Nils: Vrolijke wetenschap. Nietzsche als vriend, Rotterdam 1999.
- Hempfer, Klaus W.: Zu einigen Problemen der Fiktionstheorie, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 100 (1990), S. 109–137.
- Henne, Helmut: Sprachliche Spur der Moderne in Gedichten um 1900. Nietzsche, Holz, George, Rilke, Morgenstern, Berlin / New York 2010.
- Hennen, Manfred: Soziale Motivation und paradoxe Handlungsfolgen, Opladen 1990.
- Henschen, Hans-Horst: Dossier „Fernglas-Phantasien“, in: Fontenelle, Bernard de: Totengespräche. Aus dem Französischen übersetzt, kommentiert und mit Dossier und Nachwort versehen von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main 1991, S. 390–418.
- Hermens, Janske: „und so [...] nenne ich Wagner den grossen Wohlthäter meines Lebens“. On *Ecce homo* and Nietzsche's Ideal of the ‚Grosse Gesundheit‘, in: *Nietzscheforschung* 12 (2005), S. 201–207.
- Hermes, Stefan: Figuren der Anderen. Völkerkundliche Anthropologie und Drama im Sturm und Drang, Bielefeld 2021.
- Hershbell, Jackson P. / Nimis, Stephen A.: Nietzsche and Heraclitus, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), S. 17–38.
- Hess, Gerhard: Fontenelles *Dialogues des morts*, in: ders.: Gesellschaft, Literatur, Wissenschaft. Gesammelte Schriften 1938–1966, hg. von Hans Robert Jauß und Claus Müller-Daehn, München 1967, S. 123–133.
- Hessler, Christiane J.: *Der realistische Maler* (FW [Vorspiel] 55). Nietzsches Verse über die scheiternde Mimesis, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 466–478.
- Heuser, Harro: Lehrbuch der Analysis. Teil 1. 17., aktualisierte Auflage, Wiesbaden 2009.
- Heydebrand, Renate von: Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, Münster 1966.
- Hick, Christian: Denken als Symptom – Symptome als Gedanken, in: *Nietzscheforschung* 5/6 (1998), S. 83–104.
- Hidalgo, Oliver: Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik, Frankfurt am Main / New York 2006.
- Higgins, Kathleen Marie: Gender in *The Gay Science*, in: *Philosophy and Literature* 19/2 (1995), S. 227–247.
- Higgins, Kathleen: Waves of Uncountable Laughter, in: Lippitt, John: Nietzsche's Futures, Basingstoke / London / New York 1999, S. 82–98.
- Higgins, Kathleen Marie: Comic Relief. Nietzsche's *Gay Science*, New York / Oxford 2000.
- Higgins, Kathleen: Rebaptizing our Evil. On the Revaluation of All Values, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 404–418.
- Higgins, Kathleen: Festivals of Recognition. Nietzsche's Idealized Communities, in: Young, Julian (Hg.): *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, Cambridge 2015, S. 77–92.
- Hildebrand, Bruno (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963, Tübingen 1978.

- Hilgers, Jan F.: Der ‚freie Geist‘, das ‚Problem der Rangordnung‘ und die ‚grosse Gesundheit‘. Zur Darstellung des Problems des Perspektivischen in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I*, in: Nietzscheforschung 25 (2018), S. 299–312.
- Hill, R. Kevin: Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought, Oxford / New York 2003.
- Himmelfmann, Beatrix: Der Traum von der großen Gesundheit. Gottfried Benns Auseinandersetzung mit Nietzsche, in: Schirmer, Andreas / Schmidt, Rüdiger (Hg.): Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption, Weimar 2000, S. 397–408.
- Himmelfmann, Beatrix: Geprobte Göttlichkeit. Einsamkeit und Souveränität des Menschen nach Nietzsches *Zarathustra*, in: Villwock, Peter (Hg.): Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Basel 2001, S. 143–157.
- Himmelfmann, Beatrix: Nietzsche, Stuttgart 2006.
- Himmelfmann, Beatrix: Vom Wert des Glückstrebens im Urteil Kants und Nietzsches, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 74–83.
- Hingst, Kai-Michael: Perspektivismus und Pragmatismus. Ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und Religionsphilosophien von Nietzsche und James, Würzburg 1998.
- Hirsch, Emanuel: Nietzsche und Luther, in: Luther-Jahrbuch 3 (1921), S. 61–106 (Wiederabdruck in Nietzsche-Studien 15/1 (1986), S. 398–431).
- Hirte, Markus (Hg.): „Mit dem Schwert oder festem Glauben“. Luther und die Hexen, Rothenburg o. d. T. / Darmstadt 2017.
- His, Eduard: Friedrich Nietzsches Heimatlosigkeit, Basel 2002.
- Hitz, Torsten: Gift, Gaben, Geschenke. Bataille und Heidegger als Leser Nietzsches, in: Hetzel, Andreas / Wiechens, Peter (Hg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung, Würzburg 1999, S. 133–156.
- Hödl, Hans Gerald: Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 197–214.
- Hödl, Hans Gerald: Italienische Städte. Orte in Nietzsches metaphorischer Landschaft. Eine Annäherung, in: Nietzscheforschung 10 (2003), S. 299–315.
- Hödl, Hans Gerald: Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizierungen im Kontext seiner Religionskritik, Berlin / New York 2009.
- Höffe, Otfried: „Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf“, in: ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, Berlin 2004, S. 65–79.
- Hoffmann, David Marc: Heilung durch den Süden? Nietzsches erste Erlebnisse jenseits der Alpen im Frühjahr 1871, in: Schaefer, A[lbert]. T. (Hg.): Nietzsche. Süden, Innsbruck 2000, S. 25–27.
- Hofmann, Dagmar: Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur, Stuttgart 2007.
- Hofmann, Johann Nepomuk: Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik, Berlin / New York 1994.
- Hofmannsthal, Hugo von: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Bd. 3: Dramen 1, hg. von Götz Eberhard Hübner, Klaus-Gerhard Pott, Christoph Michel, Frankfurt am Main 1982.
- Hohmann, Werner L.: Vier Grundthemen der Lyrik Gottfried Benns: gesehen unter der Wirkung der Philosophie Nietzsches, Essen 1986.
- Holbrook, Peter: Nietzsche's „Hamlet“, in: Shakespeare Survey 50 (1997), S. 171–186.
- Holbrook, Peter: Nietzsche's Shakespeare, in: Ann Bates, Jennifer / Wilson, Richard (Hg.): Shakespeare and Continental Philosophy, Edinburgh 2014, S. 76–93.

- Hollingdale, R[eginald]. J[ohn].: Nietzsche, London / Boston 1973.
- Hollingdale, R[eginald]. J[ohn].: Nietzsche. The Man and His Philosophy. Revised Edition, Cambridge 1999.
- Hollitscher, Jakob J.: Friedrich Nietzsche. Darstellung und Kritik, Wien / Leipzig 1904.
- Holub, Robert C: Nietzsche's Colonialist Imagination: Nueva Germania, Good Europeanism, and Great Politics, in: Friedrichsmeyer, Sara / Lennox, Sara / Zantop, Susanne (Hg.): The Imperialist Imagination. German Colonialism and its Legacy, Ann Arbor 1998, S. 33–49.
- Holub, Robert C.: Nietzsche's Jewish Problem. Between Anti-Semitism and Anti-Judaism, Princeton, NJ / Oxford 2016.
- Holub, Robert C.: Nietzsche in the Nineteenth Century. Social Questions and Philosophical Interventions, Pennsylvania 2018.
- Holz, Hans Heinz: Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik der Neuzeit, 3 Bde., Stuttgart 1997.
- Holzer, Angela: 'Entlehnte Form'. Jacob Burckhardts Rehabilitation der Spätantike und Nietzsches römischer Kulturbegriff, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en), Berlin 2008(a), S. 241–253.
- Holzer, Angela: 'Nietzsche Caesar', in: Siemens, W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche. Power and Politics, Berlin / New York 2008(b), S. 371–394.
- Holzer, Angela: Philosoph der Kultur und des Krieges: Zur Nietzsche-Rezeption von Norbert Elias, in: Günther, Friederike / dies. / Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin / New York 2010, S. 21–60.
- Honneth, Andreas: Das Paradox des Augenblicks. „Zarathustras Vorrede“ und Nietzsches Theorem der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“, Würzburg 2004.
- Hoover, Arlie J.: Friedrich Nietzsche. His Life and Thought, Westport, CT 1994.
- Hörl, Franz Otto: Das Wesen der Strafe. Grundlegung zu einer Strafrechtserneuerung. Darstellung und Versuch der Lösung des Problems vom Gesichtspunkt moderner Geisteswissenschaft, Basel 1927.
- Horn, Anette: „Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist?“. Krankheit und Gesundheit im Denken Nietzsches, in: Acta Germanica 22 (1994), S. 39–55.
- Horn, Anette: „Warum so hart! – sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle, sind wir denn nicht Nah-Verwandte?“ Nietzsches Argumente gegen den Populismus, in: dies.: „Denken heißt nicht vertauben“. Aufsätze zur neueren deutschen Literatur, Oberhausen, 2011, S. 49–63.
- Horn, Christoph: Tugend, in: Horn, Christoph / Müller, Jörn / Söder, Joachim (Hg.): Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2017, S. 351–355.
- Hough, Sheridan: Nietzsche's Noontide Friend. The Self as Metaphoric Double, University Park, PA 1997.
- Hoyer, Timo: Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biographie und Rezeption, Würzburg 2002.
- Hsia, Adrian / Cheung, Chiu-yee: Nietzsche's Reception of Chinese Culture, in: Nietzsche Studien 32 (2003), S. 296–312.
- Hubbard, Stanley: Nietzsche und Emerson, Basel 1958.
- Huber, Alexander: Versuch einer Ankunft. Peter Handkes Ästhetik der Differenz, Würzburg 2005.
- Hübner, Hans: Nietzsche und das Neue Testament, Tübingen 2000.

- Huddleston, Andrew: „Consecration to Culture“. Nietzsche on Slavery and Human Dignity, in: *Journal of the History of Philosophy* 52/1 (2014), S. 135–160.
- Huddleston, Andrew: *Nietzsche on the Cedece & Flourishing of Culture*, Oxford 2019.
- Hudek, Franz-Peter: „Nietzsche contra Wagner“. Über Nietzsches verpatzte Strategie seiner Wagner-Kritik, in: Steiert, Thomas (Hg.): „Der Fall Wagner“. Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991, S. 33–48.
- Hudgens, Jennifer L.: *Forget Not the Whip! Nietzsche, Perspectivism, and Feminism: A Non-Apologist Interpretation of Nietzsche's Polemical Axiology*, Kentucky 2016 (<https://doi.org/10.13023/ETD.2016.503>).
- Hufnagel, Henning: „Nun, Schifflein sieh' dich vor!“ – Meerfahrt mit Nietzsche. Zu einem Motiv der „Fröhlichen Wissenschaft“, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 143–159.
- Hufnagel, Henning: Nietzsche und die italienische Literatur. Von Leopardis *Canto notturno* und *L'infinito* zu D'Annunzios *Per la morte di un distruttore*, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsches Literaturen*, Berlin / Boston 2019, S. 147–187.
- Hügli, Anton: Willensschwäche, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 800–809.
- Hühn, Lore: Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos, in: Figal, Günter (Hg.): *Interpretationen der Wahrheit*, Tübingen 2002, S. 143–181.
- Hühn, Lore: Tragik und Dialektik. Zur Genese einer Grundkonstellation nihilistischer Daseinsdeutung, in: dies. / Schwab, Philipp (Hg.): *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, Berlin / Boston 2011, S. 19–38.
- Huller, Eva C.: *Griechisches Theater in Deutschland. Mythos und Tragödie bei Heiner Müller und Botho Strauß*, Köln / Weimar / Wien 2007.
- Hultsch, Gerhard: *Friedrich Nietzsche und Luther*, Gütersloh 1940.
- Hunt, Lester H.: *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London / New York 1991.
- Huskinson, Lucy: *Nietzsche and Jung. The Whole Self in the Union of Opposites*, Hove / New York 2004.
- Hutter, Axel: Wachen, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 1–6.
- Hyde, J. Keith: *Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche*, Farnham / Burlington, VT 2010.
- Ibbeken, Claudia: *Konkurrenzkampf der Perspektiven. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus*, Würzburg 2008.
- Imasaki, Takahide: Die Person zwischen Macht- und Schamgefühl in der Philosophie Friedrich Nietzsches, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin / Boston, 2012, S. 273–280.
- Ingraffia, Brian D.: *Postmodern Theory and Biblical Theology. Vanquishing God's Shadow*, Cambridge / New York / Melbourne 1995.
- Ioan, Razvan: *The Body in Spinoza and Nietzsche*, Cham 2019.
- Itaparica, André Luís Mota: Nietzsche and the Thing in Itself, in: Brusotti, Marco / Siemens, Herman (Hg.): *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, Bd. 1, London / New York 2017, S. 139–151.
- Itkonen, Kyösti: *Die Shakespeare-Übersetzung Wielands (1762–1766). Ein Beitrag zur Erforschung englisch-deutscher Lehnbeziehungen*, Jyväskylä 1971.

- Itoda, Soichiro: *An Goethe*. Spurenlesen einer poetischen Genese, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, S. 191–207.
- Itoda, Soichiro: Nietzsches literarisches Schaffen. Eine stilistische und prosodische Studie im Spannungsfeld zwischen Prosa und Lyrik, in: *The Journal of Humanities*, Meiji University 24 (2018) S. 37–47.
- Iwawaki-Riebel, Toyomi: *Nietzsches Philosophie des Wanderers. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes*, Würzburg 2004.
- Jamet, Pierre: *Shakespeare et Nietzsche. La volonté de joie*, Paris 2008.
- Janaway, Christopher: *Naturalism and Genealogy*, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 337–352.
- Janaway, Christopher: *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, New York 2007.
- Janaway, Christopher: Die Schönheit ist falsch, die Wahrheit hässlich. Nietzsche über die Kunst und das Leben, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*. Berlin / Boston 2011, S. 531–552.
- Janke, Wolfgang: *Plato. Antike Theologien des Staunens*, Würzburg 2007.
- Jankowitz, Wolf-Günther: *Philosophie und Vorurteil. Untersuchungen zur Vorurteilhaftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils*, Meisenheim a. Glan 1975.
- Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche Biographie in drei Bänden*. München / Wien 1978.
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin / Leipzig 1936.
- Jaspers, Karl: *Provokationen – Gespräche und Interviews*, hg. von Hans Saner, München 1969.
- Jaspers, Kristina: Friedrich Nietzsche. Leben als Experiment, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos (Hg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, S. 38–46.
- Jaumann, Herbert: *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*. Bd. 1: *Bibliographisches Repertorium*, Berlin / New York 2004.
- Jeczorski, Uwe: Interpretation und Fiktion bei Pirandello und Nietzsche, in: Rössner, Michael / Hausmann, Frank-Rutger (Hg.): *Pirandello und die europäische Erzählliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 1990, 160–172.
- Jenkins, Scott: Michael Ure, *Nietzsche's Therapy. Self-Cultivation in the Middle Works* [Rezension], in: *Journal of Nietzsche Studies* 39 (2010), S. 93–96.
- Jenkins, Scott: Nietzsche's Questions Concerning the Will to Truth, in: *Journal of the History of Philosophy* 50/2 (2012), S. 265–289.
- Jenkins, Scott: *The Gay Science*, in: Katsafanas, Paul (Hg.): *The Nietzschean Mind*, London / New York 2018, S. 41–54.
- Jensen, Anthony K.: *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge 2013.
- Jensen, Anthony K.: Julius Bahnsen's Influence on Nietzsche's Wills-Theory, in: *Journal of Nietzsche Studies* 47/1 (2016), S. 101–118.
- Jensen, Anthony K.: Teleological Judgements and the End of History, in: Mayer Branco, Maria João / Hay, Katia Hay (Hg.): *Nietzsche and Kant on Aesthetics and Anthropology = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, Bd. 3, London / New York 2017, S. 157–178.
- Jesinghaus, Walter: *Nietzsches Stellung zu Weib, Liebe und Ehe*, Leipzig 1907.
- Joël, Karl: *Nietzsche und die Romantik*, Jena / Leipzig 1905.
- Johnson, Dirk Robert: On the Way to the 'Anti-Darwin'. Nietzsche's Darwinian Meditations in the Middle Period, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 65/4 (2003), S. 657–679.

- Johnson, Dirk R[obert]: Nietzsche's Anti-Darwinism, Cambridge / New York 2010.
- Joos, Walter: Die desperate Erkenntnis. Ein Zugang zur Nihilismusproblematik bei Friedrich Nietzsche, Bern / Frankfurt am Main / New York 1983.
- Jordan, Wolfgang: Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006.
- Joseph, Erke: Nietzsche im „Zauberberg“, Frankfurt am Main 1996.
- Jung, C. G.: Psychologische Typen, Zürich 1921.
- Junge, Carl: Das intellektuelle Gewissen bei Nietzsche, Essen 2000.
- Jünger, Ernst: Über die Linie, in: Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1950, S. 245–284.
- Jurist, Elliot L.: Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency, Cambridge, MA / London 2000.
- Just, Dieter: Nietzsche kontra Nietzsche. Zur Psycho-Logie seines Philosophierens, Würzburg 1998.
- Kaempfert, Manfred: Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche, Berlin 1971.
- Kail, P. J. E.: Nietzsche and Naturalism, in: Dries, Manuel / ders. (Hg.): Nietzsche on Mind and Nature, Oxford / New York 2015, S. 212–227.
- Kaiser, Reinhold: Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter. Unter Mitarbeit von Marie-Thérèse Kaiser-Guyot, Köln / Weimar / Wien 2002.
- Kalb, Christof: Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt am Main 2000.
- Kamerbeek, J.: Dilthey versus Nietzsche, in: Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft 10 (1950), S. 52–84.
- Kang, Yong-Soo: Nietzsches Kulturphilosophie, Würzburg 2003.
- Karabadjakov, Cristo: Die Überschreitung als ethisches Programm. Entpolitisierende und apolitische Lesarten der Philosophie Nietzsches, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.): Der Wille zur Macht und die „große Politik“. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, Baden-Baden 2010, S. 131–154.
- Karzai, Anas: Nietzsche and Sociology. Prophet of Affirmation, London 2019.
- Kasdorff, Hans: Der Todesgedanke im Werke Thomas Manns, Leipzig 1932.
- Katsafanas, Paul: Nietzsche's Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization, in: European Journal of Philosophy 13/1 (2005), S. 1–31.
- Katsafanas, Paul: Fugitive Pleasure and the Meaning of Life. Nietzsche on Nihilism and Higher Values, in: Journal of the American Philosophical Association 1/3 (2015[a]), S. 396–416.
- Katsafanas, Paul: Value, Affect, Drive, in: Dries, Manuel / Kail, P. J. E. (Hg.): Nietzsche on Mind and Nature, Oxford / New York 2015(b), S. 163–188.
- Katsafanas, Paul: The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency, and the Unconscious, Oxford 2016.
- Katsafanas, Paul: *The Antichrist* as a Guide to Nietzsche's Mature Ethical Theory, in: ders. (Hg.): The Nietzschean Mind, London / New York 2018, S. 83–101.
- Käufer, Elizabeth Rebecca: Nietzsche and the „Fundamental Problem of ‚Man and Women‘“, Lansing, MI 2001.
- Kaufmann, Sebastian: „Schöpft des Dichters reine Hand ...“ Studien zu Goethes poetologischer Lyrik, Heidelberg 2011.
- Kaufmann, Sebastian: „die letzte Entscheidung über den Text zwingt zum scrupulösesten ‚Hören‘ von Wort und Satz“. Textgenese und Druckgeschichte der *Fröhlichen*

- Wissenschaft*, in: Benne, Christian / Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 7–18.
- Kaufmann, Sebastian: Nietzsche in Heideggers „Schwarzen Heften“ seit 1931/32, in: Jahrbuch zur Kultur und Literatur der Weimarer Republik 17 (2015/16), S. 121–142.
- Kaufmann, Sebastian: Ob „Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht“? Das Verhältnis von Philosophie und Kunst in der Vorrede zur Fröhlichen Wissenschaft, in: Grätz, Katharina / ders. (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 75–106.
- Kaufmann, Sebastian: „verbessert“, verlängert, zum Theil verkürzt, dieser Sammlung einverleibt“. Nietzsches ‚Rezyklierung‘ der *Idyllen aus Messina* in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei*, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 115–134.
- Kaufmann, Sebastian: Gelehrsamkeitsgeschichte als Grundlage aller Wissenschaft. Gundlings *Kurtzer Entwurf eines Collegii über die Historiam Literariam vor die Studiosi Juris* (1703), in: Häfner, Ralph / Multhammer, Michael (Hg.): Nicolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) im Kontext der Frühaufklärung, Heidelberg 2018(a), S. 145–163.
- Kaufmann, Sebastian: Nietzsche und die Neue Rechte. Auch eine Fortführung der Konservativen Revolution, in: ders. / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin / Boston 2018(b), S. 591–620.
- Kaufmann, Sebastian: Der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und das Sein des Seienden. Heideggers „Aus-einander-setzung“ mit Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 47 (2018(c)), S. 268–309.
- Kaufmann, Sebastian: Weltgenie – Psychiatrie: Gottfried Benns lyrisches Nietzsche-Porträt Turin (1935), in: Häfner, Ralph / ders. / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin / Boston 2019, S. 391–422.
- Kaufmann, Sebastian: Ästhetik des ‚Wilden‘. Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie 1750–1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über ‚primitive‘ Kunst um 1900, Basel 2020(a).
- Kaufmann, Sebastian: Reformation und „Barbarenblut“. Nietzsches Reaktivierung eines gegenreformatorischen Topos und Luther als ‚Herrscher-Individuum‘ in FW 149, in: Heit, Helmut / Sommer, Andreas Urs (Hg.): 500 Jahre „Entrüstung der Einfalt“. Nietzsche und die Reformation, Berlin / Boston 2020(b), S. 117–141.
- Kaufmann, Sebastian: „Wir Götter in der Verbannung!“ Heine, Nietzsche und die „Irrthümer“ des Menschen über sich selbst, in: Häfner, Ralph / Winkler, Markus (Hg.): Götter-Exile. Neuzeitliche Figurationen antiker Mythen. Heidelberg 2020(c), S. 101–114.
- Kaufmann, Sebastian / Winkler, Markus: Das ‚Barbarische‘, die ‚Rasse‘ und Nietzsche. Zur Einführung, in: dies. (Hg.): Nietzsche, das ‚Barbarische‘ und die ‚Rasse‘, Berlin / Boston 2021 [im Druck].
- Kaufmann, Sebastian: Das Genie im Werk und Nachlass Nietzsches, in: Holmes, Deborah / Michler, Werner (Hg.): Das Genie in der Nachromantik [in Vorb. für 2022].
- Kaufmann, Walter A.: Nietzsche’s Admiration for Socrates, in: Journal of the History of Ideas 9/4 (1948), S. 472–491.
- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist. Fourth Edition, Princeton 1974 [zuerst 1950].
- Kaufmann, Walter: Nietzsches Philosophie der Masken, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/1982), S. 111–131.
- Kaufmann, Walter: Tragödie und Philosophie, Tübingen 1980.

- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982.
- Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln / Wien 1980.
- Kaulbach, Friedrich: Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen, in: Berlinger, Rudolph / Schrader, Wiebke (Hg.): Nietzsche – kontrovers I. Würzburg 1981, S. 59–76.
- Kempowski, Walter: Schöne Aussicht. Roman, München 1981.
- Kerényi, Karl: Bachofen und die Zukunft des Humanismus. Mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne. Zürich 1945.
- Kilian, Konrad: Die Komödien Arthur Schnitzlers. Sozialer Rollenzwang und kritische Ethik, Düsseldorf 1972.
- Kim, Jyung-Hyun: Nietzsches Sozialphilosophie. Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“, Würzburg 1995.
- Kiss, Endre: Geschichtsphilosophische und ethische Einsicht in das Werk der ‚List der Vernunft‘. Nietzsches Luther-Interpretationen, in: Nietzscheforschung 23 (2016), S. 53–64.
- Kittler, Friedrich: Unser Schreibzeug, unsere Liebe – im Nachhinein, in: Günzel, Stephan / Schmidt-Grépály (Hg.): Nietzsches Schreibmaschinentexte. Vollständige Edition, Faksimiles und kritischer Kommentar. Zweite Auflage, Weimar 2003, S. 102–104.
- Kjaer, Jørgen: Nietzsche im Netz. Nietzsches Lyrik, Ästhetik und Kindheit im deutsch-dänischen Dialog, Aarhus 1997.
- Klass, Tobias Nikolaus: Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en), Berlin / New York 2008(a), S. 411–421.
- Klass, Tobias Nikolaus: Veredelnde Inoculation. Nietzsche und das Essen, in: Därmann, Iris / Lemke, Harald (Hg.): Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen, Bielefeld 2008(b) S. 131–155.
- Klein, Wolfgang: Nachwort, in: Mann, Heinrich / Mann, Golo: Nietzsches unsterbliche Gedanken, Berlin 1992.
- Kleiner, Marcus S.: Medien-Heterotopien. Diskursräume einer gesellschaftskritischen Medientheorie, Bielefeld 2006.
- Kleinknecht, Karl Theodor: Der leidende Gerechtfertigte, Tübingen 1988.
- Klettke, Cornelia: Simulakrum Schrift. Untersuchungen zu einer Ästhetik der Simulation bei Valéry, Pessoa, Borges, Klossowski, Tabucchi, Del Giudice, De Carlo, München 2001.
- Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst, Frankfurt am Main 1992.
- Kloch-Kornitz, Peter von: Der „Georgias“ Platons und die Philosophie Friedrich Nietzsches, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 17 (1963), S. 586–603.
- Klossowski, Pierre: Nietzsche, le polythéisme et la parodie, in: ders.: Un si funeste désir, Paris 1963, S. 185–228.
- Knoll, Manuel: Heroische Lebenskunst. Nietzsches Rangordnung der Lebensformen, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium. Stuttgart 2016, S. 299–306.
- Knoll, Manuel: Nietzsches „aristokratischer Radikalismus“. Seine Konzeption des Menschen, der Verteilungsgerechtigkeit und des Staates, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.):

- Der Wille zur Macht und die „große Politik“. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, Baden-Baden 2010, S. 35–68.
- Knoll, Manuel: Nietzsches Kritik am wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit und seine Tugend der intellektuellen Redlichkeit, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie, Berlin / Boston 2012, S. 257–270.
- Knopf, Jan: Geschichten zur Geschichte. Kritische Tradition des „Volkstümlichen“ in den Kalendergeschichten Hebels und Brechts, Stuttgart 1973.
- Knura, Tabea: Religionspädagogik mit Friedrich Nietzsche. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Religions- und Bildungskritik, Tübingen 2018.
- Koch, Hans-Joachim: Nietzsches Annäherung an Kant, in: Koch, Hans-Joachim: Neuere Arbeiten zur Nietzsche-Forschung, Essen 2000, S. 107–130.
- Koch, Hans-Joachim: Nietzsche tanzt, Hannover 2001.
- Kodama, Hakaru: Nietzsches Moralkritik. Vernünftige Selbstsucht anstelle von unvernünftiger Selbstlosigkeit (Auslegung des Aphorismus Nr. 21), in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 205–219.
- Koelb, Clayton: Reading as a Philosophical Strategy: Nietzsche's *The Gay Science*, in: ders. (Hg.): Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra, Albany 1990, S. 143–160.
- Koelb, Clayton: Castration Envy. Nietzsche and the Figure of Woman, in: Burgard, Peter J. (Hg.): Nietzsche and the Feminine, Charlottesville / London, 1994, S. 71–81.
- Kofman, Sarah: Nietzsche et la métaphore. 2. édition, révisé et corrigé, Paris 1983.
- Köhler, Joachim: Die fröhliche Wissenschaft. Versuch über die sprachliche Selbstkonstitution Nietzsches. Würzburg 1977.
- Köhler, Joachim: Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft, Nördlingen 1989.
- Köhler, Joachim: Nietzsche, München 2001.
- Kohlmann, Ulrich: Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos, Lüneburg 1997.
- Kolb, Martina: Nietzsche, Freud, Bann, and the Azure Spell of Liguria, Toronto / Buffalo / London 2013.
- Konersmann, Ralf: Wahrheit, nackte, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 148–154.
- Kopf, Albert: Der Weg des Nihilismus von Friedrich Nietzsche bis zur Atombombe, München 1988.
- Köpper, Anja: Dekonstruktive Textbewegung. Zur Lektüreerfahrung Derridas, Wien 1999.
- Körber, Thomas: Nietzsche nach 1945. Zu Werk und Biographie Friedrich Nietzsches in der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur, Würzburg 2006.
- Kornhaber, David: „The Art of Putting Oneself on Stage before Oneself: Theatre, Selfhood, and Nietzsche's Epistemology of the Actor“, in: Theatre Research International 36/3 (2011), S. 240–253.
- Körtner, Ulrich H. J.: Nicht der Philosophen Gott? Denken Gottes zwischen Mythos und Metaphysik, in: Knapp, Markus / Kobusch, Theo (Hg.): Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, Berlin / New York 2001, 213–229.
- Köster, Peter: Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe, Meisenheim am Glan 1972.
- Kozłowski, Krzysztof: Ein „musikalischer Miniaturist“. Über den Fragmentcharakter der Leitmotivik Richard Wagners, in: Csobádi, Peter / Gruber, Gernot / Kühnel, Jürgen / Müller, Ulrich / Panagl, Oswald / Spechtler / Franz Viktor (Hg.): Das Fragment im

- (Musik-)Theater, Zufall und/oder Notwendigkeit? Vorträge und Gespräche des Salzburger Symposions 2002, Anif / Salzburg 2005, S. 333–341.
- Krafft, F[ritz]: *Horror vacui*, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1206–1212.
- Kramer, Sven: *Die Folter in der Literatur. Ihre Darstellung in der deutschsprachigen Erzählprosa von 1740 bis ‚nach Auschwitz‘*, München 2004.
- Krause, Jürgen: „Märtyrer“ und „Prophet“. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende, Berlin / New York 1984.
- Krause, Robert: *Gedankengebäude und Seelengleichnis. Nietzsches Architekturmetaphern*, in: Antunes, Gabriela / Goldblum, Sonia / Pineau, Noémi (Hg.): *Rationalität und Formen des Irrationalen im deutschen Sprachraum vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Bern / Berlin / Brüssel / Frankfurt am Main / New York / Oxford / Wien 2013, S. 57–71.
- Krause, Robert: *In tierischer Gesellschaft. Espinas' verhaltensbiologische Untersuchung als Quelle der philosophisch-literarischen Reflexion des Lebensbegriffs in Nietzsches Fröhlicher Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 153–177.
- Krause, Robert: *Dandysme. Zu einem Motiv aus Nietzsches Baudelaire-Exzerpten*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin / Boston 2017, S. 401–420.
- Krause, Robert: *Friedrich Nietzsche. Benjamins Lektüre im „Ernstfall“*, in: Nitsche, Jessica / Werner, Nadine (Hg.): *Entwendungen. Walter Benjamin und seine Quellen*, Paderborn 2019, S. 349–368.
- Krause, Robert: *Muße und Müßiggang im Zeitalter der Arbeit. Zu einer Problemkonstellation der deutschen und französischen Literatur, Kultur und Gesellschaft im ‚langen‘ 19. Jahrhundert*, Berlin 2021.
- Krauss, Werner: *Fontenelle und Helvétius*, in: Steinitz, W. / Berkov, P. N. / Dolanský, J. (Hg.): *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen. Festschrift für Eduard Winter zum 70. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 272–277.
- Krejčí, Jaroslav: *Die dialogische Erziehung zur Entfeindung im Menschengeschlecht im Atomzeitalter. Die dialogische Sorge um das Schicksal des Feindes*, Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris 1988.
- Kress, John: *The Alliance of Laughter and Wisdom. Nietzsche's Gay Science*, in: *Soundings* 91/1.2 (2008), S. 109–132.
- Kriens, Jochen: *Die Poetik des Experiments. Provozierte Erfahrung und künstlerische Erkenntnis bei Friedrich Dürrenmatt*, Tübingen 2014.
- Krökel, Fritz: *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten*, München 1929.
- Kropotkin, [Pjotr A.]: *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, New York 1902.
- Kropotkin, Peter [Pjotr A.]: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig 1904.
- Krüger, Heinz: *Über den Aphorismus als wissenschaftliche Form. Mit einer Einführung von Theodor W. Adorno*, München 1988.
- Kruse, Margot: *La Rochefoucauld en Allemagne. Sa réception par Schopenhauer et Nietzsche*, in: *Centre National des Lettres (Hg.): Images de La Rochefoucauld. Actes du tricentenaire 1680–1980*, Paris 1984, S. 109–122.
- Kudla, Hubertus (Hg.): *Lexikon der lateinischen Zitate. 3500 Originale mit Übersetzungen und Belegstellen. 3., durchgesehene Auflage*, München 2007.

- Kuenzli, Rudolf E.: The Signifying Process in Nietzsche's *The Gay Science*, in: Dürr, Volker / Grimm, Reinhold / Harms, Kathy (Hg.): Nietzsche: Literature and Values, Madison, WI 1988, S. 41–49.
- Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin / New York 1992.
- Kuhn, Elisabeth: Nietzsches „guter Europäer“ und gutes Europa, in: Kiss, Endre (Hg.): Friedrich Nietzsche und die globalen Probleme unserer Zeit, Cuxhaven 1997, S. 215–228.
- Kummer, Friedrich: Deutsche Literaturgeschichte des 19. und 20. Jahrhundert. Nach Generationen dargestellt, 2 Bde., Dresden 1922.
- Kundera, Milan: Die unerträgliche Leichtigkeit des Sein. Roman. Aus dem Tschechischen von Susanna Roth, München / Wien 1984.
- Kunnas, Tarmo: Die Politik als Prostitution des Geistes. Eine Studie über das Politische bei Nietzsche, München 1982(a).
- Kunnas, Tarmo: Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische in Nietzsches Werken, München 1982(b).
- Kupin, Alexander: Die Gefahr des Bewusstseins: Nietzsche über „Bewusstheit“ und „Sich-Bewusst-Werden“ in FW 11 und FW 354, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 131–142.
- Kurtz, Glenn A.: Of Being Numerous. Multiplicity and Form in Nietzsche, Freud, Wallace Stevens, and William Carlos Williams, Stanford, CA 1994.
- Kuss, Wolfram: Der Staat in der Philosophie Nietzsches, Freiburg im Breisgau 1980.
- Kutsch, Karl J. / Riemens, Leo / Rost, Hansjörg (Hg.): Großes Sängerlexikon. Vierte, erweiterte und aktualisierte Auflage. Band 1, München 2003.
- Kuttinig, Beat: Die Nietzsche-Aufsätze des jungen Alfred Döblin. Eine Auseinandersetzung über die Grundlagen von Erkenntnis und Ethik, Bern / Berlin / Frankfurt am Main / New York / Paris / Wien 1995.
- L'Hermitte, Nicolas: The Troubadours Through the Eyes of Nietzsche, in: Exemplaria 25/2 (2013), S. 110–129.
- La Rocca, David: Emerson Recomposed. Nietzsche's Uses of His American 'Soul-Brother', in: Conard, Mark T. (Hg.): Nietzsche and the Philosophers, New York / London 2017, S. 211–230.
- Labhart, Lukas: „Meine Art Natur“. Individualität – Landschaft – Stil bei Friedrich Nietzsche. Basel 2006.
- Lachmann, Benedict: Protagoras, Nietzsche, Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus, Berlin 1914.
- Ladendorf, Otto: Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch, Straßburg / Berlin 1906.
- Laermann, Klaus: Eigenschaftslosigkeit. Reflexionen zu Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, Stuttgart 1970.
- Lambert, Thomas: Nietzsche on Creating and Discovering Values, in: Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy 62/1 (2019), S. 49–69.
- LaMothe, Kimerer: Nietzsche's Dancers. Isadora Duncan, Martha Graham, and the Revaluation of Christian Values, New York / Basingstoke 2006.
- Lampert, Laurence: Nietzsche's Teaching: An Interpretation of *Thus Spoke Zarathustra*, New Haven / London 1986.
- Lampert, Laurence: Who is Nietzsche's Epicurus?, in: International Studies in Philosophy 24/2 (1992), S. 99–105.

- Lampert, Laurence: Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche, New Haven / London 1993.
- Lampert, Laurence: Nietzsche's Best Jokes, in: Lippitt, John: Nietzsche's Futures, Basingstoke / London / New York 1999, S. 65–81.
- Lampert, Laurence: What a Philosopher is. Becoming Nietzsche, Chicago / London 2017.
- Lamping, Dieter: Der Aphorismus, in: Knörrich, Otto (Hg.): Formen der Literatur in Einzeldarstellungen. 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart 1991, S. 21–27.
- Landauer, Gustav: Friedrich Nietzsche, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992), S. 303–321.
- Landauer, Gustav: Briefe und Tagebücher 1884–1900. Herausgegeben und kommentiert von Christoph Knüppel, 2 Bde. (fortlaufende Seitenzählung), Göttingen 2017.
- Landkammer, Joachim: „Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten“. Kreisende Annäherungen an die Semantik von Nähe und Distanz, in: Jansen, Stephan A. / Stehr, Nico / Schröter, Eckhard: Positive Distanz? Multidisziplinäre Annäherungen an den wahren Abstand und das Abstandswahren in Theorie und Praxis, Wiesbaden 2012, S. 13–52.
- Lanfranchi, Aldo: Nietzsches historische Philosophie, Stuttgart 2000.
- Lang, Bernhard: Monotheismus, in: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hg.), unter Mitarbeit von Cancik-Lindemaier, Hildegard / Kehrer, Günter / Kippenberg, Hans G. / Laubscher, Matthias: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV: Kultbild–Rolle, Stuttgart / Berlin / Köln 1998, S. 148–165.
- Langer, Monika M.: Nietzsche's ‚Gay science‘: Dancing Coherence. Houndmills / New York 2010.
- Langer, Werner: Einleitung, in: Bernard de Fontenelle: Gespräche im Elysium. Übertragen von Werner Langer, Leipzig 1948, S. 7–30.
- Large, Duncan: On ‚Untimeliness‘. Temporal Structures in Nietzsche or: ‚The Day after Tomorrow Belongs to Me‘, in: Journal of Nietzsche Studies 8 (1994), S. 33–53.
- Large, Duncan: Nietzsche and the Figure of Columbus, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 162–183.
- Large, Duncan: „Der Bauernaufstand des Geistes“. Nietzsche, Luther and the Reformation, in: Martin, Nicholas (Hg.): Nietzsche and the German Tradition, Oxford / Bern / Berlin / Brüssel / Frankfurt am Main / New York / Wien 2003, S. 111–137.
- Large, Duncan: Ernährung, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birk, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 288–296.
- Large, Duncan: Nietzsches Renaissance-Gestalten. Shakespeare – Kopernikus – Luther, Weimar 2009.
- Large, Duncan: Nietzsche und die englische Literatur, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg): Nietzsches Philosophien, Berlin / Boston 2019, S. 115–125.
- Lasinger, Wolfgang: Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián. Eine Strukturanalyse mit subjektgeschichtlichem Ausblick, Tübingen 2000.
- Lauretis, Teresa de: Rhetorik als Gewalt, in: Das Argument 169 (1988), S. 355–367.
- Lawtoo, Nidesh: Nietzsche and the Psychology of Mimesis. From Plato to the Führer, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 667–693.
- Le Rider, Jacques: Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus, Wien / München 1985.

- Lee, Sangbum: Nietzsches Gesundheitsphilosophie. Versuch einer Interpretation der philosophischen Methodologie Friedrich Nietzsches, Berlin 2015.
- Lehmann, Günther K.: Der Übermensch. Friedrich Nietzsche und das Scheitern der Utopie, Berlin / Bern / Frankfurt am Main / New York / Paris / Wien 1993.
- Lehmkuhl, Josef: Auf den Schultern von Giganten unserer Kulturgeschichte, Würzburg 2010.
- Leis, Mario: Frauen um Nietzsche, Reinbeck bei Hamburg 2000.
- Leiter, Brian: Nietzsche and the Critique of Morality: Philosophical Naturalism in Nietzsche's Theory of Value, Ann Arbor 1995.
- Leiter, Brian: Nietzsche on Morality. Second Edition, New York / London 2015 (Erstausgabe London 2002).
- Leiter, Brian: Moral Psychology with Nietzsche, Oxford 2019.
- Lemke, Harald: Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie, Berlin 2007.
- Lemke, Harald: Die Würstigkeit der Wahrheit, in: Philosophie Magazin. Sonderausgabe: Also sprach Nietzsche, Juni 2017, S. 66–69.
- Lemm, Vanessa: Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being, New York 2009.
- Lemm, Vanessa: Biopolitische Betrachtungen zur Figur des Arztes in Nietzsches Philosophie, in: Friedrich, Orsolya / Aurenque, Diana / Assadi, Galia / Schleidgen, Sebastian (Hg.): Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Bielefeld 2016(a), S. 183–201.
- Lemm, Vanessa: Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant, in: The Journal of Nietzsche Studies 47/1 (2016[b]), S. 61–80.
- Lemm, Vanessa: Truth, Embodiment, and Probity (Redlichkeit) in Nietzsche, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlin / Boston 2018, S. 289–307.
- Lenz, H. K. [d. i. Klenz, Heinrich]: Judenliteratur und Literaturjuden. Aus Sebastian Brunnens Werken dargestellt, Münster 1893.
- Leonhard, Jörn: Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914, München 2008(a).
- Leonhard, Jörn: *Interesse der Völker und bürgerliche Glückseligkeit?* Außenpolitik und Öffentlichkeit in Europa 1792–1815, in: Klinger, Andreas / Hahn, Hans-Werner / Schmidt, Georg (Hg.): Das Jahr 1806 im europäischen Kontext. Balance, Hegemonie und politische Kulturen, Köln / Weimar / Wien 2008(b), S. 151–168.
- Liesch, Burkhard: Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse, München 1992.
- Liescher, Martin: Ansichten des Unbewussten oder Die allmähliche Auflösung der unbewussten Weisheit, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012, S. 89–105.
- Liescher, Martin: Nietzsche und die Psychologie, in: Heit, Helmut / Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin / Boston 2014, S. 362–378.
- Liese, Hans-J.: Jenseits des Ruhms. Der „negative“ Held in Geschichte, Kultur und Zeitgeschehen, Essen 1987.
- Lingis, Alphonso: The Language of 'The Gay Science', in: Tymieniecka, Anna-Teresa (Hg.): The Philosophical Reflection of Man in Literature. Selected Papers from Several Conferences Held by the International Society for Phenomenology and Literature in Cambridge, Massachusetts, Dordrecht / Boston / London 1982, S. 313–329.

- Lipperheide, Christian: Die Ästhetik des Erhabenen bei Friedrich Nietzsche. Die Verwindung der Metaphysik der Erhabenheit, Würzburg 1999.
- Lisson, Frank: Der Einfluß Goethes auf die Lyrik Nietzsches, in: Nietzscheforschung 3 (1996), S. 207–217.
- List, Renate: Sebastien-Roch Nicolas Chamfort. Ein Moralist im 18. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau 1964.
- Lloyd, Genevieve: The Man of Reason. ‚Male‘ and ‚Female‘ in Western Philosophy, Minneapolis, MN 1984.
- Loeb, Paul S.: The Moment of Tragic Death in Nietzsches Dionysian Doctrine of Eternal Recurrence. An Exegesis of Aphorism 341 in *The Gay Science*, in: International Studies in Philosophy 30/3 (1998), S. 131–143.
- Loeb, Paul S.: Zarathustra’s Laughing Lions, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 121–139.
- Loeb, Paul S.: Identity and Eternal Recurrence, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, 171–188.
- Loeb, Paul S.: The Death of Nietzsche’s Zarathustra, Cambridge 2010.
- Loeb, Paul S.: Eternal Recurrence, in: Gemes, Ken / Richardson John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, S. 645–671.
- Loeb, Paul S.: The Colossal Moment in Nietzsche’s *Gay Science* § 341, in: Katsafanas, Paul (Hg.): The Nietzschean Mind, London / New York 2018, S. 428–447.
- Loeb, Paul: Nietzsche’s Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same, in: Nietzsche-Studien 50 (2021), S. 70–101.
- Long, Thomas A.: Nietzsche’s Philosophy of Medicine, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 112–128.
- López Castellón, Enrique: La alegría de saber, in: López Castellón, Enrique / Quesada, Julio (Hg.): Nietzsche bifronte, Madrid 2005, S. 47–78.
- Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.
- Lorenz, Martin: Die Metaphysik-Kritik in Nietzsches *Carmen*-Rezeption, Würzburg 2005.
- Lösche, Peter: Kleine Geschichte der deutschen Parteien. 2. Auflage, Stuttgart 1994.
- Lossi, Annamaria: Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus, Würzburg 2006.
- Lossi, Annamaria: Den Menschen durch die Sprache verkennen. Zum fragwürdigen Verhältnis zwischen Bewusstem und Unbewusstem im § 354 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012(a), S. 225–230.
- Lossi, Annamaria: „Zum Mindesten sei das Bekannte leichter erkennbar als das Fremde“. Über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Nietzsche, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012(b), S. 239–248.
- Losurdo, Domenico: Nietzsche der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz. Aus dem Italienischen von Erdmute Brielmayer, 2 Bde., Bd. 1, hg. und mit einer Einführung von Jan Rehmann, Berlin 2009 [italienische Originalausgabe: Turin 2002].
- Louden, Robert B.: Phantom Duty? Nietzsche versus Königsbergian Chinadom, in: Constâncio, João / Bailey, Tom (Hg.): Nietzsche and Kantian Ethics = Nietzsche’s Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Bd. 2, London / New York 2017, S. 193–218.

- Loukidelis, Nikolaos: Nachweis aus Otto Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit“, in: Nietzsche Studien 35 (2006), S. 302–303.
- Loukidelis, Nikolaos: Nietzsche und die „Logiker“, in: Heit, Helmut / Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin / Boston 2014, S. 222–241.
- Loukidelis, Nikolaos / Brinkmann, Christopher: Leibnizian Ideas in Nietzsche's Philosophy: on Force, Monads, Perspectivism, and the Subject, in: Constâncio, João / Mayer Branco, Maria João / Ryan, Bartholomew (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin / Boston 2015, S. 95–109.
- Lovejoy, Arthur O. / Boas, George: Primitivism and Related Ideas in Antiquity. With Supplementary Essays by W. F. Albright and P.-E. Dumont, Baltimore / London 1997.
- Lovibond, Sabina: Nietzsche on Distance, Beauty, and Truth, in: Came, Daniel (Hg.): Nietzsche on Art and Life, Oxford 2014, S. 201–219.
- Löw, Reinhard: Nietzsche. Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken, Weinheim 1984.
- Löwith, Karl: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 9, Stuttgart 1986, S. 1–194.
- Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen [1935 unter dem Titel: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, verändert 1956], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 6, Stuttgart 1987, S. 101–384.
- Lupo, Luca: Il tempo come transcendentale etico nella *Gaia scienza*, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 345–358.
- Lupo, Luca: Nietzsche e le epifanie del demone, in: Denat, Céline / Wotling, Patrick (Hg.): Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs, Reims 2016, S. 243–264.
- Lütkehaus, Ludger: „Ein Ding gleich mir ...“ Wie der Philosoph Friedrich Nietzsche sich die Schreibmaschine zunutze machte, in: DIE ZEIT 2003/44 (23. 10. 2003) (<https://www.zeit.de/2003/44/ST-Nietzsche>).
- Mabille, Louise: The Rage of Caliban. Nietzsche and Wilde: Contra Modernity, Bethesda, MD 2006.
- Mabille, Louise: Nietzsche and the Anglo-Saxon Tradition, London / New York 2009.
- Macauley, David: A Fragmented Sensorium. The Five Senses and Sensual Body in Nietzsche's Thought, in: Murungi, John / Ardito, Linda (Hg.): Sensorial Trajectories, Newcastle upon Tyne 2018, S. 41–70.
- Macho, Thomas: Schlafen, Träumen, in: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Studienausgabe, Darmstadt 2014, S. 325–335.
- Magnus, Bernd / Higgins, Kathleen M.: Nietzsche's Works and their Themes, in: dies. (Hg.): The Cambridge Companion to Friedrich Nietzsche, Cambridge 1996, S. 21–68.
- Makropoulos, Michael: Meer, in: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Studienausgabe, Darmstadt 2014, S. 240–252.
- Mancini, Mario: Die fröhliche Wissenschaft der Trobadores. Übersetzt von Leonie Schröder, Würzburg 2009.
- Mancini, Mario: La gaia scienza dei trovatori, Parma 1984.
- Mandel, Siegfried: Nietzsche & the Jews. Exaltation & Denigration, Amherst, NY 1998.
- Mann, Joel E.: Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 406–428.
- Mann, Joel E. / Lustila, Getty L.: A Model Sophist. Nietzsche on Protagoras and Thucydides, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 51–72.

- Mann, Thomas: Essays, hg. von Hermann Kurzke und Staphan Stachorski, 6 Bde., Frankfurt am Main 1993–1997.
- Mann, Thomas: Werke – Briefe – Tagebücher. Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, hg. von Heinrich Detering, Eckard Heftrich, Hermann Kurzke, Terence J. Reed, Thomas Sprecher, Hans R. Valet, Ruprecht Wimmer in Zusammenarbeit mit dem Thomas-Mann-Archiv der ETH, Zürich, 38 Bde., Frankfurt am Main 2001 ff.
- Marcel, Gabriel: Notre point d'interrogation, in: Nietzsche, Paris 1967, S. 103–113.
- Marinucci, Angelo: O uso da física e da matemática em *Humano, demasiado humano*: interpretação do aforismo 106, in: Estudos Nietzsche. 8/2 (2017), S. 61–76.
- Markotic, Lorraine: Nietzsche's Nascent Laughter, in: Moeller, Hans-Georg / Wohlfart, Günter (Hg.): Laughter in Eastern and Western Philosophies, Freiburg im Breisgau / München 2010, S. 162–174.
- Markotic, Lorraine: Nietzsche, the Gift, and the Taken for Granted, in: Joy, Morny (Hg.): Women and the Gift. Beyond the Given and All-Giving, Bloomington, IN / Indianapolis 2013, S. 72–91.
- Marsden, Jill: In Proximity to Epicurus. Nietzsche's Discovery of the Past Within, in: The Agonist 10/2 (2017), S. 11–24.
- Marsden, Jill: ‚Wisdom that walks in bodily form‘. Nietzsche's Travels with Epicurus, in: Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (Hg.): Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics, London / New York 2020, S. 38–51.
- Marti, Urs: Nietzsches Kritik der Französischen Revolution, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 312–335.
- Marti, Urs: „Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand“. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart / Weimar 1993.
- Martínez, Matías / Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie. 7. Auflage, München 2007.
- Martínez, Roberto Sanchiño: „Aufzeichnungen eines Vielfachen“. Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst, Bielefeld 2013.
- Marton, Scarlett: De la réalité au rêve. Nietzsche et les images de la femme, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 277–293.
- Marton, Scarlett: L'éternel retour du même, le temps et l'histoire, in: Binoche, Bertrand / Sorosina, Arnaud (Hg.): Les historicités de Nietzsche, Paris 2016, S. 105–125.
- Masini, Feruccio: Nichilismo e religione in Jean Paul, Bari 1974.
- Mathes, Jürg: Das Lied bei Nietzsche, in: Kluge, Gerhard (Hg.): Aufsätze zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, Amsterdam 1984, S. 49–74.
- Mattenklott, Gert: Der Taktschlag des langsamen Geistes. Tempi in der „Fröhlichen Wissenschaft“, in: Nietzsche-Studien 26 (1997 [ersch. 1998]), S. 226–238.
- Mattioli, William: Das Unbewusste als transzendentaler Raum perspektivischer Weltbildung bei Nietzsche, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012, S. 173–182.
- Mattioli, William: Die Zeit des Bewusstseins, das Tempo der Triebe und das Problem der Wirksamkeit des Willens bei Nietzsche, in: Heit, Helmut / Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin / Boston 2016, S. 222–235.
- Mauch, Philipp: Nietzsches Reihenfolgenargument. Friedrich Nietzsches Kritik der Kausalität als Einwand gegen die Transzendentalphilosophie am Beispiel „Die vier grossen Irrthümer“ aus *Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung 16 (2009), S. 161–174.

- Maurer, Reinhart: Nietzsche und das Experimentelle, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches, Bd. 1, Würzburg 1984, S. 7–28.
- Mautner, Franz H.: Der Aphorismus als literarische Gattung, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 27/2 (1933), S. 132–175.
- May, Simon: Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality', Oxford / New York 1999.
- May, Simon: Why Nietzsche Is Still in the Morality Game, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 78–100.
- Maydell, A. v. / Wiehl, R.: Gemeinsinn, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 243–247.
- Mayer, Mathias: Expedition ins Unendliche, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 148 (29.06.2013), S. 31.
- McCarthy, John A.: Remapping Reality. Chaos and Creativity in Science and Literature (Goethe – Nietzsche – Grass), Amsterdam / New York 2006.
- McIntyre, Alex: The Sovereignty of Joy. Nietzsche's Vision of Grand Politics, Toronto / Buffalo / London 1997.
- McKiernan, Amy L.: Nietzsche's Prefaces as Practices of Self-Care, in: Epoché. A Journal for the History of Philosophy 20/2 (2016), S. 447–463.
- McNeal, Michael J.: Nietzsche con/tra Epicurus. The Necessity of Noble Suffering for Intoxication With Life, in: Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (Hg.): Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics, London / New York 2020, S. 189–204.
- Medeiros, Paulo: Eating (with) Nietzsche. Reading as Devouring in *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Timm, Eitel / Mendoza, Kenneth (Hg.): The Poetics of Reading, Columbia, SC 1993, S. 92–103.
- Meléndez, Germán: A inocência do devir nos prologos de 1886, in: Lins, Daniel (Hg.): O devir criança do pensamento, Rio de Janeiro 2009, S. 34–52.
- Memmo, Pasquale: Goethes Gabe: Nietzsches Aufgabe, in: Seubold, Günter (Hg.): „Man ist viel mehr Künstler als man weiß“. Bilder und Bildner: Werk und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche, Bonn 2001, S. 21–59.
- Mende, Erich: Dämon, Sophist, Hanswurst. Sokrates aus Nietzsches Sicht, in: ders.: Nietzsche und sein Gegensatz, Cuxhaven / Dartford 1997, S. 12–28.
- Menke, Bettine: Sprachfiguren: Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin, München 1991.
- Menke, Bettine: Dekonstruktion der Geschlechtsopposition. Das Denken der *Geschlechterdifferenz*. Derrida, in: Haas, Erika (Hg.): „Verwirrung der Geschlechter“. Dekonstruktion und Feminismus, München / Wien 1995, S. 35–71.
- Menke, Bettine: Prosopopoiia. Stimme und Text bei Bretano, Hoffmann, Kleist und Kafka, München 2000.
- Menninghaus, Winfried: Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt am Main 1999.
- Mereschkowsky, C[onstantin]: Über Natur und Ursprung der Chromatophoren im Pflanzenreiche, in: Biologisches Zentralblatt 25/18 (1905), S. 593–604.
- Méricam-Bourdet, Myrtille: Voltaire contre Montesquieu? L'apport des œuvres historiques dans la controverse, in: Revue française d'histoire des idées politiques 35/1 (2012), S. 25–36.
- Messina, Aïcha Liviana: Levinas's *Gaia Scienza*, in: Stauffer, Jill / Bergo, Bettina (Hg.): Nietzsche und Levinas. „After the Death of a Certain God“, New York 2009, S. 199–213.
- Métayer, Guillaume: Un gai savoir, selon Nietzsche, in: Magazine Littéraire 478 (2008), S. 80–81.

- Métayer, Guillaume: Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l'esprit et de la civilisation, Paris 2011(a).
- [Métayer, Guillaume:] Friedrich Nietzsche: Épigrammes. Traduit, présenté et commenté par Guillaume Métayer, Paris 2011(b), S. 7–39.
- Métayer, Guillaume: Philosophy as Terrorism. The Notion of ‚Attentat‘, in: Siemens, Herman / Pearson, James (Hg.): Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy, London / New York 2019, S. 189–207.
- Meyer, Anne-Rose: Homo dolorosus. Körper – Schmerz – Ästhetik, München 2011.
- Meyer, Jacques Édouard: Le jugement esthétique comme connaissance de soi chez Friedrich Nietzsche, Fribourg 1978.
- Meyer, Katrin: Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, Würzburg 1998.
- Meyer, Matthew H.: Die drei Verwandlungen der Aufklärung von „Menschliches, Allzumenschliches“ bis zur „Fröhlichen Wissenschaft“, in: Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.–17. Mai 2003 in Weimar, Berlin 2004, S. 239–246.
- Meyer, Matthew: Reading Nietzsche through the Ancients. An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction, Berlin 2014.
- Meyer, Matthew: Nietzsche's Free Spirit Works. A Dialectical Reading, Cambridge 2019(a).
- Meyer, Matthew: The Dialectics of Nietzsche's Metaphilosophies, in: Loeb, Paul / Meyer, Matthew (Hg.): Nietzsche's Metaphilosophy. The Nature, Method, and Aims of Philosophy, Cambridge / New York / Port Melbourne / New Delhi 2019(b), S. 22–41.
- Meyer, Richard M.: Nietzsche. Sein Leben und seine Werke, München 1913.
- Meyer, Richard M.: Nietzsches Wortbildungen, in: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 15 (1914), S. 98–146.
- Meyer, Theo: Nietzsches Kunstauffassung, in: Kluge, Gerhard (Hg.): Aufsätze zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, Amsterdam 1984, S. 1–48.
- Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen 1991.
- Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen / Basel 1993.
- Meyer, Theo: Nietzsche als Paradigma der Moderne, in: Piechotta, Hans Joachim / Wuthenow, Ralph-Rainer / Rothemann, Sabine (Hg.): Die literarische Moderne in Europa. Bd. 1: Erscheinungsformen literarischer Prosa um die Jahrhundertwende, Opladen 1994, S. 136–170.
- Meyer, Theo: Kreative Subjektivität bei Nietzsche, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 31 (2005), S. 87–124.
- Meyer, Ursula I.: Das Bild der Frau in der Philosophie, Aachen 1999.
- Michel, Wilhelm: Nietzsche in unserem Jahrhundert, Berlin-Steglitz 1939.
- Michellini, Francesca: Zufall und Teleologie. Von Darwin zu Spinoza und zurück, in: Böhme, Hartmut / Röcke, Werner / Stephan, Ulrike C. A. (Hg.): Contingentia. Transformationen des Zufalls, Berlin / Boston 2016, S. 387–408.
- Mieder, Wolfgang: In Proverbiis Veritas. Sprachkulturelle, literarische und politische Studien, Münster / New York 2018.
- Miesen, Heinrich Eduard: Das Problem des Selbstverständnisses in der Philosophie Friedrich Nietzsches, Würzburg 1938.
- Miething, Dominique F.: Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches. Deutschland, Großbritannien, USA (1890–1947), Baden-Baden 2016.

- Milkowski, Marcin: *Idyllic Heroism. Nietzsche's View of Epicurus*, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 15 (1998), S. 70–79.
- Miller, Charles Anthony: *Dionysos. A Study of the Poet Nietzsche*, Stanford, CA 1968.
- Miller, Elaine P.: *Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature*, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 58–75.
- Miner, Robert: *Nietzsche and Montaigne*, Cham 2017.
- Mintz, Avi: *The Disciplined Schooling of the Free Spirit: Educational Theory in Nietzsche's Middle Period*, in: *Philosophy of Education Yearbook* (2004), S. 163–170.
- Mionskowski, Alexander: „Reformation an Haupt und Gliedern“. Rudolf Borchardts revoltierende Kulturpoetik im Vexierspiegel seiner Äußerungen über Friedrich Nietzsche, in: Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche und die Konservative Revolution*, Berlin / Boston 2018, S. 169–218.
- Mitchell, David: *How the Free Spirit Became Free. Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013), S. 946–966.
- Mitchell, Mark T.: *Power and Purity. The Unholy Marriage that Spawned America's Social Justice Warriors*, Washington, DC 2020.
- Mitcheson, Katrina: *Nietzsche, Truth and Transformation*, Basingstoke / New York 2013.
- Mittasch, Alwin: *Julius Robert Mayers Kausalbegriff. Seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung*, Berlin 1940.
- Mittasch, Alwin: *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952.
- Mittelman, Willard: *The Relation Between Nietzsche's Theory of the Will to Power and His Earlier Conception of Power*, in: *Nietzsche-Studien* 9 (1980), S. 121–144.
- Möbius, Paul Julius: *Nietzsche* [Neue Ausgabe], Leipzig 1904.
- Mohr, Jürgen: *Der Mensch als der Schaffende. Nietzsches Grundlegung eines neuen Selbstverständnisses des Menschen*, Bern / Frankfurt am Main / Las Vegas 1977.
- Moles, Alistair: *Nietzsche's Critique of Causality. Does this Entail His Rejection of Metaphysics?*, in: *International Studies in Philosophy* 18/2 (1986), S. 17–27.
- Mölk, Ulrich: *Trobadorlyrik. Eine Einführung*. München / Zürich 1982.
- Mönig, Klaus: „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele‘ – und nicht reden!“ Nietzsches späte Lyrik, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg 2012, S. 193–221.
- Mönig, Klaus: *Politische Freiheit und ‚europäische Literatur‘. Goethe, Schiller und Byron in Giuseppe Mazzinis kulturkritischen Essays*, Heidelberg 2020.
- Montinari,azzino: *Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht*, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 2/1 (1976), S. 36–58
[wiederabgedruckt in: Salasquarda, Jörg (Hg.): *Nietzsche*, Darmstadt 1980, S. 323–348].
- Montinari,azzino: *Nietzsche lesen*. Berlin / New York 1982.
- Montinari,azzino: *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin / New York 1991.
- Moore, Greg[ory]: *Beiträge zur Quellenforschung*, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), S. 535–551.
- Moore, Gregory: *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Cambridge 2002(a).
- Moore, Gregory: *Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution*, in: *Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002[b]), S. 1–20.
- Moore, Gregory: *Nietzsche, Medicine and Meteorology*, in: Moore, Gregory / Brobjer, Thomas H. (Hg.): *Nietzsche and Science*, Aldershot / Burlington, VT 2004(a), S. 71–90.
- Moore, Gregory: *Nietzsche and Evolutionary Theorie*, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): *A Companion to Nietzsche*, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 517–531.

- Moore, John S.: God Unpicked, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004(b), S. 228–240.
- Moormann, Eric M.: Pompeii's Ashes. The Reception of the Cities Buried by Vesuvius in Literature, Music, and Drama, Boston / Berlin / München 2015.
- More, Nicholas D.: Nietzsche's Last Laugh. *Ecce Homo* as Satire, Cambridge / New York 2014.
- Morel, Georges: Nietzsche. Bd. 3: Création et métamorphose, Paris 1971.
- Morgenstern, Martin: Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauers Pessimismus, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 84–94.
- Morillas Esteban, Antonio: Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, Versuche (1858), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 298.
- Morillas Esteban, Antonio: Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, Versuche (1858), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 288.
- Morillas [Esteban], Antonio u. Jordi: Nachweis aus Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung*, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 384–386.
- Mourkojannis, Daniel: Die Tode Gottes. Theologische Antworten auf Nietzsches Christentumskritik, in: Ahlmann, Frank / David, Philipp (Hg.): Leben im Zeichen der Gottesferne. Theologische Streifzüge auf der Grenze zwischen Wissenschaft und Weisheit, Hamburg 2007, S. 203–213.
- Muckle, Friedrich: Friedrich Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur, München / Leipzig 1921.
- Müller, Armin Thomas: Nietzsches Jugendlyrik am Beispiel des Gedichtzyklus *In der Ferne*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.), unter redaktioneller Mitarbeit von dems. / Wenner, Milan: Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption, Berlin / Boston 2017, S. 25–46.
- Müller, Armin Thomas: Die „freie Gesellschaft“ als ‚hölzernes Eisen‘. Gesellschaftliche Perspektiven Europas im Abschnitt 356 von Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*, in: Brusotti, Marco / McNeal, Michael / Schubert, Corinna / Siemens, Herman (Hg.): European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy, Berlin / Boston 2020(a), S. 149–166.
- Müller, Enrico: Die Griechen im Denken Nietzsches, Berlin / New York 2005.
- Müller, Enrico: „Auslegungen des Leibes“. Physiologie als fröhliche Wissenschaft, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010(a), S. 309–324.
- Müller, Enrico: Kultur/en im Wandel denken. Zu den Voraussetzungen genealogischer und genetischer Reflexion, in: Günther, Friederike Felicitas / Holzer, Angela / ders. (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin / New York 2010(b), S. 239–266.
- Müller, Enrico: Nietzsche-Lexikon, Paderborn 2020(b).
- Müller, Gerd: Dichtung und Wissenschaft. Studien zu Robert Musils Romanen *Die Verwirrungen des Zöglings Törless* und *Der Mann ohne Eigenschaften*, Uppsala 1971.
- Müller, Heiner: Philoktet, in: ders.: Werke, Bd. 3, hg. von Frank Hörnigk in Zusammenarbeit mit der Stiftung Archiv der Akademie der Künste, Berlin, unter redaktioneller Mitarbeit von Kristin Schulz / Klaus Gehre / Marit Gienke, Frankfurt am Main 2000, S. 289–327.
- Müller, Jörn: Theorie und Lebensform der antiken Philosophen im Spiegel, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 107–118.
- Müller, Maurice: Stendhal et Nietzsche, in: Stendhal-Club 10/38 (1968), S. 167–180.

- Müller, Renate G.: Idyllen aus Messina. Versuch einer Annäherung, in: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 77–86.
- Müller-Buck, Renate: Der Gekreuzigte. Zur Nietzsche-Rezeption bei Otto Dix, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin / Boston 2012, S. 253–261.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin / New York 1971.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin / New York 1999.
- Müller-Seyfarth, Winfried H.: Mainländer und Nietzsche. Ein Nachtrag zu Max Seilings Replik auf eine der „unüberlegtesten Boutaden“ Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 323–335.
- Müller-Seyfarth, Winfried H.: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt.“ Die Schüler Schopenhauers und ihr Anspruch auf den Meisterschüler, in: Schopenhauer-Jahrbuch 92 (2011), S. 223–247.
- Mullin, Amy: Nietzsche's Free Spirit, in: Journal of the History of Philosophy 38/3 (2000), 383–405.
- Murphy, Tim: Nietzsche, Metaphor, Religion, New York 2001.
- Murray, Peter Durno: Nietzsche's Affirmative Morality: A Revaluation Based in the Dionysian World-View, Berlin / New York 1999.
- Murray, Peter Durno: Nietzsche and the Dionysian. A Compulsion to Ethics, Leiden / Boston 2018.
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Roman, Bd. 3 = ders.: Gesamtausgabe, hg. von Walter Fanta, Bd. 3, Salzburg / Wien 2017.
- Nasser, Eduardo: Das europäische Gift. Nietzsche und das Alkoholproblem, in: Wienand, Isabelle / Wotling, Patrick (Hg.), unter Mitarbeit von Florian Häubi und Philip Mills: Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche. IX. Internationale GIRON-Tagung / IXe Congrès International du GIRON, Basel 2020, S. 281–306.
- Naumann, Gustav: Zarathustra-Commentar, 4 Theile, 1899–1901.
- Nehamas, Alexander: Nietzsche. Leben als Literatur. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger, Göttingen 2012 [englischsprachige Originalausgabe: Cambridge, MA / London 1985].
- Nerlich, Michael: Kunst, Politik und Schelmerei. Die Rückkehr des Künstlers und des Intellektuellen in die Gesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts dargestellt an Werken von Charles de Coster, Romain Rolland, André Gide, Heinrich Mann und Thomas Mann, Frankfurt am Main 1969.
- Nettling, Astrid: Sinn für Übergänge. Zur Parergonalität des Weiblichen in der Philosophie. Versuche über Geschlechterdifferenz, Wien 1992.
- Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. 2. Auflage, Regensburg 2017.
- Neuhouser, Frederick: Nietzsche on Spiritual Illness and its Promise, in: The Journal of Nietzsche Studies 45/3 (2014), S. 293–314.
- Neumeyer, Fritz: Der Klang der Steine. Nietzsches Architekturen, Berlin 2001.
- Neymeyr, Barbara: „Selbst-Tyrannie“ und „Büchsaulenkälte“. Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral, in: Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik, 2 Bde., Bd. 2, Berlin / New York 2008, S. 1165–1198.

- Neymeyr, Barbara: Das Tragische – Quietiv oder Stimulans des Lebens? Nietzsche contra Schopenhauer, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin / Boston 2011, S. 369–391.
- Neymeyr, Barbara: Abenteuer-Reisen in „eine tiefere Welt der Einsicht“. Der Psychologe Nietzsche als „Freund der ‚grossen Jagd‘“, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze: Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012, S. 101–130.
- Neymeyr, Barbara: Sprache als Medium für die „verwegensten Kunststücke“. Nietzsches Experimental-Metaphorik, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 323–353.
- Nicodemo, Nicola: Nietzsches „dichtende Vernunft“, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / New York, 2012, S. 225–237.
- Nicodemo, Nicola: Die moralische Aufgabe der „guten Europäer“ und die „zukünftigen Europäer“, in: Dietzsch, Steffen / Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven, Berlin / Boston 2014, S. 385–406.
- Niehaus, Lars: Moral als Problem: Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches, Würzburg 2010.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus. 2. Auflage, Frankfurt am Main 1989.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Welthistorischer Cynismus“?, in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 171–182.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Lieber aus ganzem Holz eine Feindschaft als eine geleimte Freundschaft“. Feindschaft bei Nietzsche, in: Moxter, Michael / Firchow, Markus (Hg.): Feindschaft. Theologische und philosophische Perspektiven, Leipzig 2013, S. 99–120.
- Nielsen, Cathrin: Wissenschaft und Unendlichkeit, in: Gentili, Carlo / Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin / New York 2010, S. 203–232.
- Nielsen, Cathrin: Transformationen der Zeit – „Wille zur Macht“ und Gedächtnis, in: Heit, Helmut / Thorgerisdottir, Sigridur (Hg.): Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin / Boston 2016, S. 236–251.
- Niemeyer, Christian: „Auf die Schiffe, ihr Pädagogen!“ Ein einführender Kommentar zu Nietzsches Aphorismensammlung *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 57/2 (2005), S. 97–122.
- Niemeyer, Christian: „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ Friedrich Nietzsche und die Abgründe des Denkens, Freiburg im Breisgau 2019.
- Niemeyer, Christian: Sexualpädagogik der Einfalt? Über die Hintergründe und die Aktualität von Nietzsches Kritik am „Bauernaufstand des Geistes“ – ein Interpretationsversuch zu Wir Furchtlosen (FW V) 358 im erweiterten Kontext, in: Heit, Helmut / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Reformation, Berlin / Boston 2020, S. 225–246.
- Nishigami, Kiyoshi: Nietzsches Amor fati. Der Versuch einer Überwindung des europäischen Nihilismus, Frankfurt am Main 1993.
- Nishitani, Keiji: The Self-Overcoming of Nihilism. Translated by Graham Parkes with Setsuko Aihara, Albany 1990 [japanische Originalausgabe 1949].
- Nolte, Ulrich: Philosophische Exerzitien bei Descartes. Aufklärung zwischen Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf, Würzburg 1995.
- Notter, Werner: Die Ästhetik der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1986.

- Nowak, Adolf: „... selbst an Abgründen noch zu tanzen“. Nietzsches Philosophie des Tanzes und ihr Gegenbild in der Musik, in: Aurnhammer, Achim / Schnitzler, Günter (Hg.): *Der Tanz in den Künsten 1770–1914*, Freiburg im Breisgau 2009, S. 245–260.
- Nünlist, René: *Poetologische Bildersprache der frühgriechischen Dichtung*, Stuttgart 1998.
- Nürnberger, Anna: *Zweifelskonzepte im Frühchristentum. Dipsychia und Oligopistia im Rahmen menschlicher Dissonanz- und Einheitsvorstellungen in der Antike*, Göttingen 2019.
- Nussbaum, Martha C.: Mitleid und Gnade. Nietzsches Stoizismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), S. 831–858.
- Nussbaumer-Benz, Uschi: *Nietzsche, Nadelöhr der Philosophie? Eine Einführung in die Wille zur Macht-Thematik*, Cuxhaven 1996.
- Nutz, Thomas: *Strafanstalt als Besserungsmaschine. Reformdiskurs und Gefängniswissenschaft 1775–1848*, München 2001.
- O'Sullivan, Simon: *On the Production of Subjectivity. Five Diagrams of the Finite–Infinite Relation*, Basingstoke / New York 2012.
- Obenauer, Karl Justus: *Friedrich Nietzsche, der ekstatische Nihilist. Eine Studie zur Krise des religiösen Bewusstseins*, Jena 1924.
- Oehler, Richard: *Unsere Zeit im Spiegel von Nietzsches Kulturphilosophie*, in: *Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihegeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche*, München 1921, S. 127–141.
- Oei, Bernd: *Nietzsche*, 4 Bde., Baden-Baden 2008.
- Oei, Bernd: *Eros & Thanatos: Philosophie und Wiener Melancholie in Arthur Schnitzlers Werk*, Freiburg im Breisgau 2013.
- Oliveira, Jelson Roberto de: *A Solidão como Revigoroamento no Quinto Livro d'a Gaia Ciência de Nietzsche*, in: *Ethica. Cadernos Acadêmicos* 16 (2009), S. 167–183.
- Oliveira, Nythamar Fernandes de: *On the Genealogy of Modernity. Foucault's Social Philosophy*, Hauppauge, NY 2003.
- Oliver, Kelly / Pearsall, Marilyn (Hg.): *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, University Park, PA 1998.
- Onfray, Michel: *Der Bauch der Philosophen. Kritik der diätetischen Vernunft*, Frankfurt am Main / New York 1991.
- Oppel, Frances Nesbitt: *Nietzsche on Gender. Beyond Man and Woman*, Charlottesville / London 2005.
- Orestano, Francesco: *Gaia scienza*, in: *Nuova antologia di lettere, scienze ed arti* 204 (1905), S. 63–73.
- Orsucci, Andrea: *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin / New York 1996.
- Orsucci, Andrea: *Strafe und Ressentiment. Nietzsches Rechtsverständnis und einige seiner Quellen*, in: Seelmann, Kurt (Hg.): *Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77* (2001), S. 195–202.
- Orsucci, Andrea: *Quellen Nietzsches in Charles Richet, L'homme et l'intelligence und Alfred Espinas, Die thierischen Gesellschaften*, in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), S. 314–318.
- Orsucci, Andrea: *Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Katscher, Leopold: Bilder aus dem chinesischen Leben. Mit besonderer Rücksicht auf Sitten und Gebräuche* (1881), in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), S. 444 f.
- Orsucci, Andrea: *Nietzsche, Spengler, Heidegger. Kulturphilosophie und historiographische Forschung*, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, S. 47–60.

- Orsucci, Andrea: Die Hierarchie der Wissenschaften in einem Zeitalter des Übergangs, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin / Boston 2012, S. 423–433.
- Osinski, Jutta: Träumende Homere. Versuch über Nietzsche, in: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Homer und die deutsche Literatur*, München 2010, S. 208–224.
- Oster, Patricia: Schleier, in: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Studienausgabe, Darmstadt 2014, S. 335–345.
- Osterkamp, Ernst: *Lucifer. Stationen eines Mythos*, Berlin / New York 1979.
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin / New York 1999.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*. Bd. 3/3: *Die Neuzeit. Die politischen Strömungen im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008.
- Overbeck, Franz: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, hg. von Carl Albr[echt] Bernoulli, in: *Die neue Rundschau* 17/1 (1906), S. 209–231 u. S. 320–330.
- Overbeck, Franz: *Christentum und Kultur*. Aus dem Nachlaß hg. von Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1919.
- Overbeck, Ida: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, in: Bernoulli, Carl Albrecht: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Bd. 1, Jena 1908, S. 234–251 (zuerst in: *März. Halbmonatsschrift für deutsche Kultur* 1 [1907], S. 223–235).
- Owen, David: *Nietzsche, Politics and Modernity. A Critique of Liberal Reason*, London / Thousand Oaks, CA / New Delhi 1995.
- Owen, David: *Nietzsche, Re-Evaluation, and the Turn to Genealogy*, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, London / Boulder 2006, S. 39–56.
- Owen, David: *Autonomy, Self-Respect, and Self-Love. Nietzsche on Ethical Agency*, in: Gemes, Ken / May, Simon (Hg.): *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford / New York 2009, S. 197–221.
- Paden, William D.: *The Troubadours and the Albigensian Crusade. A Long View*, in: *Romance Philology* 49/2 (1995), S. 168–191.
- Pădurean, Vasile: *Spiel – Kunst – Schein. Nietzsche als ursprünglicher Denker*, Stuttgart 2008.
- Panizzo, Paolo: *Ästhetizismus und Demagogie. Der Dilettant in Thomas Manns Frühwerk*, Würzburg 2007.
- Pankoke, Eckart: *Die Arbeitsfrage. Arbeitsmoral, Beschäftigungskrisen und Wohlfahrtspolitik im Industriezeitalter*, Frankfurt am Main 1990.
- Pappas, Nickolas: *Snake. The Eternal-Serpentine*, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 71–82.
- Parkes, Graham: *Wanderers in the Shadow of Nihilism. Nietzsche's 'Good Europeans'*, in: *History of European Ideas* 16 (1993), S. 585–590.
- Parkes, Graham: *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago / London 1994.
- Parkes-Perret, Ford B.: *Nietzsche's „Glück“ and Thomas Mann's „Enttäuschung“*, in: *Seminar. A Journal of Germanic Studies* 34/3 (1998), S. 235–255.
- Parks, Ava Judith: *Nietzsche and Herd-man. Friedrich Nietzsche's View of Nineteenth Century Europe*, St. Louis, MO 1966.

- Pasley, Malcolm: Nietzsche's Use of Medical Terms, in: ders. (Hg.): Nietzsche. Imagery and Thought, Berkeley / Los Angeles 1978, S. 123–158.
- Patoussis, Stavros: Philosophie als Tanz. Eine philosophische Lektüre von *An den Mistral. Ein Tanzlied*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption, Berlin / Boston 2017, S. 179–205.
- Patt, Walter: Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger, Frankfurt am Main 1997.
- Patton, Paul: Nietzsche and the Problem of the Actor, in: Schrift, Alan D. (Hg.): Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics, Berkeley / Los Angeles / London 2000, S. 170–183.
- Paul, Hermann: Deutsches Wörterbuch. 9., vollständig neu bearbeitete Auflage von Helmut Henne und Georg Objartel unter Mitarbeit von Heidrun Kämper-Jensen, Tübingen 1992.
- Paula, Wander Andrade de: Criar a partir d sofrimento. Uma análise dos prefácios de 1886. in: Azeredo, Vânia Dutra de / Silva Júnior, Ivo da (Hg.): Nietzsche e a interpretação, Curitiba / São Paulo 2012, S. 263–272.
- Pearson, James: On Catharsis, Conflict and the Coherence of Nietzsche's Agonism, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 3–32.
- Pedersen, Michael Karlsson: Zittern und Zweifel. Über musikalischen Eskapismus in Nietzsches ‚Venedig‘-Gedicht, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 299–309.
- Peery, Rebekah: Nietzsche on War, New York 2009.
- Peltre, Monique: Luther et la réforme vus par Nietzsche, in: Samuel-Scheyder, Monique (Hg.): Martin Luther. Images, appropriations, relectures, Nancy 1995, S. 121–133.
- Pernet, Martin: Eine Quelle für Nietzsches christliche Herkunft. Der Briefwechsel seines Vater mit Emil Julius Schenk, in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 279–296.
- Pestalozzi, Karl: Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik, Berlin 1970.
- Pestalozzi, Karl: Nietzsches Gedicht „Noch einmal eh ich weiter ziehe ...“ auf dem Hintergrund seiner Jugendlyrik, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 101–110.
- Peter, Peter: ADAC-Reiseführer Italienische Riviera, München 2007.
- Peters, Christian: Stille im Leben, in: Betz, Hans Dieter / Browning, Don S. / Janowski, Bernd / Jüngel, Eberhard (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für die Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2004, Sp. 1738.
- Petersen, Jens: Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, Berlin 2008.
- Pfisterer, Ulrich: Kunst-Geburten. Kreativität, Erotik, Körper, Berlin 2014.
- Pfotenhauer, Helmut: Nietzsche als Leser Baudelaires, in: Gebhard, Walter (Hg.): Friedrich Nietzsche. Perspektivität und Tiefe. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1980, Frankfurt am Main / Bern 1982.
- Pfotenhauer, Helmut: Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion, Stuttgart 1985.
- Piazzesi, Chiara: Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis, in: Nietzsche-Studien 39 (2010[a]), S. 352–381.
- Piazzesi, Chiara: „Was Alles Liebe genannt wird“. FW 14 als vorgenealogische Übung, in: dies. / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010(b), S. 359–373.
- Piazzesi, Chiara: Greed and Love. Genealogy, Dissolution and Therapeutic Effects of a Linguistic Distinction in FW 14, in: Constância, João / Mayer Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin / Boston 2011, S. 117–164.

- Piazzesi, Chiara: What We Talk About When We Talk About Emotions. Nietzsche's Critique of Moral Language as the Shaping of a New Ethical Paradigm, in: Constâncio, João / Mayer Branco, Maria (Hg.): *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin / Boston 2012, S. 129–157.
- Pichler, Axel: Performativer Bruch oder kritisches Narrativ? Intratextuelle Konsequenzen von Nietzsches ‚Theorie‘ des Bewusstseins im Lichte seiner späten Sprachphilosophie, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin / Boston 2012(a), S. 187–196.
- Pichler, Axel: Unter der Optik des Künstlers? Bedeutung und Topos der Wissenschaft in Nietzsches radikalkritischer Denkbewegung der Orchestikologie, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin / Boston 2012(b), S. 213–224.
- Pichler, Axel: Prosopopeisches Denken. Eine textgenetische Lektüre der Vorrede zur Neuauflage der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 29–73.
- Picht, Georg: Das Weltspiel und seine Deutung durch Nietzsche, in: Schulte, Hansgerd (Hg.): *Spiele und Vorspiele. Spielelemente in Literatur, Wissenschaft und Philosophie. Eine Sammlung von Aufsätzen aus Anlaß des 70. Geburtstages von Pierre Bertaux*, Frankfurt 1978, S. 93–98.
- Picht, Georg: Nietzsche, Stuttgart 1988.
- Pieper, Annemarie: „Ein Seile geknüpft zwischen Tier und Übermensch“. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“, Stuttgart 1990.
- Pieper, Annemarie: Annäherungsversuche an die Wahrheit. Die Vorrede von Jenseits von Gut und Böse, in: Born, Marcus Andreas (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse*, Berlin / Boston 2014, S. 17–25.
- Pieper, Thomas: Überwindung des Welt-Leides. Loerkes Lyrik im Spannungsfeld zwischen Nietzsche und Schopenhauer, Frankfurt am Main 1992.
- Pinjuh, Jan-Markus: Platons *Hippias Minor*. Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2014.
- Pippin, Robert B.: Comments on „Nietzsches Critique of Causality“, in: *International Studies in Philosophy* 18/2 (1986), S. 29–33.
- Pippin, Robert: Gay Science and Corporeal Knowledge, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 136–152.
- Pippin, Robert B.: Nietzsche, Psychology, and First Philosophy, Chicago / London 2010.
- Pisani, Marcella: The Collection of Terracotta Figurines in the British School at Athens, in: *The Annual of the British School at Athens* 101 (2006), S. 269–368.
- Planckh, Marcus: Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), S. 214–237.
- Pluta, Olaf: Zur Genese von Nietzsches Parole „Gott ist tot!“ Eine Untersuchung zu Nietzsches Quellen in Röcken, Naumburg und Pforta, in: Reschke, Renate (Hg.): *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg*, Berlin 2001, S. 357–366.
- Podolsky, Scott H. / Tauber, Alfred I.: Nietzsche's Conception of Health. The Idealization of Struggle, in: Babich, Babette E. / Cohen, Robert S. (Hg.): *Nietzsche, Epistemology, and Philosophie of Science. Nietzsche and the Sciences II*, Dordrecht / Boston / London 1999, S. 299–311.
- Poellner, Peter: Nietzsche and Metaphysics, Oxford 1995.

- Poellner, Peter: Causation and Force in Nietzsche, in: Babich, Babette / Cohen, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Epistemology, and Philosophie of Science. Nietzsche and the Sciences II, Dordrecht / Boston / London 1999, S. 287–297.
- Poellner, Peter: Nietzschean Freedom, in: Gemes, Ken / May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford / New York 2009, S. 151–179.
- Poellner, Peter: *Ressentiment and Morality*, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge / New York 2011, S. 120–141.
- Poellner, Peter: *Ressentiment and the Possibility of Intentional Self-Deception*, in: Dries, Manuel / Kail, P. J. E. (Hg.): Nietzsche on Mind and Nature, Oxford / New York 2015, S. 189–211.
- Pohlenz, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 6. Auflage, 2 Bde, Göttingen 1984–1990.
- Politycki, Matthias: Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches, Berlin / New York 1998.
- Poljakova, Ekaterina: „Das intellektuale Gewissen und die Ungerechtigkeit des Erkennenden. Eine Interpretation des Aphorismus Nr. 2 der Fröhlichen Wissenschaft, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 120–144.
- Poljakova, Ekaterina: Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst, Berlin / Boston 2013.
- Pollich, Julia Maria: Mensch ohne Gott, vergöttlichter Mensch. Nietzsches Denken in philosophischer Reflexion und narrativer Praxis des 20. Jahrhunderts. Pirandello, Unamuno, Bataille und Sollers, Bielefeld 2020.
- Poltrum, Martin: Philosophie als Arzneimittel im Dienste des wachsenden und kämpfenden Lebens, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zifras, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium. Stuttgart 2016, S. 363–371.
- Ponton, Olivier: Les pensées du *Gai savoir*, ou comment la pensée peut agir sur la vie, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lectures della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 237–249.
- Ponton, Olivier: Le gai savoir de Nietzsche. Une manière divine de penser, Paris 2018.
- Por, Peter: Die orphische Figur. Zur Poetik von Rilkes „Neuen Gedichten“, Heidelberg 1997.
- Pornschlegel, Clemens: Gottes Sehnsucht. Nietzsche und Bataille, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 223–239.
- Port, Ulrich: Pathosformel. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte (1775–1888), München 2005.
- Porter, James I.: The Invention of Dionysus. An Essay on the *Birth of Tragedy*, Stanford 2000.
- Porter, James I.: Nietzsche's Theory of the Will to Power, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 548–564.
- Pothén, Philip: Nietzsche and the Fate of Art, Aldershot 2002.
- Prange, Martine: Nietzsche's Ideal Europe. Aestheticization and Dynamic Interculturalism from „The Birth of Tragedy“ to „The Gay Science“, Groningen 2007.
- Prange, Martine: „Méditerraniser“. The Flight from North to South. A Reading of Nietzsche's Poems *Prince Vogelfrei* and *In the South*, in: The Agonist 4/1 (2011), S. 57–63.
- Prange, Martine: Nietzsche, Wagner, Europe, Berlin / Boston 2013.
- Preisendanz, Karl: Nietzsche und Seneca, in: Süddeutsche Monatshefte 5/2 (1908), S. 694–696.

- Purtschert, Patricia: Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche. Mit einem Vorwort von Judith Butler, Frankfurt / New York 2006.
- Pütz, Peter: Handke und Nietzsche. „Kein Marterbild mehr malen“, in: Fuchs, Gerhard / Melzer, Gerhard (Hg.): Peter Handke. Die Langsamkeit der Welt, Graz / Wien 1993, S. 63–77.
- Pütz, Peter: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft. „La gaya scienza“. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen von Peter Pütz. 5. Auflage, München 1994, S. 290–367.
- Quesada, Julio: Nietzsche: Risa, genealogia, carnival. El teatro del yo, in: Actualidad de Nietzsche, hacia nuevos horizontes. Michael Foucault, arqueología del poder y de las resistencias. Ciclos de conferencias sobre Michael Foucault y Nietzsche, La Coruña, abril 93/abril 94, La Coruña 1994, S. 51–66.
- Rabe, Hannah: Autarkie, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 685–691.
- Radbruch, Knut: „Die Mathematik ist nur das Mittel der allgemeinen und letzten Menschenkenntnis“, in: Reschke, Renate (Hg.): Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg, Berlin, 2001, S. 311–316.
- Raprior, Holger: Die ästhetische Umwertung. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung einiger ästhetischen Kategorien des Häßlichen und des Schönen bei Nietzsche, Tübingen 1994.
- Rapp, Christof: Friedrich Nietzsche et la philosophie préplatonicienne, in: Balaudé, Jean-François / Wotling, Patrick (Hg.): „L'art de bien lire“. Nietzsche et la philologie, Paris 2012, S. 191–219.
- Rappe, Guido: Nietzsche und der Leib – aktuelle und historische Perspektiven, in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 135–150.
- Rathbone, David: Kaufmann's Nietzsche, in: Woodward, Ashley (Hg.): Interpreting Nietzsche. Reception and Influence, London / New York 2011, S. 51–65.
- Rattner, Josef: Nietzsche. Leben – Werk – Wirkung, Würzburg 2000.
- Rauen, Verena: Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilerhaltung, Paderborn 2015.
- Rauh, Raphael Benjamin: Modulationen der Einsamkeit. Theorien der Ausnahme als Moralkritik bei Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche, Freiburg im Breisgau / München 2016.
- Raveh, Daniel: Review of: Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, the Gay Science, thus Spoke Zarathustra, and on the Genealogy of Morals, in: Journal of Indian Council of Philosophical Research 24/1 (2007), S. 251–255.
- Raymond, Didier (Hg.): Nietzsche ou la grande santé, Paris / Montreal, QC 1999(a).
- Raymond, Didier: Santé et maladie chez Nietzsche, in: ders. (Hg.): Nietzsche ou la grande santé, Paris / Montreal 1999(b), S. 139–143.
- Razac, Olivier: La grande santé, Paris 2006.
- Reginster, Bernard: The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism, Cambridge, MA 2006.
- Reginster, Bernard: The Will to Power and the Ethics of Creativity, in: Leiter, Brian / Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford 2007, S. 32–56.
- Reginster, Bernard: Compassion and Selflessness, in: Janaway, Christopher / Robertson, Simon (Hg.): Nietzsche, Naturalism, & Normativity, Oxford 2012, 160–182.

- Reginster, Bernard: The Psychology of Christian Morality. Will to Power as Will to Nothingness, in: Gemes, Ken / Richardson, John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, S. 701–726.
- Reginster, Bernard: Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche, in: Schliesser, Eric (Hg.): Sympathy. A History, Oxford / New York 2015, S. 254–285.
- Rehberg, Andrea: Nietzsche's Transvaluation of Causality, in: Babich, Babette E. / Cohen, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II, Dordrecht / Boston / London 1999, S. 279–286.
- Rehm, Walther: Nachsommer. Zur Deutung von Stifters Dichtung, München 1951.
- Reibnitz, Barbara von: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap. 1–12), Stuttgart / Weimar 1992.
- Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin / Boston 2013.
- Reichel, Norbert: Der erzählte Raum. Zur Verflechtung von sozialem und poetischem Raum in erzählender Literatur, Darmstadt 1987.
- Reiner, H.: Apathie, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971(a), Sp. 429–433.
- Reiner, H.: Ataraxie, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971(b), Sp. 594.
- Reinhardt, Volker: Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation. 3., durchgesehene Auflage, München 2017.
- Reinmöller, Lore: Die Grundlagen von Nietzsche's Geschichtsauffassung, Düsseldorf 1938.
- Remhof, Justin: Naturalism, Causality, and Nietzsche's Conception of Science, in: The Journal of Nietzsche Studies 46/1 (2015), S. 110–119.
- Remhof, Justin: Nietzsche's Constructivism. A Metaphysics of Material Objects, New York / London 2018.
- Renner, Ursula: „Die Tiefe muss man verstecken – wo? an der Oberfläche“. Allegorisierung als Verfahren der Moderne in Hofmannsthal's *Glück am Weg*, in: Le Rider, Jacques (Hg.): Modernité de Hofmannsthal, Rouen 1993, S. 253–266.
- Renzi, Luca: Das Ohr-Motiv als Metapher des Stils und der „Zugänglichkeit“. Eine Lektüre des Aphorismus 246 und 247 von Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 331–349.
- Reschke, Renate: Anmerkungen, in: Nietzsche, Friedrich: Die Fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“), hg. mit Anmerkungen zum Nietzsche-Text und mit einem Essay von ders., Leipzig 1990(a), S. 289–356.
- Reschke, Renate: Friedrich Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* oder Vom zerbrechlichen Gleichgewicht einer Philosophie, in: Nietzsche, Friedrich: Die Fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“), hg. mit Anmerkungen zum Nietzsche-Text und mit einem Essay von ders., Leipzig 1990(b), S. 357–413.
- Reschke, Renate: „Korruption“. Ein kulturkritischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 137–162.
- Reschke, Renate: „Welt-Klugheit“ – Nietzsches Konzept vom Wert des Mediokren und der Mitte. Kulturkritische Überlegungen des Philosophen im Umkreis der „Fröhlichen Wissenschaft“, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 239–259.
- Reschke, Renate: Denkmurbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000.
- Reschke, Renate: Wie und warum Friedrich Nietzsche sich Heinrich Heine als Franzosen oder wie er sich Heine als Heine sah, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin 2009, S. 63–90.

- Reschke, Renate: Höfische Kultur. Der kulturkritische und soziologische Blick. Zur Differenz von Norbert Elias und Friedrich Nietzsche, in: Günther, Friederike Felicitas / Holzer, Angela / Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin / New York 2010, S. 63–90.
- Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin / Boston 2012.
- Reschke, Renate: „... so beginnt die Philosophie mit einer Gesetzgebung der Größe“. Größe in philosophischer, ästhetischer und kulturkritischer Sicht bei Friedrich Nietzsche, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012, S. 29–50.
- Reschke, Renate: Leidenschaft und Subjektivität: Nietzsche als Leser von Stendhal, in: Benne, Christian / Müller, Enrico (Hg.): Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit, Basel 2014, S. 367–383.
- Reschke, Renate: Was interessiert Dichter die Wahrheit ... Zum Aphorismus 84 der *Fröhlichen Wissenschaft* und seinen Kontexten, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016(a), S. 179–198.
- Reschke, Renate: Vom ‚kühnen Geist‘ zum großen ‚Verhängnis‘? Zu Nietzsches widersprüchlichem Lutherbild, in: Nietzscheforschung 23 (2016[b]), S. 37–51.
- Reschke, Renate: Schweigen unter schwarzen Zypressen und „Morgenröten“. Friedrich Nietzsche über Lebenskunststrategien, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart / Weimar 2016(c), S. 171–178.
- Reschke, Renate: „Die Welt ist ein Spiel des Zeus ...“. Friedrich Nietzsches ästhetische Sicht auf Heraklit, in: Fantino, Enrica / Muss, Ulrike / Schubert, Charlotte / Sier, Kurt (Hg.): Heraklit im Kontext, Berlin / Boston 2017, S. 485–506.
- Reus, Sebastian: Unglückliches Bewußtsein. Denken ohne Dialektik bei Botho Strauß, Würzburg 2006.
- Reuter, Sören: Wozu überhaupt Bewusstsein? Nietzsches Begegnung mit dem Physiologen Josef Paneth, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012, S. 263–272.
- Riccardi, Mattia: „Der faule Fleck des Kantischen Criticismus“. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, Basel 2009.
- Riccardi, Mattia: Nietzsche's Pluralism about Consciousness, in: British Journal for the History of Philosophy 24/1 (2016), S. 132–154.
- Riccardi, Mattia: Nietzsche on the Superficiality of Consciousness, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlin / Boston 2018, S. 93–112.
- Richardson, John: Nietzsche on Life's Ends, in: Gemes, Ken / Richardson, John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, S. 756–783.
- Richardson, John: Nietzsche's New Darwinism, Oxford / New York 2004.
- Richardson, John: Nietzsche's Psychology, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012, S. 315–332.
- Richardson, John: Nietzsche's Values, Oxford / New York 2020.
- Ridley, Aaron: [Rez.] Comic relief. Nietzsche's *Gay Science*, in: Philosophical Quarterly 52/ 207 (2002), S. 261–262.

- Ridley, Aaron: Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art and Literature, London / New York 2007.
- Ridley, Aaron: Une promesse de bonheur? Beauty in the *Genealogy*, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, 309–325.
- Ridley, Aaron: Nietzsche and Music, in: Came, Daniel (Hg.): Nietzsche on Art and Life, Oxford / New York 2014, S. 220–235.
- Riedel, Manfred: Freilichtgedanken. Nietzsches dichterische Welterfahrung. Stuttgart 1998(a).
- Riedel, Manfred: Nietzsches Gedicht *Sils-Maria*. Entstehungsgeschichte und Deutung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998[b]), S. 268–282.
- Riedel, Manfred: Pathos des Hörens. Orphischer Gesang bei Nietzsche und Rilke, in: Blätter der Rilke-Gesellschaft 24 (2002), S. 33–51.
- Riedel, Manfred: Im Zwiegespräch mit Nietzsche und Goethe. Weimarer Klassik und klassische Moderne, Tübingen 2009.
- Riedl, Peter Philipp: Nietzsches Renaissance – Nietzscheanischer Renaissancismus, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin / Boston 2019, S. 307–333.
- Riehl, Alois: Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Dritte, verbesserte und ergänzte Auflage, Stuttgart 1901.
- Ries, Wiebrecht: Nietzsches Beiträge zu einer „Phänomenologie der Liebe“, in: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 221–232.
- Ries, Wiebrecht: Nietzsches Werke. Die großen Texte im Überblick, Darmstadt 2008.
- Ries, Wiebrecht: Nietzsche und seine ästhetische Philosophie des Lebens, Tübingen 2012.
- Ries, Wiebrecht: Schule des Verdachts. Zur Grundlegung der Moderne bei Nietzsche – Freud – Kafka, Berlin 2014.
- Rilke, Rainer Maria: Briefe an einen jungen Dichter, in: ders.: Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden. Bd. 4: Schriften, hg. von Horst Nalewski, Frankfurt am Main / Leipzig 1996, S. 514–548.
- Risse, Mathias: Nietzsche on Selfishness, Justice, and the Duties of the Higher Men, in: Bloomfield, Paul (Hg.): Morality and Self-Interest, Oxford / New York 2008, S. 31–50.
- Risse, Mathias: The Eternal Recurrence. A Freudian Look at What Nietzsche Took to Be His Greatest Insight, in: Gemes, Ken / May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford / New York 2009, S. 223–245.
- Risser, James: Reading Nietzsche, in: Man and World. An International Philosophical Review 23 (1990), S. 361–373.
- Roberts, Tyler: Awaiting Love. Nietzsche's (Com)passion, in: Hicks, Steven V. / Rosenberg, Alan (Hg.): Reading Nietzsche at the Margins, West Lafayette, IN 2008, S. 86–102.
- Robertson, Simon: The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical, and Quasi-Aesthetic, in: Janaway, Christopher / Robertson, Simon (Hg.): Nietzsche, Naturalism, and Normativity, Oxford 2012, S. 81–110.
- Rocha Santos, Oscar: Critique and Transformation in Nietzsche's Assessment of Epicurus, in: Heit, Helmut / Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin / Boston 2016, S. 62–72.
- Rohde, Erwin: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freiburg im Breisgau / Leipzig 1894.
- Rohlf, Sabine: Exil als Praxis – Heimatlosigkeit als Perspektive? Lektüre ausgewählter Exilromane von Frauen, München 2002.

- Röller, Gisela / Lippe, Rudolf zur (Hg.): *Tanz als Form des Denkens. Friedrich Nietzsche: Denken jenseits von Schluß und Dialektik*, Lüneburg 2001.
- Rolf, Thomas: *Tiefe*, in: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Studienausgabe, Darmstadt 2014, S. 463–476.
- Römer, Heinrich: *Nietzsche*, 2 Bde., Leipzig 1921.
- Ronen, Shoshana: *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*, Warschau 2002.
- Roos, Richard: *Nietzsche et Epicure. L'idylle héroïque*, in: *Revue d'Allemagne* 12 (1980), S. 497–546.
- Rose, Ernst: Goethes „Chorus Mysticus“ als Anregung für Nietzsche und Rilke, in: *The Germanic Review* 17/1 (1942), S. 39–47.
- Rosenfeld, Hellmut: Arnold, Priester [...], in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 1, Berlin 1953, S. 378 f.
- Ross, Stephen David: *The Gift of Truth. Gathering the Good*, New York 1997.
- Ross, Werner: *Der wilde Nietzsche oder Die Rückkehr des Dionysos*, Stuttgart 1994.
- Ross, Werner: *Friedrich Nietzsche: Der Einsame*, in: *Frankfurter Anthologie* 21 (1998), S. 83–86.
- Rosset, Clément: *Béatitude et souffrance*, in: *La nouvelle revue française* 347 (1981), S. 80–87.
- Rössler, Martin: [Kommentar zu] *Mitten wir im Leben sind*, in: Henkys, Jürgen / Hahn, Gerhard (Hg.): *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*. Heft 9, Göttingen 2004, S. 75–78.
- Rosteutscher, Joachim H. W.: *Die Wiederkunft des Dionysos. Der Naturmystische Irrationalismus in Deutschland*, Bern 1947.
- Roth, Robin Alice: *Nietzsche's Use of Atheism*, in: *International Philosophical Quarterly* 31/1 (1991), S. 51–64.
- Roth-Bodmer, Eugen: *Schlüssel zu Nietzsches Zarathustra. Ein interpretierender Kommentar zu Nietzsches Werk Also sprach Zarathustra*, Zürich 1975.
- Rotter, Hannah Maria: *Selbsterhaltung und Wille zur Macht. Nietzsches Spinoza-Rezeption*, Berlin / Boston 2019.
- Röttger, Ruth: *Der Raum in den Romanen Michel Tourniers oder Reise an den Rand des Möglichen*, Köln 1993.
- Röttges, Heinz: *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin / New York 1972.
- Röttges, Heinz: *Das Problem der Wissenschaftlichkeit der Philosophie*, Würzburg 1999.
- Rowe, David Emmanuel: *A Nietzschean Metaethics. Criticism of Some Contemporary Themes in Metaethics*, Lanham / Boulder / New York / London 2019.
- Rozelaar, Marx: *Seneca. Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam 1976.
- Rubira, Luís: *O amor fati em Nietzsche. Condição necessária para transvaloração?*, in: *Polymatheia. Revista de filosofia*. 4/6 (2008), S. 227–236.
- Rudolph, Enno: *Nietzsches Europa*, in: *Nietzscheforschung* 14 (2007), S. 45–52.
- Ruehl, Martin A.: *Politeia 1871. Young Nietzsche on the Greek State*, in: Bishop, Paul (Hg.): *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004, S. 79–97.
- Runset, Ute van: *Ironie und Philosophie bei Voltaire. Unter besonderer Berücksichtigung der Dialogues et entretiens philosophiques*, Genf 1974.
- Rupschus, Andreas / Stegmaier, Werner: „Inconsequenz Spinoza's“? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), S. 299–308.

- Rupschus, Andreas: Nachweis aus Friedrich Rückert, *Gesammelte Gedichte, Bd. 1* (1834), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 304.
- Rupschus, Andreas: Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie, Berlin / Boston 2013.
- Rupschus, Andreas: Geschichte als Medium des Philosophierens. Friedrich Nietzsches Lutherbild, in: Nietzscheforschung 23 (2016), S. 65–78.
- Russel, Brian T.: Consciousness, Self-control, and Free Will in Nietzsche, Atlanta 2011.
- Rutherford, Donald: Nietzsche as Perfectionist, in: Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy 61/1 (2018), S. 42–61.
- Rynhold, Daniel / Harris, Michael J.: Nietzsche, Soloveitchik and Contemporary Jewish Philosophy, Cambridge / New York 2018.
- Saar, Martin: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt am Main 2007.
- Saarinén, Sampsa: Nietzsche, Religion, and Mood, Berlin / Boston 2019.
- Safranski, Rüdiger: Nietzsches Zweikammersystem der Kultur, in: Nietzscheforschung 8 (2001), S. 19–29.
- Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Biographie seines Denkens. 8. Auflage, Frankfurt am Main 2018.
- Sakmann, P.: Voltaire als Kritiker Montesquieus, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 58/113 (1904), S. 374–391.
- Salanskis, Emmanuel: La psycho-diététique de Nietzsche, in: Wienand, Isabelle / Wotling, Patrick (Hg.), unter Mitarbeit von Florian Häubi und Philip Mills: Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche. IX. Internationale GIRON-Tagung / IXe Congrès International du GIRON, Basel 2020, S. 171–184.
- Salaquarda, Jörg: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostel Paulus, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 26 (1974), S. 97–124.
- Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236–260.
- Salaquarda, Jörg: Der ungeheure Augenblick, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 317–337.
- Salaquarda, Jörg: „Er ist *fast* immer einer der *Unserigen*“. Nietzsche und Grillparzer, in: Borsche, Tilmann / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): ‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 234–256.
- Salaquarda, Jörg: Die *Fröhliche Wissenschaft* zwischen Freigeisterei und neuer „Lehre“, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 165–183.
- Salaquarda, Jörg: A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*, in: Cadernos Nietzsche 6 (1999), S. 75–93.
- Sánchez Bravo, J.: *Del Gay saber y de la interpretación*, Madrid 1980.
- Sandvoss, Ernst R.: Die letzte Chance der Geschichte. Deutschland zwischen Freiheit und Größenwahn, Düsseldorf / Wien / New York / Moskau 1992.
- Sandy, Mark: ‚The Last Great Romantic‘. Nietzsche’s Romanticism Out of the Spirit of Decadence, in: Boyiopoulos, Kostas / dies. (Hg.): Decadent Romanticism: 1780–1914, London / New York 2015, S. 131–144.
- Santana, Bruno Wagner: Dos prefácios de 1886, in: Revista trágica 6/2 (2013), S. 85–96.
- Santini, Carlotta: Ein Rhythmus für das Auge und einer für das Ohr. Friedrich Nietzsche und die Normativität des Rhythmus, in: Nietzscheforschung 26 (2019), S. 39–56.
- Sartre, Jean-Paul: L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique. Dix-huitième édition, Paris 1949.

- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Übersetzt von Justus Streller. 8. Auflage, Hamburg 1982.
- Saße, Günter: Auswandern in die Moderne. Tradition und Innovation in Goethes Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Berlin / New York 2010.
- Sautet, Marc: Introduction et notes à: Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*. Traduction d'Henri Albert, Paris 1993.
- Scandella, Maurizio: Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza-Problem, Kuno Fischer and Other Sources, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 308–332.
- Scandella, Maurizio: Zur Entstehung einiger Verweise auf Spinoza in Nietzsches Schriften anhand der Quellen und des Heftes M III 1, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 173–183.
- Schaap, Sybe: Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfrage, Würzburg 2002.
- Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002.
- Schacht, Richard: Nietzsche, London / New York 1983.
- Schacht, Richard: Nietzsche's *Gay Science*, or, how to Naturalize Cheerfully, in: Higgins, Kathleen M. / Solomon, Robert C. (Hg.): Reading Nietzsche, New York / Oxford 1988, S. 68–86.
- Schacht, Richard: Making Sense of Nietzsche. Reflections Timely and Untimely, Urbana, IL / Chicago 1995.
- Schacht, Richard: The Nietzsche-Spinoza Problem. Spinoza as Precursor?, in: Lloyd, Genevieve (Hg.): Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. IV: The Reception and Influence of Spinoza's Philosophy, London / New York 2001, S. 257–275.
- Schacht, Richard: Kant, Nietzsche und „der Mensch“. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, in: Himmelfmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit, Berlin / New York 2005, S. 277–294.
- Schacht, Richard: Nietzsche's Anti-Scientistic Naturalism, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012(a), S. 161–186.
- Schacht, Richard: Nietzsche's Naturalism and Normativity, in: Janaway, Christopher / Robertson, Simon (Hg.): Nietzsche, Naturalism, and Normativity, Oxford 2012(b), S. 236–257.
- Schacht, Richard: Nietzsche Naturalizing. Drittes Buch, in: Benne, Christian / Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 88–106.
- Schadewaldt, Wolfgang: Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes, in: Hermes 83/2 (1955), 129–171.
- Schaefer, Alfred: Satyrspiel. Friedrich Nietzsche vor der europäischen Tragödie, Berlin 1985.
- Schaefer, A[ibert] T. (Hg.): Nietzsche. Süden, Innsbruck 2000.
- Schaeffer, Denise: Nietzsche's Woman as Friend. The Paradox of Distance and Proximity, in: Velásquez, Eduardo A. (Hg.): Nature, Woman, and the Art of Politics, Lanham / Boulder / New York / Oxford 2000, S. 313–328.
- Schäfer, Martin Jörg. Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnis von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik, Zürich / Berlin 2013.
- Schäfer, Martin Jörg: Ein ‚edel Ding um Musse und Müssiggehen‘ und Nietzsches Metaphorologie der Arbeit, in: Krause, Robert / Liedke, Heidi / Keiling, Tobias (Hg.): Muße und Moderne, Tübingen 2018, S. 61–74.
- Schank, Gerd: „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin / New York 2000.

- Schärf, Christian: Zwischen *bíos* und *persona*. Nietzsches Dialektik der Aufklärung der Frau und die Stile des Philosophen, in: Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauklärer?, Nietzscheforschung. Sonderband 2 (2004), S. 297–304.
- Schauz, Désirée: Strafen als moralische Besserung. Eine Geschichte der Straffälligenfürsorge 1777–1933, München 2008.
- Scheier, Claus-Artur: Einleitung, in: ders. (Hg.): Nietzsche, Friedrich: Ecce auctor. Die Vorreden von 1886, Hamburg 1990, S. VII–CXXIII.
- Scheier, Claus-Artur: [Nachwort zu] Die fröhliche Wissenschaft, in: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Wir Furchtlosen (Neue Ausgabe 1887). Mit Nachworten von Claus-Artur Scheier, Hamburg 2013(a), S. 303–320.
- Scheier, Claus-Artur: [Nachwort zu] Wir Furchtlosen (Die fröhliche Wissenschaft. Fünftes Buch), in: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Wir Furchtlosen (Neue Ausgabe 1887). Mit Nachworten von Claus-Artur Scheier, Hamburg 2013(b), S. 321–333.
- Scheiffele, Eberhard: Questioning One's „Own“ from the Perspective of the Foreign, in: Parkes, Graham (Hg.): Nietzsche and Asian Thought, Chicago / London 1991, S. 31–47.
- Scheler, Max: Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage, Bd. 1, Leipzig 1919.
- Schickling, Dieter: Interpretationen und Studien zur Entwicklung und geistesgeschichtlichen Stellung des Werkes von Arno Holz, Tübingen 1965.
- Schild, Wolfgang: Zwischen triebhafter Rache und autonomer Selbstbestrafung. Die Dimensionen des Strafrechtsdenken Friedrich Nietzsches, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 107–126.
- Schillemeit, Jost: Der Geometer und die Dichtung. Philologische Arabeske über eine literarische Anekdote. Studien zur Goethezeit, hg. von Rosmarie Schillemeit, Göttingen 2006, S. 541–560.
- Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologetik und Therapie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975.
- Schirnding, Albert von: „Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte“. Zum Bild des Sokrates bei Friedrich Nietzsche, in: Soller, Alois K. / Vogel, Beatrix (Hg.): Chronik des Nietzsche-Kreises München. Vorträge aus den Jahren 1990–1998, Neuried 1999, S. 317–327.
- Schirnhöfer, Resa von: Vom Menschen Nietzsche, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 22/2 (1968), S. 250–260 u. in: Zeitschrift für philosophische Forschung 22/3 (1968), S. 441–458.
- Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007.
- Schlechta, Karl: Nietzsches Grosser Mittag, Frankfurt am Main 1954.
- Schlette, Magnus: Religiöser Atheismus im 19. Jahrhundert, in: Gärtner, Christel / Pollack, Detlef / Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003, S. 41–73.
- Schleucher, Kurt: Wolfskehls Weinkehle. Der Zeus von Schwabing und die Kunst des Trinkens, Darmstadt 1994.
- Schlichting, Ralf: Heinrich Mann und Friedrich Nietzsche. Studien zur Entwicklung der realistischen Kunstauffassung im Werk Heinrich Manns bis 1925, Frankfurt am Main / Bern / New York 1986.
- Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewusstseins, Berlin / New York 1999.
- Schlüter, D[ietrich]: Gottesbeweis, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 818–830.

- Schmid, Wolfg[ang]: Epikur, in: Klauser, Theodor / Dassmann, Ernst (Hg.), unter Mitarbeit von Dölger, Fran Joseph: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. 5, Stuttgart 1962, Sp. 681–819.
- Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt am Main 1991.
- Schmid, Wilhelm: „Eins ist Noth.“ Lebenskunst im Anschluss an Nietzsche, in: Kapral, Elzbieta / Sidowska, Karolina (Hg.): Literatur, Utopie und Lebenskunst, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Brüssel / New York / Oxford / Wien 2014, S. 197–209.
- Schmidt, Alfred: Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Horkheimer, Max (Hg.): Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, Frankfurt am Main 1963, S. 113–132.
- Schmidt, Alfred: Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels, München / Wien 1988.
- Schmidt, Eberhard: Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege. Zweiter, unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Göttingen 1995.
- Schmidt, Herbert / Brückner, Dominik / Nortmeyer, Isolde / Vietze, Oda: Deutsches Fremdwörterbuch. Bd. 7: habitieren-hysterisch. Völlig neu erarbeitet im Institut für Deutsche Sprache, Berlin / New York 2010.
- Schmidt, Hermann Josef: „stets mein Vorhaben, ein kleines Buch zu schreiben“. Nietzsches Leben und Texte 1844–1864, ein Überblick, in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 325–343.
- Schmidt, Jochen: Dichtung als esoterische Sinnstiftung. Rilkes *Sonette an Orpheus*, in: Hildebrand, Olaf (Hg.): Poetologische Lyrik von Klopstock bis Grünbein. Gedichte und Interpretationen, Köln 2003, S. 221–241.
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. 3. Auflage, 2 Bde., Heidelberg 2004.
- Schmidt, Jochen: Stoische Naturphilosophie und ihre Psychologisierung. Feuer als Prinzip des Schaffens und Zerstörens von der Antike bis zu Goethe und Hölderlin, in: Neymeyr, Barbara / ders. / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, 2 Bde., Bd. 1, Berlin / New York 2008(a), S. 215–227.
- Schmidt, Jochen: Herakles als Ideal stoischer Virtus. Antike Tradition und neuzeitliche Inszenierung von der Renaissance bis 1800, in: Neymeyr, Barbara / ders. / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, 2 Bde., Bd. 1, Berlin / New York 2008(b), S. 295–341.
- Schmidt, Jochen: Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung. 3. Auflage, München 2011.
- Schmidt, Jochen: Der Mythos „Wille zur Macht“. Nietzsches Gesamtwerk und der Nietzsche-Kult. Eine historische Kritik, Berlin / Boston 2016.
- Schmidt, Wolf Gerhard: ‚Homer des Nordens‘ und ‚Mutter der Romantik‘. James Macphersons Ossian und seine Rezeption in der deutschsprachigen Literatur, 4 Bde., Berlin / New York 2003–2004.
- Schmitz, Hermann: Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität, Bonn 1995.
- Schmitz, Hermann: Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissensforschung. Bd. 2: Nachantike Philosophie, Freiburg im Breisgau 2007.

- Schmücker, Pia Daniela: Die „große Gesundheit“ als Salutogenese oder Krankheit als Stimulanz des Lebens, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012, S. 225–243.
- Schneider, Florian: Zur Ästhetik der Landschaft bei Nietzsche, in: Stingelin, Martin / Pornschlegel, Clemens (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York, 2009, S. 449–465.
- Schneider, Friedrich: Odysseus, in: Deutsches Dante-Jahrbuch 29/30 (1951), S. 201–223.
- Schneider, Friedrich: Friedrich Nietzsches Unverständnis für Dante, in: L'Alighieri 2 (1961), S. 25–30.
- Schneider, Ulrike: Der poetische Aphorismus bei Edmond Jabès, Henri Michaux und René Char. Zu Grundfragen einer Poetik, Stuttgart 1998.
- Schneider, Ursula: Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche, Berlin / New York 1983.
- Schnödl, Gottfried: Organisation der Kraft. Kunst-Arbeit im Zeitalter der Thermodynamik, in: Brogi, Susanna / Freier, Carolin / Freier-Otten, Ulf / Hartosch, Katja (Hg.): Repräsentation von Arbeit: Transdisziplinäre Analysen und künstlerische Produktionen, Bielefeld 2013, S. 101–114.
- Schobinger, Jean-Pierre: A propos du passage sur Kant dans l'aphorisme 335 de *Die fröhliche Wissenschaft*. Élément de discussion de „Notre Probité!“ de Jean Luc Nancy, in: Revue de théologie et de philosophie 112 (1980), S. 409–411.
- Schobinger, Jean-Pierre: Miscellen zu Nietzsche. Versuche von operationalen Auslegungen, Basel 1992.
- Schoeck, Helmut: Nietzsches Philosophie des „Menschlich-Allzumenschlichen“. Kritische Darstellung der Aphorismen-Welt der mittleren Schaffenszeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes, Tübingen 1948.
- Schondorff, Joachim: Einleitung, in: Friedrich Nietzsche: Schwert des Geistes. Worte für den deutschen Kämpfer und Soldaten. Ausgewählt von Joachim Schondorff, Stuttgart 1941, S. VII–VIII.
- Schotten, C. Heike: Nietzsche's Revolution. Décadence, Politics, and Sexuality, New York 2009.
- Schrift, Alan D.: Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction, New York / London 1990.
- Schrift, Alan D.: Review of: Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, the Gay Science, thus Spoke Zarathustra, and on the Genealogy of Morals, in: Review of Metaphysics 55/3 (2002), S. 615–617.
- Schrift, Alan D.: Arachnophobe or Arachnophile? Nietzsche and His Spiders, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 61–70.
- Schrift, Alan D.: The Animal and Animality in Nietzsche, in: New Nietzsche Studies 8/4 (2012), S. 135–146.
- Schröder, Hans Eggert: Nietzsches Erlebnis des Großen Mittags, in: Deutscher Almanach für das Jahr 1937, Leipzig 1937, S. 153–173.
- Schroeder, Brian: Apocalypse, Eschatology, and the Death of God, in: Stauffer, Jill / Bergo, Bettina: Nietzsche and Levinas. „After the Death of a Certain God“, New York 2009, S. 232–248.

- Schroeder, William R.: Review of: Comic Relief: Nietzsche's Gay Science, in: *Mind. A Quarterly Review of Philosophy* 111/442 (2002), S. 434–443.
- Schubart, Walter: Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens. 2. Auflage, Luzern 1946.
- Schubert, Corinna: Von der Weisheit der Narren. Annäherungen an das Gedicht *Narr in Verzweiflung*, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 223–233.
- Schües, Christina: Philosophie des Geborensseins, München / Freiburg 2008.
- Schuhmann, Maurice: Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, Bielefeld 2011.
- Schülke, Horst: Nietzsches gottlose Frömmigkeit, Hamburg 1946.
- Schulte, Günter: Nietzsches *Morgenröthe* und *Fröhliche Wissenschaft*: Text und Interpretation von 50 ausgewählten Aphorismen, Würzburg 2001.
- Schwab, Philipp: Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsches ‚Philosophie des Tragischen‘ von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin / Boston 2011, S. 575–621.
- Schwab, Philipp: Ethik und Ethikkritik. Philosophie der Existenz bei Kierkegaard und Nietzsche, in: Feger, Hans / Hackel, Manuela (Hg.): Existenzphilosophie und Ethik, Berlin / Boston 2014, S. 89–111.
- Schwab, Philipp: ‚Rück- und vorsichtig lesen‘. Nietzsches ‚aphoristische‘ Denkform, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin / Boston 2019, S. 49–82.
- Schwarzwald, Konstanze: Über Körper im Rausch. Nietzsche und das Problem der Veränderung der Rauschkultur, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin 2008, S. 381–390.
- Schweppenhäuser, Hermann: Nietzsche – Eingedenken der Natur im Subjekt, in: Schmidt-Grépály / Dietzsch, Steffen (Hg.): Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken, Weimar 2001, S. 186–207.
- Schwingenschlögl, Michael: „Das Leben kein Argument.“ Beobachtungen zur Anverwandlung eines Nietzsche-Zitats im *Ironie und Radikalismus*-Kapitel der *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in: Schilling, Erik (Hg.): Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* nach 100 Jahren, Frankfurt am Main 2020, S. 153–168.
- Schwob, Marcel: Das Buch Monelle, Hellaerau 1925.
- Scott, Jacquelin: On the Use and Abuse of Race in Philosophy. Nietzsche, Jews, and Race, in: Bernasconi, Robert / Cook, Sybol (Hg.): Race and Racism in Continental Philosophy, Bloomington / Indianapolis 2003, S. 53–73.
- Scott, Jacqueline: „The Great Seriousness Begins“. Nietzsche's Tragic Philosophy and Philosophy's Role in Creating Healthier Racialized Identities, in: Loeb, Paul / Meyer, Matthew (Hg.): Nietzsche's Metaphilosophy. The Nature, Method, and Aims of Philosophy, Cambridge / New York / Port Melbourne / New Delhi 2019, S. 247–264.
- Sedgwick, Peter R.: Nietzsche's Economy. Modernity, Normativity and Futurity. Houndmills / New York 2007.
- Seel, Martin: Überlegungen zum Begriff der Selbstbestimmung, in: Szaif, Jan / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre, Berlin / New York 2004, S. 293–306.
- Seggern, Hans-Gerd von: Nietzsche und die Weimarer Klassik, Tübingen 2005.

- Seggern, Hans-Gerd von: Von „Leidenschaft der Erkenntnis“ und „Wissbegierde“. Zu einigen Topoi in Hermeneutik und Philosophie des Unbewussten, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche's Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012, S. 255–261.
- Seiling, Max: Nietzsche und Mainländer, in: Frankfurter Zeitung, Nr. 225, 15. August 1899.
- Seitschek, Hans Otto: Religionsphilosophie als Perspektive. Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit, Wiesbaden 2017.
- Seubert, Harald: Ästhetik – Die Frage nach dem Schönen, Freiburg im Breisgau 2015.
- Seung, T. K.: Goethe, Nietzsche, and Wagner. Their Spinozan Epics of Love and Power, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2006.
- Seyferth, Peter: Arbeitsverweigerung adelt. Bausteine einer negativen Arbeitsethik, in: Ottmann, Henning / Saracino, Stefano / Seyferth, Peter (Hg.): Gelassenheit – Und andere Versuche zur negativen Ethik, Berlin 2014, S. 183–220.
- Shapiro, Garry: Dogs, Domestication, and the Ego, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 53–60.
- Sharma, Rohit: On the Seventh Solitude. Endless Becoming and Eternal Return in the Poetry of Friedrich Nietzsche, Bern 2006.
- Shaw, Michael M.: Architecture and Eternity. *Physis* in Nietzsche and Empedocles, in: Kuperus, Gerard / Oele, Marjolein (Hg.): Ontologies of Nature. Continental Perspectives and Environmental Reorientations, Cham 2017, S. 3–26.
- Shearin, Wilson H.: Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification, in: The Journal of Nietzsche studies 45/1 (2014), S. 68–83.
- Siemens, Herman: ‚Punishment by Fate‘ as a Cypher for Genealogy: Hegel and Nietzsche on Immanent Law, in: Ribiero dos Santos, Leonel / Hay, Katia Dawn (Hg.): Nietzsche, German Idealism and its Critics, Berlin / Boston 2015(a), S. 35–65.
- Siemens, Herman: Nietzsche's Concept of „Necessity“ and Its Relation to „Laws of Nature“, in: Lemm, Vanessa (Hg.): Nietzsche and the Becoming of Life, New York 2015(b), S. 82–102 [u. Anmerkungen auf S. 330–333].
- Siemens, Herman: Nietzsche's Agon, in: Katsafanas, Paul (Hg.): The Nietzschean Mind London / New York 2018, S. 314–333.
- Silenzi, Marina: Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie, in: Nietzsche-Studien 49 (2020), S. 1–28.
- Silva Júnior, Ivo da: „daß zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre“. Nietzsche, trabalho e ócio, in: Denat, Céline / Wotling, Patrick (Hg.): Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs, Reims 2016, S. 395–404.
- Simon, Josef: Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches, Bd. 2, Würzburg 1984, S. 17–33.
- Simonetta, Marcello: Nietzsche lettore di Stendhal. Contrappunti e variazioni, in: Micromegas 49 (1990), S. 21–43.
- Sindermann, Thorsten: Über praktischen Humor. Oder eine Tugend epistemischer Selbstdistanz, Würzburg 2009.
- Singer, Mona: Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies, Wien 2005.
- Skirl, Miguel: Europas Widersprüche in Nietzsches Widersprüchen. Geopolitik einmal anders, in: Goedert, Georges / Nussbaumer-Benz, Uschi (Hg.): Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa?, Hildesheim / Zürich / New York 2002, S. 35–55.

- Skowron, Michael: Nietzsches „Anti-Darwinismus“, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 160–194.
- Skowron, Michael: Nietzsches Atheismus, der Glaube und die Reformation, in: Nietzscheforschung 23 (2016), S. 99–109.
- Small, Robin: Nietzsche in Context, Aldershot / Burlington, VT 2001.
- Small, Robin: Nietzsche and Rée. A Star Friendship, Oxford 2005.
- Smith, Gregory Bruce: Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity, Chicago / London 1996.
- Smitmans-Vajda, Barbara: Dionysos Philosophos. Nietzsche, Narr und Künstler im Umfeld von Th. De Quincey, Ch. Baudelaire, St. Zweig, S. Freud, R. M. Rilke, P. Modersohn-Becker, B. Waldenfels u. a., Würzburg 1997.
- Smitmans-Vajda, Barbara: Melancholie, Eros, Muße. Das Frauenbild in Nietzsches Philosophie, Würzburg 1999.
- Sölch, Dennis: Produktives Denken – Das große Sprachspiel bei Emerson und Nietzsche, in: Caysa, Volker / Schwarzwild, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Berlin / Boston 2012, S. 421–440.
- Solies, Dirk: Evolution oder Entwicklung? Kritik und Rezeption eines Darwinistischen Grundbegriffs, in: Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 2: Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2007, S. 207–221.
- Soll, Ivan: Pessimism and the Tragic View of Life. Reconsiderations of Nietzsche's 'Birth of tragedy', in: Higgins, Kathleen M. / Solomon, Robert C. (Hg.): Reading Nietzsche, New York / Oxford 1988, S. 104–131.
- Soll, Ivan: The Self versus Society. Nietzsche's Advocacy of Egoism, in: Young, Julian (Hg.): Individual and Community in Nietzsche's Philosophy, Cambridge 2015, S. 141–173.
- Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unveröffentlichter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon“, Berlin 1997.
- Sommer, Andreas Urs: Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch, in: Theologische Zeitschrift 54 (1998), S. 125–150.
- Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000(a).
- Sommer, Andreas Urs: Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 29/1 (2000[b]), S. 302–316.
- Sommer, Andreas Urs: Nihilism and Skepticism in Nietzsche, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 250–269.
- Sommer, Andreas Urs: Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204–213), in: Nietzscheforschung 14 (2007), S. 67–78.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Bibel. Forschungen und Desiderate, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 40/1 (2008), S. 49–64.
- Sommer, Andreas Urs: Gott – Nihilismus – Skepsis. Aspekte der Religions- und Zeitkritik bei Nietzsche, in: Gentili, Carlo / Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin / New York, 2010(a), S. 17–29.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888, in: Nietzscheforschung 17 (2010[b]), S. 31–44.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen, in: Wellner, Klaus (Hg.): Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale, [Bd. 1], Neu-Isenburg 2011(a), S. 190–219.

- Sommer, Andreas Urs: Totkrieg gegen das Christentum aus Geschmacksgründen? Nietzsches hässliche Christen, in: Paprotny, Thorsten (Hg.): Schönheit des Glaubens, Berlin 2011(b), S. 117–136.
- Sommer, Andreas Urs: Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 38 (2012[a]), S. 319–342.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer, in: Journal of Nietzsche Studies 43/2 (2012[b]), S. 156–184.
- Sommer, Andreas Urs: Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012(c), S. 171–187.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und Darwin, in: ders. / Neymeyr, Barbara (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012(d), S. 223–240.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich, in: Pollmann, Karla / Otten, Willemien (Hg.): The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine, Bd. 3, Oxford 2013, S. 1450–1452.
- Sommer, Andreas Urs: Ein Jahrhundert (er)finden. Charles-Augustin Sainte-Beuve, Ida Overbeck, Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche und ihre Aufklärung(en), in: Charles-Augustin Sainte-Beuve: Menschen des XVIII. Jahrhunderts. Übersetzt von Ida Overbeck, initiiert von Friedrich Nietzsche. Mit frisch entdeckten Aufzeichnungen von Ida Overbeck neu ediert von Andreas Urs Sommer, Berlin 2014(a), S. 9–58.
- Sommer, Andreas Urs: „Gebildetheit“ als kulturkritischer Kampfbegriff. Nietzsche liest Wagner (à rebours), in: Dietzsch, Steffen / Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin / Boston 2014(b), S. 219–237.
- Sommer, Andreas Urs: „Bismarck ist Nietzsche in Kürassierstiefeln, und Nietzsche ... ist Bismarck im Professorenrock“, in: Zeitschrift für Ideengeschichte VIII/2 (2014[c]), S. 51–52.
- Sommer, Andreas Urs: Der Mensch, das Tier und die Geschichte. Zur anthropologischen Desillusionierung im 19. Jahrhunderts, in: Müller, Oliver / Maio, Giovanni (Hg.): Orientierung am Menschen. Anthropologische Konzeptionen und normative Perspektiven, Göttingen 2015(a), S. 92–109.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsches Abbrucharchitekturen, in: Nietzscheforschung 22 (2015[b]), S. 17–28.
- Sommer, Andreas Urs: Restgibbonianismus. Nietzsche und Gibbon, in: Berghahn, Cord-Friedrich / Kinzel, Till (Hg.): Edward Gibbon im deutschen Sprachraum. Bausteine einer Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 2015(c), S. 359–380.
- Sommer, Andreas Urs: Das fünfte Buch. Zur philosophisch-literarischen Wechselwirtschaft der „neuen Ausgabe“ der *Fröhlichen Wissenschaft* und der Bücher von 1886/88, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016(a), S. 241–253.
- Sommer, Andreas Urs: „Moral als Vampirismus“. Leben und Blutsaugen bei Friedrich Nietzsche, in: Breyer, Thimo / Müller, Oliver (Hg.): Funktionen des Lebendigen, Berlin / Boston 2016(b), S. 193–213.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche ein Immanentist?, in: Performance Philosophy 3/2 (2017[a]), S. 363–376.

- Sommer, Andreas Urs: Nietzsches Luther. Zum umwerterischen Umgang mit Erich Schmidt, Friedrich von Hellwald, Jacob Burckhardt, Johannes Janssen und Hippolyte Taine als Quellen zur Geschichte der frühen Neuzeit, in: Faber, Richard / Puschner, Uwe (Hg.): Luther zeitgenössisch, historisch, kontrovers, Frankfurt am Main / Bern / Brüssel 2017(b), S. 591–604.
- Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsche, in: Machuca, Diego E. / Reed, Baron (Hg.): Skepticism from Antiquity to the Present, London / Oxford / New York / New Delhi / Sidney 2018, S. 442–453.
- Sommer, Andreas Urs: Freiheitstänze mit Ketten und Schwertern? Eine metaphorologische Disgression zu Nietzsche, in: Nietzscheforschung 26 (2019[a]), S. 145–154.
- Sommer, Andreas Urs: Textisten und Inhaltisten. Oder: Was bleibt von Nietzsches Philosophie?, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / ders. (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin / Boston 2019(b), S. 103–112.
- Sommer, Andreas Urs: What Nietzsche Did and Did Not Read, in: Stern, Tom (Hg.): The New Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2019(c), S. 25–48.
- Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsche liest Sigmund Freud. John Stuart Mill und Harriet Taylor Mill als Selbstmodellierungsgehilfen, in: Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse 39 (2020[a]), S. 267–297.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche als Pathologe und Therapeut in Jenseits von Gut und Böse, in: Wienand, Isabelle / Wotling, Patrick (Hg.), unter Mitarbeit von Florian Häubi und Philip Mills: Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche. IX. Internationale GIRN-Tagung / IXe Congrès International du GIRN, Basel 2020(b), S. 91–108.
- Sommer, Andreas Urs: Nietzsche in Erz. Philosophie und Leben im Medium der Medaille, in: Lorenz, Ulrike / Valk, Thorsten (Hg.): Kult – Kunst – Kapital. Das Nietzsche-Archiv und die Moderne um 1900, Göttingen 2020(c), S. 297–324.
- Sonns, Stefan: Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches, Winterthur 1955.
- Sooväli, Jaanus: Die Abwesenheit des Ich und das Fremde des Bewusstseins. Nietzsche und Derrida gegen Husserl, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 173–186.
- Sorgner, Stefan Lorenz: Metaphysics without Truth. On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy, München 1999.
- Sorgner, Stefan Lorenz / Ranisch, Robert: Einleitung, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.), unter Mitarbeit von Ranisch, Robert: Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbeck bei Hamburg 2008, S. 23–48.
- Sorgner, Stefan Lorenz: „Wagners Kunst ist krank.“ Nietzsches Reflexionen über Kultur, Musik und Krankheit, in: Georg, Jutta / Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung, Berlin / Boston 2016, S. 94–110.
- Souladié, Yannick: La laideur de Socrate, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 29–46.
- Souladié, Yannick: Pysiologie du nihilisme, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 83–98.
- Sousa, Luís / Faustino, Marta: Nietzsche and Schopenhauer on the ‚Self‘ and the ‚Subject‘, in: Constâncio, João / Branco, Maria Joao / Ryan, Bartholomew (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin / New York 2015, S. 131–165.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde., München 1918–1922.

- Spethmann, Walther: *Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche*, Berlin 1935.
- Spicker, Friedemann: *Der Aphorismus. Begriff und Gattung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1912*, Berlin / New York 1997.
- Spiekermann, Klaus: *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*, Berlin / New York 1992.
- Splett, Jörg: „Zeugnis vom Licht“. Philosophie als Wahrheits-Dienst, in: Nissing, Hanns-Gregor (Hg.): *Der Mensch als Weg zu Gott. Das Projekt Anthro-Theologie bei Jörg Splett. Philosophisches Symposium der Thomas-Morus-Akademie Bensberg*, München 2007, 11–32.
- Spreafico, Andrea: *Die fröhliche Wissenschaft* considerata come prodotto di una gay scienza, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): *Lectures della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, Pisa 2010, S. 325–334.
- Sprengel, Peter: *Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1870–1900. Von der Reichsgründung bis zur Jahrhundertwende*, München 1998.
- Sprung, Mervyn: Nietzsche's Trans-European Eye, in: Parkes, Graham (Hg.): *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago / London 1991, S. 76–90.
- Stack, George J.: Nietzsche's Analysis of Causality, in: *Idealistic Studies* 12 (1982), S. 260–275.
- Stack, George J.: *Lange and Nietzsche*, Berlin / New York 1983.
- Stack, George: *Emerson and Nietzsche. An Elective Affinity*, Athen 1992.
- Stambaugh, Joan: *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Den Haag 1959.
- Stambaugh, Joan: „Amor dei“ and „amor fati“. Spinoza and Nietzsche, in: O'Flaherty, James C. / Sellner, Timothy F. / Helm, Robert M. (Hg.): *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill / London 1985, S. 130–142.
- Staten, Henry: *Dionysus Lost and Found. Literary Genres in the Political Thought of Nietzsche and Lukács*, in: Kemal, Salim / Gaskell, Ivan / Conway, Daniel W. (Hg.): *Nietzsche, Philosophy, and the Arts*, Cambridge / New York / Melbourne 1998, S. 239–256.
- Staten, Henry: *Nietzsche's Voice*, Ithaca, NY / London 1990.
- Stegmaier, Werner: *Leib und Leben. Zum Hegel-Nietzsche-Problem*, in: *Hegel-Studien* 20 (1985), 173–198.
- Stegmaier, Werner: *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 264–287.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Hegel-Bild*, in: *Hegel-Studien* 25 (1990), S. 99–110.
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Zeichen*, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), S. 41–69.
- Stegmaier, Werner: „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S. 90–128.
- Stegmaier, Werner: *Friedrich Nietzsche*, in: Majetschak, Stefan (Hg.): *Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard*, München 2005, S. 199–222.
- Stegmaier, Werner: *Gaia scienza, arte della filosofia*, in: Test, Francesco (Hg.): *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Roma 2007(a), S. 77–93.
- Stegmaier, Werner: *Zur Frage der Verständlichkeit. Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32/2 (2007[b]), S. 107–119.
- Stegmaier, Werner: *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)*, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 62–114.

- Stegmaier, Werner: Die Nöte des Lebens und die Freiheit für andere Moralen. Nietzsches Moralkritik und Nietzsches Ethik, in: Jahrbuch für Lebensphilosophie 4 (2008/2009), S. 165–177.
- Stegmaier, Werner: Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft. Nietzsches Aphorismus vom tollen Menschen im Kontext seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Gentili, Carlo / Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin / New York 2010(a), S. 1–16.
- Stegmaier, Werner: Eine Gesellschaft von Schauspielern. Nietzsches soziologische Analysen und politische Erwartungen im V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010(b), S. 251–274.
- Stegmaier, Werner: „ohne Hegel kein Darwin“. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzscheforschung 17 (2010[c]), S. 65–82.
- Stegmaier, Werner: Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluß und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 39 (2011[a]), S. 145–179.
- Stegmaier, Werner: Glück bei Nietzsche, in: Thomä, Dieter / Henning, Christoph / Mitscherlich-Schönherr (Hg.): Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart / Weimar 2011(b), S. 210–215.
- Stegmaier, Werner: Fearless Findings. Instinct and Language in Book V of *The Gay Science*, in: Constâncio, João / Mayer Branco, Maria João (Hg.): Nietzsche on Instinct and Language, Berlin / Boston 2012(a), S. 185–200.
- Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin / Boston 2012(b).
- Stegmaier, Werner: „Wissenschaft“ als Vorurteil. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 373 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Heit, Helmut / Abel, Günter / Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin / Boston 2012(c), S. 25–37.
- Stegmaier, Werner: Vom Finden des eigenen Masses. Die Häutungen von Nietzsches Gedicht *Nach neuen Meeren*, in: Danani, Carla / Giovanola, Benedetta / Perre, Maria Letizia / Verducci, Daniela (Hg.): L'essere che è, L'essere che accade. Percorsi teoretici in Filosofia morale in onore di Francesco Totaro, Mailand 2014, S. 251–260.
- Stegmaier, Werner: Fünftes Buch: „Wir Furchtlosen“. Die Zwischenzeit der Heiterkeit, in: Benne, Christian / Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 129–150.
- Stegmaier, Werner: „... ich habe Einsamkeit nöthig ...“. Kunst der Kommunikation als Lebenskunst des Einsamen, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart / Weimar 2016(a), S. 315–322.
- Stegmaier, Werner: Über Gesundheit und Krankheit im außermoralischen Sinn. Nietzsches und Foucaults philosophische Unterscheidungstechnik, in: Friedrich, Orsolya / Aurenque, Diana / Assadi, Galia / Schleidgen, Sebastian (Hg.): Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Bielefeld 2016(b), S. 39–61.
- Stegmaier, Werner: Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche, Berlin / Boston 2016(c).
- Stegmaier, Werner: Im Auge der Unendlichkeit. Die Häutungen von Nietzsches Gedicht *Nach neuen Meeren*, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 254–268.

- Stegmaier, Werner: Europa im Geisterkrieg: Studien zu Nietzsche, hg. von Andrea Christian Bertino, Cambridge 2018.
- Steigerwald, Jörn: Galante Gespräche. Bernard de Fontenelles Dialogues des Morts, in: Vickerman-Ribémont, Gabriele / Rieger, Dietmar (Hg.): Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung, Tübingen 2003, S. 13–30.
- Steilberg, Hays Allan: Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950, Berlin 1996.
- Steiner, Rudolf: Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit, Weimar 1895.
- Steinhart, Eric: Nietzsche's Philosophy of Mathematics, in: International Studies in Philosophy 31/3 (1999[a]), S. 19–27.
- Steinhart, Eric: The Will to Power and Parallel Distributed Processing, in: Babich, Babette / Cohen, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II, Dordrecht / Boston / London 1999(b), S. 313–322.
- Steinle, Walter: Friedrich Nietzsche und der moderne Atheismus, Stuttgart 1981.
- Steinmann, Michael: Die Ethik Friedrich Nietzsches, Berlin / New York 2000.
- Stellino, Paolo: Self-Knowledge, Genealogy, Evolution, in: Constâncio, João / Mayer Branco, Maria João / Ryan, Bartholomew (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin / Boston 2015, S. 550–573.
- Stelzer, Steffen: Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie, Meisenheim am Glan 1979.
- Stephan, Paul: „Vergiss die Peitsche nicht“. Eine Untersuchung der Metapher des „Weibes“, in: Ates, Murat (Hg.): Nietzsches *Zarathustra* Auslegen. Thesen, Positionen und Entfaltungen zu *Also sprach Zarathustra* von Friedrich Wilhelm Nietzsche, Marburg 2014, S. 85–112.
- Stephan, Paul: Über die Salzflut gleiten. Zum Begriff des „Halkyonischen“ bei Nietzsche, in: Narthex. Heft für radikales Denken 2 (2016), S. 64–75.
- Stern, Heinrich: Nietzsche und die Frauen, in: Westermanns Monatshefte 97 (1904/05), S. 278–282.
- Stern, Tom: Back to the Future. Eternal Recurrence and the Death of Socrates, in: The Journal of Nietzsche Studies 41 (2011), S. 73–82.
- Stern, Tom: Nietzsche, Amor Fati and the *Gay Science*, in: Proceedings of the Aristotelian Society 113/2 (2013), S. 145–162.
- Stern, Tom: Nietzsche, the Mask and the Problem of the Actor, in: ders. (Hg.): The Philosophy of Theatre, Drama and Acting, London / New York 2017, S. 67–87.
- Stierle, Karlheinz: Valéry's „Le cimetière marin“ und Nietzsches „Großer Mittag“, in: Fuhrmann, Manfred / Jauß, Hans Robert / Pannenberg, Wolfhart (Hg.): Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch, München 1981, S. 311–322.
- Stingelin, Martin: Nietzsches Rhetorik. Figuration und Performanz, in: Fohrmann, Jürgen (Hg.): Rhetorik. Figuration und Performanz, Stuttgart / Weimar 2004(a), S. 295–312.
- Stingelin, Martin: Beiträge zur Quellenforschung. Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis. Oldenburg 1881 (2 Bde.), im Nachlaß von Frühjahr–Sommer und Sommer 1883, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 400–432.
- Stingelin, Martin: ‚Schreiben‘. Einleitung, in: ders. (Hg.), unter Mitarbeit von Giuriato, Davide / Zanetti, Sandro: „Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum“. Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte, München 2004(b), S. 7–21.

- Stingelin, Martin: Kugeläußerungen. Nietzsches Spiel auf der Schreibmaschine, in: Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer K[arl] Ludwig (Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main 1988, S. 326–341.
- Stobbe, Erhard: *Nietzsches Lehre vom Verbrecher*, Marburg 1964.
- Stoessel, Marleen: *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, München / Wien 1983.
- Stoll, Adolf: *Der junge Savigny. Kinderjahre, Marburger und Landshuter Zeit Friedrich Karl von Savignys. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Mit 217 Briefen aus den Jahren 1992–1810 und 34 Abbildungen*, Berlin 1927.
- Stoller, Silvia: Nietzsches radikales Lachen. Spuren einer Philosophiekritik der ungewohnten Art, in: Heit, Helmut / Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin / Boston 2016, S. 275–296.
- Storch, Michael: Der „Ausdeuter der Tat“: Friedrich Nietzsches Präsenz in Ernst Jüngers politischer Publizistik der Weimarer Zeit, in: Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): *Nietzsche und die Konservative Revolution*, Berlin / Boston 2018, S. 435–454.
- Storch, Volker / Welsch, Ulrich / Wink, Michael: *Evolutionsbiologie. 3., überarbeitete und aktualisierte Auflage*, Berlin / Heidelberg 2013.
- Straube, Sascha: *Zum gemeinsamen Ursprung von Recht, Gerechtigkeit und Strafe in der Philosophie Friedrich Nietzsches*, Berlin 2012.
- Strinz, Bastian: *Robert Walsers Prosastücke im Lichte Friedrich Nietzsches. Ein poetologischer Vergleich*, Berlin / Boston 2019.
- Strobel, Eva: *Das „Pathos der Distanz“. Nietzsches Entscheidung für den Aphorismenstil*, Würzburg 1998.
- Strobel, Eva: *Nietzsches Philosophie der Bejahung*, Tübingen 2000.
- Strong, Tracy B.: The Obstinacy of Voice. Rousseau and Nietzsche on Music, Language, and Human Association, in: Conard, Mark T. (Hg.): *Nietzsche and the Philosophers*, New York / London 2017, S. 258–285.
- Stulz, Heinke: *Die Farbe Purpur im frühen Griechentum. Beobachtet in der Literatur und in der bildenden Kunst*, Stuttgart 1990.
- Swassjan, Karen: Beiträge zur Quellenforschung, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), S. 444–446.
- Taureck, Bernhard H. F.: *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg 1991.
- Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsche's Reasoning against Democracy. Why he Uses the Social Herd Metaphor and why he Fails, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin / New York 2008, S. 191–203.
- Taureck, Bernhard H. F.: *Nietzsche-ABC*, Leipzig 1999.
- Tebbe, Theodor: *Glücksfall Inschrift. Ein Beitrag zur Erforschung von Hausinschriften im Oldenburger Münsterland*, Dinklage 2008.
- Terada, Rei: *Looking Away: Phenomenality and Dissatisfaction, Kant to Adorno*, Cambridge 2009.
- Testa, Federico: Nietzsche and Guyau on the Temporality of Epicurean Pleasure, in: Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (Hg.): *Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics*, London / New York 2020, S. 96–109.
- Thelen, Julius: *Das Dasein zwischen Komödie und Tragödie. Zum ersten Abschnitt der Fröhlichen Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption*, Berlin / Boston 2017, S. 339–376.
- Themi, Tim: *Lacan's Ethics and Nietzsche's Critique of Platonism*, New York 2014.

- Thiel, Manfred: Nietzsche. Ein analytischer Aufbau seiner Denkstruktur, Heidelberg 1980.
- Thiele, Leslie Paul: Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul. A Study of Heroic Individualism, Princeton, NJ 1990.
- Thierjung, Daniel: Erkenntnis und Kunst in der Philosophie Friedrich Nietzsches. Weltspiel einer nachmetaphysischen Zeit, Würzburg 2014.
- Thies, Christian: Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexion auf kantischer Grundlage, Freiburg / München 2008.
- Thönges, Bernd: Das Genie des Herzens: Über das Verhältnis von aphoristischem Stil und dionysischer Philosophie in Nietzsches Werken, Stuttgart 1993.
- Thorgeirsdottir, Sigrídur: Vis creativa. Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches, Würzburg 1996.
- Thorgeirsdottir, Sigrídur: Baubo. Laughter, Eroticism and Science to Come, in: Nietzscheforschung 19 (2012[a]), S. 65–73.
- Thorgeirsdottir, Sigrídur: Die Philosophie Nietzsches im Spiegel von Philosophinnen im 20. Jahrhundert. Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Judith Butler, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin / Boston 2012(b), S. 97–115.
- Thorgeirsdottir, Sigrídur: Love of the Sexes in Nietzsche's Philosophy. From Opposition to Transformative Interaction, in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 105–113.
- Thums, Barbara: Aufmerksamkeit: Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche, München 2008.
- Thüring, Hubert: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 23 (1994[a]), S. 480–489.
- Thüring, Hubert: Friedrich Nietzsches mnemotechnisches Gleichnis. Von der „Rhetorik“ zur „Genealogie“, in: Kopperschmidt, Josef / Schanze, Helmut (Hg.): Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“, München 1994(b), S. 63–84.
- Thüring, Hubert: Gemäß dem Leben leben. Form und Unform, Wert und Unwert des Lebens bei Nietzsche, in: Stingelin, Martin (Hg.): Biopolitik und Rassismus, Frankfurt am Main 2003, S. 27–54.
- Thüring, Hubert: Das neue Leben. Studien zu Literatur und Biopolitik 1750–1938, München 2012(a).
- Thüring, Hubert: Nietzsches Messianismus. Eine Interpretation des *Tollen Menschen* unter Einbezug von Giorgio Agamben, Pierre Legendre und René Girard, in: Mein, Georg (Hg.): Die Zivilisation des Interpreten. Studien zum Werk Pierre Legendres, Wien 2012(b), S. 315–346.
- Timm, Eitel Friedrich: William Butler Yeats und Friedrich Nietzsche, Würzburg 1980.
- Tirrell, Lynne: Sexual Dualism and Women's Self-Creation. On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists, in: Burgard, Peter J. (Hg.): Nietzsche and the Feminine, Charlottesville / London 1994, S. 158–182.
- Tones, Matthew: Nietzsche, Tension, and the Tragic Disposition, London 2014.
- Tongeren, Paul van: Die Kunst der Transfiguration, in: Duhamel, Roland / Oger, Erik (Hg.): Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst, Würzburg 1994, S. 84–104.
- Tongeren, Paul van: Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy, West Lafayette, IN 2000.
- Tongeren, Paul van: Nietzsches Diagnostiek. Over *Fröhliche Wissenschaft* § 370, in: De uil van Minerva 18 (2002), S. 5–15.
- Tongeren, Paul J. M. van: Nietzsche and Ethics, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Malden, MA / Oxford / Carlton, VIC 2006, S. 389–403.

- Tongeren, Paul van: Nietzsches Hermeneutik der Scham, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 131–154.
- Tongeren, Paul van: Vom „Arzt der Cultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en), in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 11–29.
- Tongeren, Paul van: „Ich‘ bin darin [...] ego ipsissimus [...], ego ipsissim u m“. Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede, in: Nietzsche-Studien 41 (2012[a]), S. 1–16.
- Tongeren, Paul van: Nietzsche und die Tradition der Tugendethik, in: Reschke, Renate / Brusotti, Marco (Hg.): „Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin / Boston 2012(b), S. 79–95.
- Tongeren, Paul van: Die „Musik des Vergessens“ und das „Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens“. Über Nihilismus, Transfiguration und Lebenskunst bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 45 (2016[a]), S. 143–157.
- Tongeren, Paul van: Was uns Nietzsches Ästhetik für die Frage der Lebenskunst lehrt, in: Gödde, Günther / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016(b), S. 118–125.
- Tongeren, Paul van: Friedrich Nietzsche and European Nihilism, Cambridge 2018.
- Torralba Roselló, Francesc: L'eternitat de l'instant. Lectura de Nietzsche, Lleida 1994.
- Treccani, Irene: Nietzsche und die Astronomie, in: Heit, Helmut / Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin / Boston 2014, S. 155–169.
- Treiber, Hubert: Nietzsches „Kloster für freiere Geister“, in: Antes, Peter / Pahnke, Donat (Hg.): Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus, Marburg 1989, S. 117–161.
- Treiber, Hubert: Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für freiere Geister“ und Webers Idealtypus der Puritanischen Sekte, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 326–362.
- Treiber, Hubert: Nietzsches „Kloster für freiere Geister“. Zu einer höchst zeitgemäßen Vision eines Unzeitgemäßen, in: Faber, Richard / Holste, Christine (Hg.): Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation, Würzburg 1999, S. 329–351.
- Trotter, Wilfred: The Instincts of the Herd in Peace and War, London 1916.
- Tucholsky, Kurt: Fräulein Nietzsche, in: ders.: Gesamtausgabe. Texte und Briefe. Bd. 15: Texte 1932/1933, hg. von Antje Bonitz, Reinbek bei Hamburg 2011, S. 13–21.
- Tugendhat, Ernst: Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler, in: ders.: Aufsätze 1992–2000, Frankfurt am Main 2001, S. 225–261.
- Tuncel, Yunus: Nietzsche's Agonistic Rhetoric and its Therapeutic Affects, in: Hutter, Horst / Friedland, Eli (Hg.): Nietzsche's Therapeutic Teaching. For Individuals and Cultures, London / New York 2013, S. 81–96.
- Tuncel, Yunus: Nietzsche and La Rochefoucauld. The Art of Concise and Polemical Writing, in: The Agonist 9/1 & 2 (2015/2016), S. 135–145.
- Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Frankfurt am Main 1989.
- Türcke, Christoph: Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation, München 2002.
- Türcke, Christoph: Nietzsches Vernunftpassion. Aufsätze und Reden, Springer 2017.

- Tuttle, Howard Nelson: *The Crowd Is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*. Neuauflage der 1. Auflage 1996, New York / Washington, DC / Baltimore, MD / San Francisco / Bern / Frankfurt am Main / Berlin / Vienna / Paris 2005.
- Ullmaier, Johannes: *Kulturwissenschaft im Zeichen der Moderne. Hermeneutische und kategoriale Probleme*, Tübingen 2001.
- Ulrich, Hans Günter: *Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretation zu Grundproblemen theologischer Ethik*, München 1975.
- Ungeheuer, Gerold: Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum, in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), S. 134–213.
- Unsel, Melanie: „Man töte dieses Weib!“ Weiblichkeit und Tod in der Musik der Jahrhundertwende, Stuttgart / Weimar 2001.
- Ure, Michael V.: Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self, in: *Foucault Studies* 4 (2007), S. 19–52.
- Ure, Michael: Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy, in: *Journal of Nietzsche Studies* 38 (2009), S. 60–84.
- Ure, Michael: Nietzsche's „View from Above“, in: Hutter, Horst / Friedland, Eli (Hg.): *Nietzsche's Therapeutic Teaching. For Individuals and Cultures*, London / New York 2013, S. 117–139.
- Ure, Michael: Nietzsche's Ethics of Self-Cultivation and Eternity, in: Dennis, Matthew / Werkhoven, Sander (Hg.): *Ethics and Self-Cultivation: Historical and Contemporary Perspectives*, New York / London 2018, S. 84–103.
- Ure, Michael: Nietzsche's *The Gay Science*. An Introduction, Cambridge 2019.
- Ure, Michael / Ryan, Thomas: *Eternal Recurrence. Epicurean Oblivion, Stoic Consolation, Nietzschean Cultivation*, in: Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (Hg.): *Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics*, London / New York 2020, S. 81–95.
- Vachon, Marie: *La notion d'instinct dans la philosophie de Nietzsche*, Ottawa 1972.
- Vaget, Hans Rudolf: *Dilettantismus und Meisterschaft. Zum Problem des Dilettantismus bei Goethe. Praxis, Theorie, Zeitkritik*, München 1971.
- Vaget, Hans Rudolf: *Die Erzählungen*, in: Koopmann, Helmut (Hg.): *Thomas-Mann-Handbuch*. 3., aktualisierte Auflage, Stuttgart 2001, S. 534–618.
- Vahanian, Gabriel: *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1961.
- Vaihinger, Hans: *Nietzsche als Philosoph*. 4., vom Verfasser neu durchgesehene Auflage, Berlin 1916.
- Vaihinger, Hans: *Nietzsche als Philosoph*. Fünfte, erweiterte und vermehrte Auflage, Langensalza 1930.
- Valadier, Paul: *Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche*, in: *Laval theologique et philosophiques* 52/2 (1996), S. 425–432.
- Vattimo, Gianni: *Introduzione*, in: Friedrich Nietzsche: *La gaia scienza*. Traduzione di Ferruccio Masini, Turin 1978. [Ins Amerikanische übersetzt von William Mc Cuaig unter dem Titel *The Gay Science*, in: Vattimo, Gianni: *Dialogue with Nietzsche*, New York 2006, S. 142–156.]
- Vattimo, Gianni: *Nietzsche. Eine Einführung*. Aus dem Italienischen übersetzt von Klaus Laermann, Stuttgart 1992.
- Vattimo, Gianni: *La gaia scienza*, in: ders.: *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Mailand 2000, S. 205–225.
- Velloso Rocha, Sílvia Pimenta: *O niilismo é algo que não se cura – notas sobre a „grande saúde“*, in: Barrenechea, Miguel Angel de / Feitosa, Charles / Pinheiro, Paulo / Suarez, Rosana (Hg.): *Nietzsche e as ciências*, Rio de Janeiro 2011, S. 71–80.

- Venturelli, Aldo: Die Kunst als Fröhliche Wissenschaft. Zum Verhältnis Musils zu Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 302–337.
- Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen. Übersetzt aus dem Italienischen von Leonie Schröder, redaktionelle Zusammenarbeit mit Silke Richter, Berlin / New York 2003.
- Venturelli, Aldo: Die *Gaya Scienza* der „guten Europäer“. Einige Anmerkungen zum Aphorismus Nr. 377 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 180–200.
- Verkerk, Willow: Review of: Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, the Gay Science, thus Spoke Zarathustra, and on the Genealogy of Morals, in: Journal of Nietzsche Studies 40 (2010), S. 93–96.
- Verkerk, Willow: Nietzsche's Joyful Friendship. Epicurean Elements in the Middle Works, in: The Agonist 10/2 (2017), S. 25–40.
- Verkerk, Willow: Nietzsche and Friendship, London / New York 2019.
- Verrecchia, Anacleto: La catastrofe di Nietzsche a Torino, Turin 1978.
- Vieira, Maria Cristina Amorim: O desafio da grande saúde em Nietzsche, Rio de Janeiro 2000.
- Viesenteiner, Jorge Luiz: Das Lachen als Zeichen der Distanzierung, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gai scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 335–344.
- Vieweg, Klaus / Gray, Richard T. (Hg.): Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung, Weimar 2007.
- Villinger, Ingeborg: Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne. Text, Kommentar und Analyse der „Schattenrisse“ des Johannes Negelinus, Berlin 1995.
- Villwock, Peter: Genua, in: Schäfer, A[ibert] T. (Hg.): Nietzsche. Süden, Innsbruck 2000.
- Villwock, Peter: Celan und Nietzsche. Gespräch im Gebirg, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 388–411.
- Vincent, Hubert: Connaissance et vérité chez Nietzsche. Commentaire du livre II du *Gai savoir*, Paris 2007.
- Vincenzo, Joseph P[asqual]: Nietzsche and Epicurus, in: Man and World 27/4 (1994), S. 383–397.
- Vinzens, Albert: Friedrich Nietzsches Instinktverwandlung, Basel 1999.
- Visser, Gerard: Dilthey und Nietzsche. Unterschiedliche Lesarten des Satzes der Phänomenalität, in: Dilthey-Jahrbuch 10 (1996), S. 224–245.
- Visser, Gerard: Erlebnisdruck. Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs. Aus dem Niederländischen übersetzt von Anna Sikora, Würzburg 2005.
- Vivarelli, Vivetta: „Vorschule des Sehens“ und „stilisierte Natur“ in der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 134–151.
- Vivarelli, Vivetta: Montaigne und der „Freie Geist“. Nietzsche im Übergang, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 79–101.
- Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998.
- Vivarelli, Vivetta: „Meeresstille“ und „röchelnde Todesstille“ in Zarathustras metaphorischer Landschaft, in: Villwock, Peter (Hg.): Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Basel 2001, S. 76–90.
- Vivarelli, Vivetta: Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 529–544.

- Vivarelli, Vivetta: Der „gute Wille zum Scheine“. *Die fröhliche Wissenschaft*, II. Buch, in: Benne, Christian / Georg, Jutta: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 68–87.
- Vivarelli, Vivetta: Humor, Witz und Ironie als Waffen und Therapie in Nietzsches Werken und Briefen, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 47–54.
- Vivarelli, Vivetta: Literarische Bilder und Vorbilder der Ewigen Wiederkunft, Macerata 2019.
- Vogel, Max Werner: Nietzsches Hinterkopf. Meditationen über Friedrich Nietzsche, Essen 1995.
- Voigt, Kirsten: „Das vieldimensionale Verständnis von Erkenntnis“. Interview mit Kirsten Voigt über die Nietzsche-Rezeption bei Joseph Beuys (24. 01. 2017), in: https://lisa.gerda-henkel-stiftung.de/beuys_nietzsche.
- Vollmer, Michael: Das gerechte Spiel. Sprache und Individualität bei Friedrich Nietzsche und Peter Handke, Würzburg 1995.
- Volpilhac-Auger, Catherine: La collection Ad usum Delphini. Entre érudition et pédagogie, in: *Histoire de l'éducation* 74 (1997), S. 203–214.
- Volz, Pia Daniela: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, Würzburg 1990.
- Volz, Pia Daniela: Vom „Alchemisten-Kunststück, aus Koth Gold zu machen“. Vignette zur Schreib-Metaphorik Nietzsches, in: *Nietzscheforschung* 2 (1995), S. 303–315.
- Volz (Schmücker), Pia Daniela: „Auch aus diesem – Kothe Gold zu machen“. Ein Blick in Nietzsches Alchemistenwerkstatt, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart, 2016, S. 55–64.
- Vozza, Marco: La „grande salute“ e l'ottica binoculare di Nietzsche, in: Gentili, Carlo / Gerhardt, Volker / Venturelli, Aldo (Hg.): Nietzsche, illuminismo, modernità, Florenz 2003, S. 225–239.
- Wachendorff, Elke-A[ngelika]: Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1998.
- Wachendorff, Elke Angelika: Friedrich Nietzsche: Denker der Interkulturalität. „Offen liegt das Meer, in's Blaue Treibt mein Genueser Schiff“, Nordhausen 2006.
- Wagner-Egelhaaf, Martina: Einleitung. Was ist Auto(r)fiktion?, in: Wagner-Egelhaaf, Martina (Hg.): Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion, Bielefeld 2013, S. 7–21.
- Wahrig-Schmidt, Bettina: „Die ganze Welt ist nur ein Hospital“. Anmerkungen zu einer Metapher Senecas bei Nietzsche, in: Conway, Daniel W. / Rehn, Rudolf (Hg.): Nietzsche und die antike Philosophie, Trier 1992, S. 173–192.
- Walser, Robert: Das Gesamtwerk, 13 Bde, Genf / Hamburg 1966–1975.
- Walser, Robert: Lektüren für Minuten. Gedanken aus seinen Büchern und Briefen. Auswahl und Nachwort von Volker Michels, Zürich 1978.
- Wanke, Gunther: Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift, Berlin 1971.
- Weger, Karl Heinz: Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart, München 1976.
- Wehlt, Hans Peter: Briefe als Zeugnis eines Frauenlebens. Malwida von Meysenburg und ihre Korrespondenzpartner, Detmold 2003.
- Weiershausen, Romana: Wissenschaft und Weiblichkeit. Die Studentin in der Literatur der Jahrhundertwende, Göttingen 2004.
- Weilheim, Karl: Friedrich Nietzsche, Berlin 1929.

- Weinberg, Manfred: Akut, Geschichte, Struktur. Hubert Fichtes Suche nach der verlorenen Sprache einer poetischen Welterfahrung, Bielefeld 1993.
- Weineck, Silke-Maria: The Abyss Above. Philosophy and Poetic Madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche, Albany, NY 2002.
- Weingart, Peter / Kroll, Jürgen / Bayertz, Kurt: Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt am Main 1992.
- Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. Zehnte unveränderte Auflage, Wien / Leipzig 1903.
- Weiß, Johannes: Das frühromantische Fragment. Eine Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, Paderborn 2015.
- Weiss, Steven D.: Human, All-Too-Human. Nietzsche's Early Genealogical Method, Bd 2, Madison 1989.
- Welsch, Wolfgang: „Wirklich“. Bedeutungsvarianten – Modelle – Wirklichkeit und Virtualität, in: Krämer, Sybille (Hg.): Medien – Computer – Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien, Frankfurt am Main 1998, S. 167–212.
- Welsch, Wolfgang: Logik und Metaphorik. Zu Hegel und Nietzsche, in: Vieweg, Klaus / Gray, Richard T. (Hg.): Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung, Weimar 2007, S. 146–163.
- Welsch, Wolfgang: Zur geistigen Situation der Zeit – ein Weckruf, in: Information Philosophie (2011/2), S. 8–19.
- Welshon, Rex: Nietzsche and Bernard Williams. Pessimism, Naturalism, and Truth, in: Conard, Mark T. (Hg.): Nietzsche and the Philosophers, London / New York 2017, S. 231–257.
- Welshon, Rex: Nietzsche's Dynamic Metapsychology, New York 2014.
- Wenner, Milan: „Nach neuen Meeren“. Nietzsches Abenteuererlyrik vor dem Hintergrund der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina / Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption, Berlin / Boston 2017, S. 121–152.
- Wenner, Milan: Von gelehrten Langweilern und tragischen Griechen: Nietzsche liest Eduard Zeller, in: Anschütz, Hans-Peter / Müller, Armin Thomas / Rottmann, Mike / Souladié, Yannick (Hg.), unter Mitarbeit von Estadiou, Louisa: Nietzsche als Leser, Berlin / Boston 2021.
- Werle, Dirk: Ruhm und Moderne. Eine Ideengeschichte (1750–1930), Frankfurt am Main 2014.
- Werle, Josef M.: Nietzsches Projekt „Philosoph des Lebens“, Würzburg 2003.
- Wernik, Uri: Nietzsche Trauma and Overcoming. The Psychology of the Psychologist, Wilmington, DE / Malaga 2018.
- Westerdale, Joel: Nietzsche's Aphoristic Challenge, Berlin / Boston 2013.
- Westermann, Hartmut: Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpretieren. Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen, Berlin / New York 2002.
- White, Alan: The Youngest Virtue, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge / New York / Oakleigh, VIC / Madrid / Kapstadt 2001, S. 63–78.
- Welshon, Robert C.: Nietzsche's Peculiar Virtues and the Health of the Soul, in: White, Richard (Hg.): Nietzsche, Aldershot / Burlington, VT 2002, S. 201–213.
- Widder, Nathan: Nietzsche, in: Boucher, David / Kelly, Paul (Hg.): Political Thinkers. From Socrates to the Present. Third edition, Oxford 2017, S. 522–542.
- Widera, Joachim: Möglichkeiten und Grenzen volkswissenschaftlicher Interpretationen von Hausinschriften, Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris 1990.

- Widmann, Josef Victor: Nietzsche's gefährliches Buch, in: Der Bund 37/256–257 (1886),
faksimiliert abgedruckt in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz,
Zürich 1994, S. 123–127 [Text auch abgedruckt in KGB III 7/2, S. 520–525 u. Reich 2013,
S. 618–623].
- Widmann, Joseph Victor: Jenseits des Gotthard. Menschen, Städte und Landschaften in Ober-
und Mittel-Italien. Zweite, vom Verfasser durchgesehene, vermehrte und verbesserte
Auflage, Frauenfeld 1897.
- Wienand, Isabelle: Significations de la mort de dieu chez Nietzsche d' *Humain, trop humain*
à *Ainsi parlait Zarathoustra*. Bern / Berlin / Brüssel / Frankfurt am Main / New York /
Oxford / Wien 2006.
- Wienand, Isabelle: Nietzsches Atheismus in Onfrays „athéologie“, in: Pornschlegel,
Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009,
S. 377–387.
- Wienand, Isabelle: „Wir kennen ein neues Glück ...“, in: Piazzesi, Chiara / Campioni,
Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*,
Pisa 2010, S. 295–307.
- Wienand, Isabelle: „You Will the Eternal Recurrence of War and Peace“ (GS 285), in: Pearson,
James / Siemens, Herman (Hg.): Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy,
London / New York 2019, S. 180–188.
- Wienand, Isabelle: L'usage du vocabulaire medical dans *Le Gai Savoir*, in: dies. / Wotling,
Patrick (Hg.), unter Mitarbeit von Florian Häubi und Philip Mills: Die Frage der Medizin
in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de
Nietzsche. IX. Internationale GIRN-Tagung / IXe Congrès International du GIRN, Basel
2020, S. 127–137.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (Hg.): Vitae Homeri et Hesiodi. In usum scholarum, Bonn
1916.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Platon. Bd. 1: Leben und Werke, Berlin 1919.
- Wilcox, John T.: Truth and Value in Nietzsche. A Study of His Metaethics and Epistemology,
Washington, DC 1982.
- Wilczek, Markus: Das Artikulierte und Inartikulierte. Eine Archäologie strukturalistischen
Denkens, Berlin / Boston 2012.
- Wild, Markus: Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei
Montaigne, Descartes und Hume, Berlin / New York 2006.
- Wild, Markus: Die anthropologische Differenz, in: Borgards, Roland (Hg.), Tiere. Ein
kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart 2015, S. 47–59.
- Wilde, Oscar: The Picture of Dorian Gray, London / New York / Melbourne o. J. [1891].
- Wildermuth, Armin: Nietzsche und Wagner. Über die Schwierigkeiten einer Kontroverse, in:
Georg, Jutta / Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer
Auseinandersetzung, Berlin / Boston 2016, S. 21–37.
- Wilkerson, Dale: Nietzsche and the Greeks, London / New York 2006.
- Willers, Ulrich: Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische
Rekonstruktion, Innsbruck / Wien 1988.
- Williams, Stephen N.: The Shadow of the Antichrist. Nietzsche's Critique of Christianity,
Grand Rapids, MI 2006.
- Williams, William David: Nietzsche and French. A Study of the Influence of Nietzsche's French
Reading on His Thought and Writing, Oxford 1952.
- Wilson, John Elbert: Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der früheren Werke Friedrich
Nietzsches, Berlin / New York 1996.

- Winchester, James J.: Nietzsche's Aesthetic Turn. Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze, and Derrida, Albany, NY 1994.
- Winders, James A.: Gender, Theory, and the Canon, Madison, WI / London 1991.
- Windgätter, Christof: „Jetzt ergötze und erhole ich mich an der kältesten Vernunft-Kritik“. Kants transzendente Frage und ihre Ver/wendung durch Nietzsche, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit, Berlin / New York 2005, S. 78–90.
- Winkler, M.: Paradies, in: Bächtold-Stäubli, Hanns (Hg.), unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin / Leipzig 1934/1935, Sp. 1400–1458.
- Winkler, Markus: Mythisches Denken zwischen Romantik und Realismus. Zur Erfahrung kultureller Fremdheit im Werk Heinrich Heines, Tübingen 1995.
- Winkler, Markus: Nietzsche's Concept of Barbarism. From Rhetoric to Genealogy, in: ders. (Hg.) in collaboration with Boletsi, Maria / Herlth, Jens / Moser, Christian / Reidy, Julian / Rohner, Melanie: Barbarian. Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts. Bd. 1: From the Enlightenment to the Turn of the Twentieth Century, Stuttgart 2018, S. 258–284.
- Winkler, Markus: Nietzsches Begriff des Barbarischen. Von der Rhetorik zur Genealogie, in: Kaufmann, Sebastian / Winkler, Markus (Hg.): Nietzsche, das ‚Barbarische‘ und die ‚Rasse‘, Berlin / Boston 2021 [im Druck].
- Winteler, Reto: Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph. Eine Entdeckung, Basel 2014.
- Wirth, Jason M.: Nietzsche and Other Buddhas. Philosophy after a Comparative Philosophy, Bloomington 2019.
- Wisser, Richard: Friedrich Nietzsche. Auf der Suche nach Wesen und Gestalt seines Denker-Lebens, in: Universitas 18 (1963), S. 967–979.
- Wisser, Richard: Mißverständnisse eines Denker-Lebens, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 17 (1965), S. 307–339.
- Witzler, Ralf: Europa im Denken Nietzsches, Würzburg 2001.
- Wohlfart, Günter: „Also sprach Herakleitos“. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption, Freiburg im Breisgau / München 1991(a).
- Wohlfart, Günter: Mittags. Zeit und Zeichen bei Nietzsche, in: ders.: Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier, Würzburg 1991(b), S. 61–82.
- Wojciech, Simson: Beobachtungen zur Typographie in Nietzsches Vorreden von 86/87, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 204–222.
- Wokalek, Marie: Nietzsches *Nach neuen Meeren* – Verdichtungen eines Aufbruchs ins Unbestimmte, in: Benne, Christian / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Stuttgart 2017, S. 269–279.
- Wokart, Norbert: Glaubenskriege um die literarische Form von Philosophie, in: Faber, Richard / Naumann, Barbara (Hg.): Literarische Philosophie – Philosophische Literatur, Würzburg 1999, S. 21–35.
- Wolf, Jean-Claude: Das Böse als ethische Kategorie, Wien 2002(a).
- Wolf, Jean-Claude: Skeptische Lebensform, unmöglich Verständigung. Überlegungen zur mittleren Periode in Nietzsches Schriften, in: Schopenhauer-Jahrbuch 83 (2002[b]), S. 223–254.
- Wolf, Jean-Claude: Review of: Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, the Gay Science, thus Spoke Zarathustra, and on the Genealogy of Morals, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 489–490.
- Wolf, Jean-Claude: Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche, Fribourg 2004.

- Wolf, Jean-Claude: Der Richter und Arzt der Kultur. Überlegungen zur Bedeutung fundamentaler Metaphern der Kulturkritik bei Nietzsche, in: Wildermuth, Armin (Hg.): Nietzsche und Wagner. Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts, Zürich 2008, S. 214–252.
- Wolff, Hans M.: Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts, Bern 1956.
- Wolke, Christian: Nietzsche und das Problem des Sokrates, in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 241–248.
- Wolzogen, Ernst von: Das dritte Geschlecht. Roman, Berlin 1899.
- Woodruff, Martha Kendal: The Cat at Play. Nietzsche's Feline Styles, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 251–263.
- Woodruff, Martha Kendal: Untergang und Übergang. The Tragic Descent of Socrates and Zarathustra, in: Journal of Nietzsche Studies 34 (2007), S. 61–78.
- Wortmann, Simon: „das Wort will Fleisch werden“. Körper-Inszenierungen bei Heinrich Heine und Friedrich Nietzsche, Stuttgart 2011.
- Wotling, Patrick (Hg.): Nietzsche. Le Gai Savoir. Présentation, traduction inédite, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2007.
- Wotling, Patrick: La tragédie et „nous“. L'inflexion du livre V du *Gai savoir*, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / ders. (Hg.): Letture della *Gaia scienza* / Lectures du *Gai savoir*, Pisa 2010, S. 99–114.
- Wotling, Patrick: Philosophie als Jasagen. Viertes Buch, in: Benne, Christian / Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 107–128.
- Wotling, Patrick: „On ne réfute pas une maladie“. La modélisation médicale et la nature du questionnement philosophique selon Nietzsche, in: Wienand, Isabelle / ders. (Hg.), unter Mitarbeit von Florian Häubi und Philip Mills: Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche. IX. Internationale GIRON-Tagung / IXe Congrès International du GIRON, Basel 2020, S. 367–386.
- Wurzer, William S[tefan]: Nietzsche und Spinoza, Meisenheim am Glan 1975.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Frankfurt am Main 1982, S. 299–318.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Friedrich Nietzsche. Leben, Schriften, Zeugnisse, Frankfurt am Main / Leipzig 2000.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: Epigramm, Idylle und Dithyrambos. Zu Nietzsches Gedichten. Ergänzung zu einem Nachwort, in: Sader, Jörg / Wörner, Anette (Hg.): Überschreitungen. Dialoge zwischen Literatur- und Theaterwissenschaft, Architektur und Bildender Kunst, Würzburg 2002, S. 80–91.
- Yalom, Irvin D.: Und Nietzsche weinte, Hamburg 1994.
- Yavetz, Zvi: Tiberius. Der traurige Kaiser. Aus dem Hebräischen von David Ajchenrand, München 2002.
- Yhee, Jean: Spinozas „Maskerade“. Nietzsche über „Spinozas psychologischen Hintergrund“, in: Georg, Jutta / Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin / Boston 2012, S. 163–171.
- Young, Julian: Nietzsche's Philosophy of Art, Cambridge / New York / Melbourne 1992.
- Young, Julian: The Death of God and the Meaning of Life, London / New York 2003.
- Young, Julian: Friedrich Nietzsche. A Philosophical Biography, Cambridge 2010.

- Young, Julian: Nietzsche. The Long View, in: ders. (Hg.): Individual and Community in Nietzsche's Philosophy, Cambridge 2015, S. 7–30.
- Yovel, Jonathan: Gay Science as Law. An Outline for a Nietzschean Jurisprudence, in: Cardozo Law Review 24/2 (2003), S. 635–662.
- Yovel, Yirmiyahu: Nietzsche and Spinoza. Amor fati and amor dei, in: ders. (Hg.): Nietzsche as Affirmative Thinker, Dordrecht / Boston / Lancaster 1986, S. 183–203.
- Zaborowski, Holger: From Modesty to Dynamite, from Socrates to Dionysus: Friedrich Nietzsche on Intellectual Honesty, in: American Catholic Philosophical Quarterly 84/2 (2010), S. 337–356.
- Zahn, Leopold: Friedrich Nietzsche. Eine Lebenschronik, Düsseldorf 1950.
- Zamosc, Gabriel: Nietzschean Wholeness, in: Katsafanas, Paul (Hg.): The Nietzschean Mind, London / New York 2018, S. 169–185.
- Zanetti, Sandro: Nietzsches Verhör der Gerechten. Bemerkungen zur Kunst und zur Sprache der Rache in einigen Texten Nietzsches, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 307–320.
- Zanini, Adelino: La grande finzione nietzscheana. Il gregge, in: Fenomenologia e società 6/22 (1983), S. 162–172.
- Zanucchi, Mario: Nietzsches Goethe-Konstruktionen, in: Häfner, Ralph / Kaufmann, Sebastian / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin / Boston 2019, S. 215–242.
- Zavatta, Benedetta: Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 274–297.
- Zavatta, Benedetta: Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 269–298.
- Zavatta, Benedetta: Individuality and Beyond. Nietzsche Reads Emerson. Translated by Alexander Reynolds, Oxford 2019.
- Zedtwitz-Arnim, Georg-Volkmer Graf von: Tu Gutes und rede darüber, Berlin / Frankfurt am Main / Wien 1961.
- Zeeb, Tanja: Die Dynamik der Freundschaft. Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults, Göttingen 2011.
- Zehm, Günter Albrecht: Das Schlußwort Zarathustras. Friedrich Nietzsche und die Folgen, Schnellroda 2006.
- Zeitler, Julius: Nietzsches Ästhetik, Leipzig 1900.
- Zelle, Carsten: Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche, Stuttgart / Weimar 1995.
- Zelle, Carsten (Hg.): „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung, Tübingen 2001.
- Zibis, Alexander-Maria: Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit, Würzburg 2007.
- Zichy, Michael: „... aber die Wahrheit ist sehr, sehr kompliziert“. Der Begriff der Wahrheit im mittleren Werk Friedrich Nietzsches, Berlin 2002.
- Ziegler, Theobald: Friedrich Nietzsche, Berlin 1900.
- Zimmer, Jörg: In der bösen Zone. Friedrich Nietzsches Konzepte von „Versuch“ und „Experiment“ zur Zeit der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Gamper, Michael / Wernli, Martina / Zimmer, Jörg (Hg.): „Wir sind Experimente: wir wollen es auch sein!“ Experiment und Literatur II: 1790–1890, Göttingen 2010, S. 397–413.

- Zimmer, Robert: Nietzsche und die Tradition der Moralistik, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 156–164.
- Zimmerli, Walther Ch.: Nietzsche's Critique of Truth and Science: A Comprehensive Approach, in: Babich, Babette E. (Hg.): Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences II, Dordrecht / Boston / London 1999, S. 253–277.
- Zimmermann, Rolf: Ankommen in der Republik. Thomas Mann, Nietzsche und die Demokratie, Freiburg im Breisgau / München 2017.
- Zirfas, Jörg: Die Liebe zum Leben. Zur Biographie von Friedrich Nietzsche, in: Gödde, Günter / Loukidelis, Nikolaos / Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 29–38.
- Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995.
- Zittel, Claus: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 419–421.
- Zittel, Claus: Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Würzburg 2000.
- Zittel, Claus: „In öden Eisbär-Zonen“. Die Schlussverse: „Aus hohen Bergen. Nachgesang“, in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, Berlin / Boston 2014, S. 207–236.
- Zittel, Claus: „eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe“. Das unföhliche „erste Buch“ der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Benne, Christian / Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin / Boston 2015, S. 52–67.
- Zittel, Claus: Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 81–112.
- Zumbusch, Leo: Über den Schmerz, München 1933.
- Zymner, Rüdiger: Aphorismus, in: Kleine literarische Formen in Einzeldarstellung, Stuttgart 2002, S. 27–53.

Sach- und Begriffsregister

- a priori 586, 690, 695, 790, 863–865, 868, 1359
- Abenteuer, Abenteu(e)rer, abenteuerlich 107, 373, 435, 591, 717, 829, 841, 1096, 1098, 1104, 1110, 1283, 1392, 1582–1585, 1587
- Aberglaube, abergläubisch 394, 406–408, 439, 510, 623, 626, 633, 636, 860, 903, 917, 1012, 1298–1300, 1303–1305, 1321, 1341, 1386, 1457, 1527–1528, 1574, 1595, 1612
- Abgrund, abgründig 159–160, 200, 536, 538, 843, 852, 894, 1065, 1322, 1523, 1630, 1632–1633, 1654
- Adel, Adliger, adlig 40, 244, 288–291, 373, 386, 393, 427, 454, 456, 459, 486, 511, 610, 619, 668–670, 707, 714, 717, 719, 723, 896–899, 992, 1067, 1078, 1221, 1242, 1245, 1603
- Affe 429, 490, 639, 811, 1173–1178, 1181, 1569
- Affekt, affektiv 38, 43, 110, 123–124, 130, 141, 173, 286, 293, 319, 376, 379, 388–390, 448, 475, 487, 495, 605, 607–609, 629, 635, 659, 677, 697, 723, 812, 834, 895, 903–904, 960, 985, 1010, 1016, 1031, 1046, 1146, 1148, 1179, 1248, 1315, 1331, 1351, 1392, 1449, 1497, 1513, 1515, 1530, 1536, 1555, 1558, 1639
- Alchemie, Alchemist 87, 437, 702, 1112–1113, 1132
- allegro 1077
- Alleszermalmer 1237
- Altruismus, altruistisch 40, 292, 295–296, 300, 368, 375, 394–401, 512, 551, 800, 815–816, 1041, 1294, 1302, 1306, 1534, 1537–1540
- Amerika, Amerikaner, amerikanisch 16, 138–139, 337, 504, 590, 657, 745, 858, 926–927, 962, 1097, 1108, 1122, 1207–1211, 1215, 1217, 1221, 1317, 1398–1399, 1401–1403, 1665
- Amerikanisierung 962, 1206, 1209, 1212, 1221
- Amor dei 909, 1052, 1058, 1530
- Amor fati 43, 56, 129, 134, 431, 735, 1052, 1055–1060, 1071, 1097, 1128, 1142, 1199, 1230, 1232, 1260
- amour-goût/passion/physique/plaisir/proprie/vanité 82, 830, 832, 897, 1041
- Anachoret 421
- Anakreontik, anakreontisch 165, 194, 1619, 1623
- Anarchismus, Anarchist, anarchistisch 800, 916, 1081, 1197, 1340, 1406, 1431, 1445, 1465–1466, 1505, 1513, 1515–1516, 1519
- animal rationale 252, 276, 1006
- Anschauung 289, 350, 401, 522, 561, 626, 652, 687–690, 693–694, 751, 764, 768, 790–792, 1135, 1573
- Anthropologie, Anthropologe, anthropologisch 18, 125–126, 130, 215, 237, 240, 248, 275, 280, 288, 307, 319–322, 324, 327–328, 342, 347, 349, 387, 429, 433, 469, 484, 487, 505, 533, 563, 566, 577, 686, 717, 744, 761, 799, 803, 860, 866, 904, 911, 926, 948, 982, 1005–1006, 1022, 1091, 1102, 1198, 1203, 1209, 1303, 1312, 1326, 1347, 1350, 1370–1371, 1400, 1405, 1442–1443
- Anthropophagie, anthropophagisch 959, 1479
- antichristlich 205, 881, 888–889, 1289, 1425–1426, 1475
- Antike, antik 17, 41–42, 93, 121, 123–125, 141, 146, 149, 152, 155, 171, 184, 289, 291, 331, 361–364, 385–386, 388–389, 455, 465–466, 471, 474–475, 478, 490–491, 533, 539–540, 547–548, 590, 592–594, 600–602, 606–607, 611, 613–615, 617–620, 622–623, 713, 765, 771–772, 821, 825–828, 830, 837–839, 887, 890–892, 895, 897, 904–905, 930–931, 940–941, 948, 973, 978, 1008, 1018, 1030–1031, 1036, 1069, 1072–1073, 1075, 1085, 1112, 1204–1206, 1211, 1216, 1218–1221, 1225, 1401–1402, 1465, 1502, 1643, 1645
- Antipode 520, 1098, 1272, 1495, 1511
- Antisemitismus, Antisemit, antisemitisch 237, 698–699, 887–889, 892–

- 893, 1323, 1326–1329, 1432, 1458,
1461, 1463, 1564
- Apatheia, Apathie 124, 368, 388, 1146
- Aphorismus, Aphorismen, Aphoristik, aphoristisch 25–31, 33–39, 45, 47, 67, 71,
162, 226, 231, 258, 315, 494, 644, 654,
906, 1025, 1060, 1069, 1091, 1126,
1220, 1269, 1292, 1316, 1471, 1506,
1578
- apollinisch 157, 274, 405, 481, 505, 610,
620, 632, 717, 740, 917, 1505, 1515–
1517, 1519, 1617
- Arbeit, Arbeiter, arbeiten 40, 42, 169, 313–
314, 316–319, 326, 386, 396, 398, 415,
428, 454–466, 514–516, 572, 604, 871,
883, 978–979, 1074, 1206–1219, 1221,
1224, 1323, 1334, 1353, 1402, 1448,
1456, 1486, 1488
- archaisch 332, 429, 486, 715
- Architektur, Architekt, architektonisch 90,
331–332, 341, 384–385, 734, 852, 1018,
1071–1072, 1074–1075, 1103–1108,
1110–1111, 1280, 1400, 1406, 1411
- Argonauten 1096, 1283, 1588–1589
- arisch 891
- Aristokratie, Aristokrat, aristokratisch 289–
290, 343, 373, 409, 427–429, 456, 460,
590, 667, 670, 826, 871, 967, 1085,
1219, 1242, 1245, 1404, 1603
- Armut, Arme, arm 101, 227, 283, 384, 421,
516, 554, 649, 668, 699, 858, 874–875,
926, 973, 975, 988, 990–991, 1037,
1153, 1252, 1271, 1333, 1404, 1475,
1504, 1656
- Arterhaltung, arterhaltend 40, 94, 248–260,
263, 267, 269–270, 272, 277, 302–308,
351–353, 389, 513, 766–767, 769–770,
773, 775, 778, 780, 800, 824, 882, 987,
1167, 1181–1183, 1185, 1333
- Arzt 110, 120, 124–126, 131, 136–137, 170,
211, 217–218, 322, 345, 532, 534, 578,
793–795, 820, 1184, 1188, 1197–1198,
1200, 1216, 1306, 1315, 1359, 1463,
1486, 1531
- Askese, Asketentum, Asketik, Asket, asketisch 88, 118, 140, 199, 271, 325–326,
372, 394, 420–422, 495, 692, 695, 850,
878–881, 929, 956, 1087, 1101, 1150,
1201, 1252, 1289–1290, 1344, 1414,
1424, 1428–1429, 1432, 1434, 1436,
1441, 1548, 1556
- Assaua 1152–1153
- Ästhetik, Ästhetiker, ästhetisch 21, 31, 45,
91–92, 95, 114, 158–159, 236, 277, 345,
412–413, 423, 479, 481, 505, 518, 533–
534, 575–576, 582, 602, 607, 612, 614,
625, 636, 649, 673, 693, 704, 715–716,
729–730, 734–735, 738–741, 749, 756–
757, 761, 791, 871, 881, 944, 986, 1008,
1022, 1048, 1055–1056, 1059, 1100,
1102, 1127–1129, 1135, 1169, 1190, 1195,
1201, 1283, 1317, 1327, 1350, 1400,
1490–1492, 1496, 1511, 1528, 1653,
1680
- Ästhetizismus, ästhetizistisch 158, 386,
1140, 1318
- Astronomie, astronomisch 118, 329, 450,
861–862, 1070, 1192, 1369
- Ataraxia, Ataraxie 124, 242, 388, 770, 1146,
1151
- Atheismus, Atheist, atheistisch 848–850,
854, 857, 922, 1075, 1281, 1291, 1409,
1414, 1421–1425, 1428
- Athen, Athener, athenisch 154, 168, 377–
378, 387, 430, 513, 541, 547–548, 602–
603, 631, 654, 917, 930, 946, 960,
1072, 1138, 1153, 1398–1400, 1402–
1403, 1654
- Atom, Atomismus, atomistisch 197, 350,
404, 748, 750, 753, 758, 760, 788,
1023, 1062, 1231, 1364
- Aufklärung, Aufklärer, aufklärerisch 18–19,
41, 48, 60, 62–63, 88, 126, 146, 194,
257, 297, 309, 312–313, 316, 327–328,
407, 424, 439, 447, 486–487, 520, 568,
585–586, 616, 625, 651, 660, 663–665,
704, 751, 808, 825–826, 833, 885, 908,
915, 969, 1006, 1126, 1138, 1187, 1284,
1340, 1465, 1468, 1538, 1566, 1622
- Auslösung 450, 676, 1454–1455, 1457
- Autarkie, autark 90, 547, 550, 847, 1151
- Autonomie, autonom 60, 90–92, 94, 175,
625, 649, 702, 715, 1142, 1144, 1187,
1491, 1680
- Barbarei, Barbar, barbarisch 81, 139, 476,
567, 618, 686–687, 695, 700, 712–713,

- 717, 724, 822, 922, 925–937, 998, 1101, 1197, 1210, 1212–1213, 1215, 1218, 1300, 1467, 1572
- Basel 15, 17, 23, 57, 109, 218, 239, 280, 312, 325, 391, 465, 528, 540, 594, 605, 607, 620, 624, 626–629, 632, 654, 711, 744, 786, 872, 989, 992, 999, 1042, 1184, 1216, 1219, 1249, 1258, 1354, 1373, 1487, 1504, 1518, 1582, 1598, 1651
- Bayreuth 701, 1068, 1500, 1503
- Befehl, befehlen 459, 461, 726, 748, 936, 1082, 1236, 1315, 1367, 1369, 1371
- Bestie 487, 1203, 1370
- Bettler 250, 975, 989–990, 1342
- Bewusstsein, Selbstbewusstsein, bewusst 271, 349–358, 503–506, 522, 525, 534, 625, 648, 689, 693, 766–767, 775–776, 779, 789, 791, 801, 829, 853, 878, 891, 894, 970, 1006, 1033, 1054, 1122, 1216, 1218, 1227–1228, 1230–1231, 1236, 1343, 1350, 1357–1391, 1395–1397, 1400, 1407, 1413, 1415–1416, 1453–1454, 1480, 1525–1526, 1537
- Bildsäule 144–146, 368, 1202
- Biologie, biologisch 23, 94, 253, 302, 342–344, 346, 459, 530, 532, 750, 758, 767, 813, 869, 1182, 1331, 1335, 1360, 1405, 1418–1419, 1459, 1472, 1478
- βίος θεωρητικός/πρακτικός 838, 1073
- böse, Bosheit 40, 133, 135–136, 139, 141, 147, 189, 248–255, 257, 264, 280–285, 289, 302–308, 332, 371, 374, 389–390, 418–419, 432–437, 439, 442, 445–446, 448, 473, 493, 501–502, 510, 623, 645, 681–682, 701, 764, 767, 772–773, 808–810, 813, 824, 828–829, 838, 877, 898, 982, 987, 989, 993, 1007, 1021, 1028–1029, 1033, 1037, 1047, 1096, 1098, 1100, 1107, 1112–1113, 1118, 1122, 1145, 1167, 1182, 1198, 1200–1201, 1226, 1251, 1263, 1296, 1337, 1347, 1349, 1423, 1446, 1465, 1511, 1522, 1550, 1573, 1602–1603, 1630, 1632, 1670, 1673
- Brahman, Brahmanismus 699, 1481
- Branntwein 919–921, 925–928
- Buddhismus, Buddhist, buddhistisch 23–24, 140, 467, 515, 575, 687, 699, 744–745, 760, 855, 872, 874–875, 883–884, 909–910, 920–921, 1188, 1311, 1313, 1320, 1350, 1353–1354, 1428
- Bumbum 143, 160, 977, 1216, 1449
- Chaos, chaotisch 409, 749, 754–755, 761, 852, 1055, 1060, 1192–1193, 1387
- Charakter 253–254, 335, 337, 401, 426–427, 439, 467–468, 475, 477–478, 480, 501, 579, 621, 640–641, 646, 667, 671–672, 692, 720, 725, 728, 764, 883, 887, 958, 961–962, 980, 992–993, 1015, 1079, 1100, 1102–1103, 1120–1123, 1128, 1179–1180, 1208, 1232, 1398, 1400–1401, 1411, 1413, 1462, 1482, 1512, 1570
- Chemie 751–752, 786
- China, Chinese, chinesisch 412–415, 562–563, 744–745, 883, 921–922, 1465, 1561
- Christentum, Christ, christlich 18, 24, 41, 82–83, 90, 121, 130, 149–150, 166, 184, 204–205, 212, 246, 269–272, 280, 284, 297, 305, 309–312, 326–327, 336, 342, 359, 362, 364, 372, 381–382, 394, 414, 417–419, 434, 444, 460, 467, 512, 534, 545, 551, 567, 595–598, 608, 640, 643, 687, 698–699, 712, 744, 747, 761–762, 797–798, 807–808, 819, 824–829, 834–837, 848–849, 851, 854–860, 874–875, 877–883, 885–894, 896, 900–910, 912, 920–933, 935–938, 943–946, 981–982, 989, 998, 1032, 1041, 1045, 1062–1064, 1067, 1073–1075, 1081, 1088, 1103, 1112, 1150, 1168–1169, 1172, 1188, 1194, 1198, 1204–1205, 1233, 1241, 1244, 1250–1252, 1263, 1265, 1274–1275, 1277–1278, 1280, 1288–1289, 1291, 1294, 1298, 1304, 1306, 1311–1313, 1315–1317, 1320–1321, 1323, 1325–1326, 1338, 1343–1344, 1352–1353, 1403, 1409, 1422–1429, 1434, 1436–1437, 1439–1442, 1450, 1464–1465, 1467–1468, 1475, 1505, 1511–1512, 1515, 1529, 1531–1532, 1544, 1548, 1551, 1553, 1559, 1564, 1570, 1609, 1625–1627, 1636,

- 1641, 1643, 1645, 1668, 1677, 1682–1685
 cogito ergo sum 1053–1054, 1395
 Cyklopen-Bauten 331–332
 Cynismus, Cyniker, cynisch 44, 362, 548, 646, 683, 837–838, 847–848, 997, 1167, 1190, 1409, 1495–1496, 1568, 1625
 Darwinismus, Darwinist, darwinistisch 22–23, 249, 256, 271, 281, 307, 342, 353, 513, 693, 767, 783, 989, 1330–1336, 1360, 1383, 1408, 1413, 1418
 Décadence, Dekadenz, dekadent 64, 78, 82, 304, 323, 405, 408, 616, 648–649, 928, 933, 935, 956, 1140, 1320, 1470, 1487, 1504, 1514
 Demokratie, Demokrat, demokratisch 64, 311, 333, 616, 718–719, 727, 1322–1324, 1326–1329, 1340, 1398, 1400–1402, 1445, 1468, 1500
 Denker, denkerisch 60, 66, 85, 92, 117–119, 123, 125, 127, 131, 161, 210, 241, 269, 297, 299, 314–318, 331, 446, 448, 454, 460–461, 463–465, 478, 500, 502–503, 515, 585, 647, 650–651, 658, 667, 672, 674–675, 684, 690, 696–697, 701, 703, 764–765, 767–769, 772–773, 775, 782, 834, 951, 965, 970, 979, 988, 993, 1010–1012, 1026, 1065, 1067, 1072, 1074, 1078, 1080, 1096, 1103, 1123, 1125, 1176, 1192–1193, 1205–1206, 1222, 1224–1226, 1260, 1292, 1295, 1308, 1310, 1331, 1343, 1412, 1472, 1483, 1486, 1521, 1531, 1566, 1579, 1602, 1613–1614, 1618–1619, 1622–1623, 1630, 1653
 Deutsche, deutsch 18, 45, 48, 64, 90, 119, 159, 174, 220, 328–329, 384, 438, 466, 487, 492, 501, 590–591, 593, 595, 619, 641, 661, 672–673, 676, 697–698, 703, 707, 712–730, 752, 856, 877, 885–886, 920–924, 929, 933, 965–966, 969, 978, 1025, 1232, 1318, 1326, 1328–1329, 1359, 1362, 1407–1416, 1419, 1422–1424, 1426, 1429–1430, 1432–1435, 1437, 1442–1444, 1446, 1460, 1469–1470, 1491, 1504, 1507, 1510, 1514, 1517–1518, 1564, 1618, 1620–1621, 1646
 Dialog, dialogisch 29, 31, 33–34, 39–40, 169–170, 186, 196, 199, 207, 363, 383, 387, 432–433, 567, 610, 636, 657–658, 660–661, 665, 732, 746, 773, 925, 960, 963–965, 971–972, 979, 988, 996, 1033, 1035, 1038, 1040–1041, 1086, 1094, 1166, 1189–1190, 1233, 1241, 1493, 1658, 1673
 Diätetik, Diät, diätetisch 105, 108, 111, 167, 217, 321–323, 329, 819, 821, 886, 920–921, 1021, 1151, 1642
 Dichterphilosoph 15, 24, 31, 87, 1592
 Dichtung, Dichter, dichten, dichterisch 15, 31–32, 41–42, 46–47, 57–58, 63, 68, 76–77, 79–81, 83–84, 86–89, 91, 93, 95, 98, 107, 111–112, 157, 164–165, 167–168, 171, 193, 201–202, 210, 213, 226, 235–236, 239, 265, 267, 274–275, 345, 351, 404–405, 416, 423, 477, 526, 584, 598–604, 609–610, 613–614, 617, 619–626, 631, 634–635, 639–642, 644, 650–656, 658, 676, 678–680, 682–684, 709, 715, 725, 737–738, 742, 776, 782, 859–860, 876, 887, 896, 912, 950, 1004, 1022, 1074–1075, 1089, 1092–1093, 1102, 1116, 1129–1131, 1133, 1135–1137, 1140, 1143, 1220, 1442, 1461–1462, 1499, 1503, 1517, 1557, 1571, 1601, 1604, 1606–1620, 1624–1625, 1633–1635, 1637–1641, 1649, 1651–1658, 1660, 1662, 1675, 1678, 1680–1682
 Ding an sich 135, 520–521, 688, 691, 765, 791–792, 1237, 1239, 1379–1380, 1386–1387, 1545, 1548
 dionysisch 141, 194, 214, 274, 474–476, 594, 620, 691–692, 717, 740, 947, 1057, 1356, 1412, 1503, 1505–1507, 1510–1515, 1518–1519, 1551, 1644, 1653, 1685
 Dirne 1657
 Distanz 380, 538, 546, 1576
 Dynamit 148, 449, 1001
 Dynamit 1320
 Ecke, Eckensteher 537, 1108, 1110, 1126–1127, 1130, 1318, 1334, 1484, 1546–1547, 1550, 1553–1554

- Effekt, effektiv 354, 403, 421, 866, 993, 1007, 1040, 1042
- Egoismus, Egoist, egoistisch 40, 202–203, 205, 245, 248, 250, 255, 287, 291–292, 294, 299, 325, 375–376, 395–398, 400–401, 434, 442, 445, 495–496, 501–502, 556, 597, 695–696, 807, 809–811, 816, 914, 954, 958, 1016, 1021, 1027, 1108, 1204–1206, 1227, 1234, 1299, 1302–1303, 1349, 1534, 1537–1540, 1647
- Ehe 393, 547, 566, 568–569
- Eigentum, Eigene 90, 387, 1020, 1025, 1111
- Eins ist Noth 1097, 1099, 1102
- Einsamkeit, Vereinsamung, einsam 4, 13, 43, 47, 60, 85, 96, 108, 110, 112, 204, 207–208, 325, 344–345, 448, 497–498, 580, 661, 681, 972–973, 976, 983–984, 999, 1008, 1070, 1082, 1088, 1160, 1166, 1263, 1270, 1272, 1281, 1322, 1448, 1451–1452, 1482, 1486–1487, 1490, 1493–1494, 1500, 1521, 1611, 1618–1619, 1622–1623, 1630, 1637, 1658, 1662, 1666
- Einsiedler, einsiedlerisch 44, 204, 227, 879, 959, 1147, 1178, 1180, 1369–1371, 1478–1481, 1486, 1490, 1492, 1530, 1568–1569, 1571, 1596, 1672–1673
- Eis 101, 146, 177, 182, 210–211, 231, 932, 1049–1051, 1098, 1527, 1560, 1585, 1637, 1679
- Ekel, ekeln, ekelhaft 51, 59, 108, 325, 331, 378, 390, 392, 401, 452, 495–497, 530–531, 534, 551, 639, 658–660, 696, 735–736, 740, 747, 750–751, 774, 903, 1062, 1110, 1119, 1140, 1150, 1181, 1185, 1318, 1423, 1479, 1533–1534, 1537, 1539, 1652, 1654
- elegantia psychologica 1410, 1432
- Elektrizität, elektrisch 1116, 1173–1177, 1675, 1678
- Elend 128, 246, 367, 386, 460, 477, 492, 503, 515, 555, 645–646, 797, 807, 959, 1113, 1121, 1143, 1200–1201, 1212, 1253, 1410, 1430–1431, 1647
- Empfindung 20, 205, 285, 289, 307, 354, 366, 373, 375, 378, 454, 460, 465, 485, 501, 524, 526, 594, 597, 605, 634, 641, 665, 676–678, 688–689, 694, 716–717, 730, 738, 809, 825, 880, 888, 890, 908, 924, 943, 954, 957–958, 970–971, 1002, 1021, 1046, 1109, 1131, 1150, 1169, 1176, 1184, 1212, 1227, 1243, 1251, 1297, 1303, 1305, 1363, 1365, 1397, 1525, 1627, 1640, 1659
- England, Engländer, englisch 20, 249, 252, 306–307, 322, 385, 394, 400, 446, 469, 471, 486, 626, 663, 672–673, 728–729, 821, 926, 989, 1101, 1292, 1295, 1297–1301, 1303, 1330, 1333–1334, 1450, 1461, 1469, 1537–1540
- Entdeckung, Entdecker, entdecken 434, 702, 739, 841, 926, 957, 1017, 1066, 1096–1099, 1104, 1108–1110, 1183, 1240, 1277, 1283, 1398, 1409, 1545, 1581, 1587–1589, 1621, 1634, 1666–1667
- Entsagung, Entsagender, entsagen 43, 85, 120, 184, 227, 372, 399–400, 417, 419–421, 563, 671, 858, 917, 956–957, 1086, 1090–1091, 1093, 1133, 1146–1147, 1151–1152, 1623
- Epigramm, epigrammatisch 6, 37–38, 45, 75, 162–165, 167, 169, 171, 175, 187, 212, 215, 219, 231, 237, 1118, 1615–1617, 1626, 1660
- Epikureismus, Epikureer, epikureisch 83, 362, 366, 477–481, 1060, 1062, 1075, 1145–1146, 1148–1155, 1164, 1252, 1511–1513, 1550–1552, 1554, 1557
- Erde 90, 118, 122, 135, 166, 175–176, 183, 242, 250, 271, 275, 292, 328, 336, 380, 389, 394, 484, 536, 540, 545, 547, 584, 625, 698, 703, 747, 749–751, 797, 827, 850–854, 858–859, 861, 872, 897, 901, 906, 1026, 1071, 1096–1098, 1114, 1116–1117, 1139, 1162, 1175–1176, 1190, 1241, 1243–1244, 1258, 1263, 1265–1266, 1275, 1280, 1292, 1294, 1330, 1344, 1351, 1398, 1437, 1450, 1469–1470, 1494–1495, 1563, 1580, 1591–1592, 1607, 1628, 1638
- Erfahrung 9, 68, 116, 135–136, 140, 206, 252, 271, 306, 323, 357, 364, 378, 416, 422, 465, 502, 504, 525, 565, 577, 604, 642, 652, 681, 689, 751, 768, 779, 787, 829, 839, 850, 852, 902, 954, 976, 1012, 1015, 1025, 1029, 1036, 1088,

- 1094–1095, 1124, 1149, 1182, 1187, 1232, 1235, 1248, 1338, 1397, 1409, 1417, 1442, 1462, 1502–1503, 1507, 1514, 1557, 1587, 1629, 1632, 1653, 1667
- Erhabenheit, Erhabene, erhaben 46, 146, 277, 494, 593–594, 639, 684, 714, 716–717, 729–730, 889, 894, 896, 1009, 1018, 1068, 1074–1075, 1079, 1100, 1167–1170, 1198, 1247, 1312, 1411, 1634
- Erkenntnis, Erkennender, erkennen 22, 31, 45, 49, 53, 84–85, 108–111, 120–121, 127, 131, 133, 141, 144–145, 147, 149–151, 153, 158, 160–161, 189, 213, 215, 232, 234, 247, 255, 258–259, 263, 269–271, 276, 280, 282–284, 287, 292–293, 295–299, 301–302, 330–331, 336, 341, 346–347, 349–351, 370, 381–382, 389, 394, 407, 416–417, 421, 445–448, 460, 465, 476, 482–483, 494, 499, 501–505, 507, 510, 515, 518, 520–522, 524–528, 586–587, 589, 650, 675, 690, 693–694, 702, 717, 728, 734–737, 739, 741, 750, 763–776, 778–784, 787, 789, 791, 793, 796, 802, 815, 822–823, 829–833, 837–842, 849, 863–866, 868, 943, 957, 962, 970, 976, 987, 1012, 1020–1027, 1033, 1040–1041, 1047, 1049, 1054, 1058, 1071–1072, 1080–1081, 1083–1085, 1101, 1117, 1121–1126, 1132–1133, 1138, 1141, 1150, 1159, 1186–1188, 1195–1196, 1201, 1205, 1226–1230, 1233–1237, 1247, 1276, 1282, 1288–1289, 1294, 1303, 1309, 1312–1313, 1341, 1343, 1356, 1378–1383, 1385–1397, 1408–1409, 1417, 1419–1420, 1422–1423, 1436, 1438, 1504, 1507, 1509–1512, 1522, 1530, 1534, 1542–1544, 1547–1548, 1550–1551, 1553–1554, 1574, 1585, 1605
- Erlebnis, Erleben, erleben 39, 86–87, 96–100, 102–103, 106, 112, 115–116, 283, 307, 339, 380, 417, 543, 903, 1012, 1061, 1067, 1105, 1186–1188, 1195, 1260, 1274, 1359, 1409, 1425, 1427, 1570, 1587
- Ernst, ernst 86, 92, 94, 100, 124, 144–145, 165, 196, 223, 277–278, 315–317, 325, 330, 419, 610, 615, 624, 634, 647, 665, 721, 739, 741, 857, 939, 974, 976, 1178, 1202, 1227, 1236, 1341, 1412, 1430, 1486, 1586, 1590–1594, 1598, 1609
- Eroberung, Eroberer, erobern 192, 303–305, 370–372, 434, 454, 461, 470–471, 577, 618, 622–623, 702, 815, 884, 933, 1017–1018, 1080, 1083, 1097, 1104, 1108–1110, 1139, 1245, 1329, 1404, 1471, 1564, 1585, 1587, 1589, 1621
- Eros 167, 377–380, 1256
- Erscheinung 140, 349, 421, 445, 509, 520–521, 524–525, 688, 690–691, 751, 758, 760, 765, 771, 779, 789, 791, 809, 868, 880, 1365, 1379–1380, 1386–1387, 1391, 1408, 1418–1419
- Esprit 48, 615–616, 663–664, 706–707, 713–714, 1214, 1580
- Ethik, ethisch 68, 123, 140, 199, 252, 257, 265, 268, 270–272, 280, 290, 302, 306, 308, 319, 335–337, 343, 361, 394, 420, 423, 495, 607, 625–626, 662, 686, 691, 694, 699, 770, 796, 817, 819, 828, 878–879, 881, 995–996, 1074, 1118, 1134, 1144–1147, 1158, 1204, 1233, 1246–1247, 1253, 1268, 1294, 1296, 1298–1303, 1317, 1321, 1412, 1414, 1448, 1528, 1534, 1536, 1622
- Ethnologie, Ethnologe, ethnologisch 23, 320, 340, 695, 807, 810, 870, 874, 922, 928, 940, 1572
- Eugenik, eugenisch 419, 578–579
- Eule der Minerva 219, 232
- Europa, (guter) Europäer, europäisch 23, 44–45, 69, 72, 76, 79, 82–83, 119–120, 123, 125, 155, 157, 161, 214, 220, 311, 326, 328, 333, 339, 365, 394, 410, 412–415, 439, 455–456, 466–467, 474–475, 487, 508, 514–515, 559, 585, 591, 642, 673, 697, 718, 721, 724, 727, 800, 807, 811, 848, 853, 869, 873, 884–887, 890, 908, 920–921, 923, 925–933, 935–936, 962, 967, 992, 1028, 1082, 1096, 1173–1174, 1176, 1206–1207, 1209–1212, 1216–1217, 1250, 1275–1276, 1278–1282, 1285, 1289, 1298, 1300, 1306, 1313, 1317–1318, 1322–1324, 1326–1329, 1338–1339, 1347–1350, 1352, 1358, 1362, 1385, 1388–1389, 1397–1398, 1400–1402, 1408–1409, 1414, 1418, 1424–

- 1427, 1429, 1433–1434, 1436, 1438–1441, 1444–1445, 1450, 1462, 1464–1470, 1516–1517, 1558, 1561, 1563–1565, 1570–1572, 1574–1575, 1587, 1594, 1608, 1634, 1650, 1668
- Euthanasie 419, 478, 578
- Euthymia 1145
- Evolution, Evolutionismus, evolutionistisch, evolutionär 22, 94, 253–254, 256, 276, 302, 306–307, 342, 344, 348, 351, 353, 765, 767, 775, 777, 781, 800, 813, 869, 990, 1182, 1298, 1303, 1331, 1357, 1360, 1362, 1365–1367, 1383–1384, 1389, 1418–1419
- Ewige Wiederkehr/Wiederkunft (des Gleichens) 4, 22, 35, 43, 52, 56, 60, 65–67, 70, 72, 223, 272, 575, 749, 757, 1013, 1052, 1058, 1087, 1090, 1256, 1259–1266, 1268, 1312, 1506, 1516, 1544, 1566, 1607, 1653–1654, 1672
- Ewig-Weibliche 1606–1607, 1609
- Experiment, experimentell, experimentieren 4, 16, 25, 33, 35, 40, 42–43, 115, 119–120, 173, 223, 254, 331, 391, 402, 427, 445, 460–461, 498–499, 609, 692, 774, 847, 991, 1058, 1131, 1149, 1186–1189, 1195, 1261, 1263, 1267, 1364, 1403, 1480
- Fabrik, Fabrikant, Fabrikarbeiter 281, 454–455, 458, 515–516, 1213
- Fanatismus, Fanatismen, Fanatiker, fanatisch 284, 436, 903, 1315–1316, 1320, 1352
- Fatum 384, 1056, 1059, 1088
- Feindschaft, Feind, feindlich 163, 184–185, 192, 198, 207, 220, 260, 370–372, 390, 432, 914, 959–962, 995–996, 1069, 1071, 1173, 1175, 1178, 1276, 1301, 1449
- Femini(ni)smus, Feministin, feministisch 559, 1425, 1428, 1471
- Ferne, fern 118, 127, 198, 204–205, 208, 219, 246, 336, 380, 382, 387–388, 537–539, 543–544, 546, 596–597, 606, 626–627, 739, 804, 843, 846, 861–862, 914, 916, 941, 954, 1027, 1107–1109, 1234, 1341, 1572, 1574, 1576–1577, 1637, 1665–1666, 1683–1684
- fixe Idee 293
- Flamme 4, 42, 101, 132, 134, 143–145, 243–245, 407, 744, 903, 935, 1050–1051, 1162, 1247
- Fragezeichen 133, 135, 146, 268, 492–493, 541, 570, 784, 1175, 1289, 1300, 1306, 1308–1309, 1313–1314, 1317, 1376, 1408, 1417, 1524, 1526, 1533–1535, 1537, 1539, 1548, 1551, 1554, 1570, 1591, 1594, 1648
- Frankreich, Franzose, französisch 21, 40–41, 48, 60, 82, 101, 138, 186, 219, 297, 316, 393, 402, 408, 423–424, 446–447, 454–455, 485–486, 507, 591, 601, 612–617, 619–620, 656, 661, 664–667, 669–674, 693, 710–711, 714, 716, 719, 721, 723–725, 728–730, 821, 824, 883, 885–886, 896–899, 904, 968, 978–979, 1115, 1337, 1411, 1416, 1426–1427, 1433–1434, 1466, 1468, 1498, 1538–1539, 1663–1664, 1681–1682
- Frauenemanzipation 559, 1339, 1474, 1477
- Freigeist, freier Geist, Freigeisterei, freigeistig 18–19, 47–50, 52, 54, 58, 60–61, 69–70, 76, 79, 81, 85, 101, 104, 109, 150, 168, 199, 206–207, 232, 240, 283, 406–408, 416, 520, 597, 704, 734, 736, 742, 747, 886, 910–912, 914, 916–918, 952, 962, 971, 1046, 1048, 1052, 1125–1126, 1132, 1152, 1164, 1178, 1241, 1276, 1278, 1281–1282, 1316–1317, 1322, 1344, 1425, 1487, 1552, 1559, 1584, 1602–1603, 1630, 1666, 1676, 1683
- Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit 220, 821
- Freundschaft, Freund, freundschaftlich 41–43, 163, 172, 181, 184–185, 192–193, 198, 204, 220, 376, 380, 383, 389, 546–550, 671, 680, 702, 908, 956, 960–961, 1060, 1062, 1068–1071, 1086, 1088, 1206, 1241, 1248, 1253, 1297, 1481, 1484, 1638, 1646, 1663, 1670
- Frevel, frevelhaft, freveln 808, 878, 887, 891, 894–895, 904, 942, 1031
- fröhliche Wissenschaft 6, 8, 10, 39–40, 46, 50–53, 55, 57–59, 63, 75–80, 82–86, 94, 96–97, 105, 107, 111–112, 115, 119, 163, 174, 244, 258, 261–263, 270–271, 273, 277, 281, 674, 737, 741, 795, 969,

- 986, 996, 1024, 1115, 1202–1204, 1290, 1313, 1598, 1600, 1623, 1681–1682
- Fröhlichkeit, fröhlich 51, 53, 58, 62–63, 70–71, 75, 77, 79, 84–86, 88, 90, 99, 108, 111, 277, 841, 848, 1076, 1195–1196, 1202–1203, 1340, 1410, 1495, 1534, 1586, 1642, 1680–1681
- Frosch 131–132, 191, 257–259, 403–404, 1293, 1295, 1360
- Führer 409, 454, 1214–1215, 1236, 1438
- Furcht, Furchtsamkeit, furchtsam, fürchten 140, 207, 287, 294, 307–308, 378, 390, 454, 458, 474–475, 487, 489–491, 497, 500–501, 530–531, 536, 542, 552, 571, 574, 607–609, 629, 641, 739, 743, 805, 807, 813, 846, 906, 942–943, 955, 964–965, 973, 1016, 1028, 1062–1063, 1112, 1117, 1119, 1162, 1170, 1243, 1273–1274, 1276, 1281, 1307, 1327, 1356, 1376, 1390–1392, 1447–1448, 1452, 1477, 1482, 1511–1512, 1521, 1524, 1527, 1529, 1531–1533, 1551, 1553, 1569–1570, 1582, 1618, 1621, 1662, 1669
- Furchtbarkeit, furchtbar, fürchterlich 86, 106, 120, 147, 161, 196, 200, 378, 403, 406, 419, 425, 430, 464, 481, 490–492, 680, 804, 807, 842, 878, 894, 907, 1083–1084, 1138, 1169, 1227, 1257, 1259, 1274, 1289, 1309, 1314, 1349, 1369–1370, 1409, 1443, 1467, 1511–1512, 1589, 1669
- gai saber 10, 39, 75–78, 80, 82–83, 119, 1675, 1682
- gaya scienza 6, 10, 14, 54–55, 75–78, 80–83, 105, 1268–1269, 1559–1560, 1585, 1593, 1663, 1676, 1682
- Gebet, Anbetung, beten, anbeten 53, 95, 141, 144–145, 157, 159, 161, 201, 314, 317–318, 471, 617, 623, 626, 628, 741, 745, 850, 857, 869–872, 874–875, 881, 909, 1073, 1086–1087, 1136, 1255, 1286, 1351, 1493, 1495, 1548–1549, 1677
- Gefahr, gefährlich 133–134, 140, 160, 182, 200, 213–214, 219, 245, 258, 287, 294, 323, 343–345, 349, 351, 353, 404, 414, 417, 502, 513, 535–537, 544, 583, 587–588, 680, 699, 767, 782, 839, 841, 911, 914, 916, 918–919, 947, 956, 961, 999–1000, 1006, 1059, 1080, 1114, 1122, 1137, 1140, 1147, 1171, 1181, 1183, 1196, 1198, 1260, 1276–1277, 1282–1283, 1358–1359, 1366, 1376, 1384–1385, 1416, 1553–1554, 1556, 1570, 1585, 1590, 1637
- Gefühl der Macht / Machtgefühl 368–371, 373, 375, 420, 497, 773, 807, 812, 815, 1150
- Gehorsam 266, 304, 308, 409, 423, 469, 500, 568, 630, 898, 906, 914, 1041, 1110, 1235, 1329, 1446
- Geist, geistig 14, 48, 53, 60, 81–82, 97, 99, 105–108, 110–111, 120, 122, 125–127, 129–136, 140, 142–145, 151, 160, 166, 175, 183, 186, 188, 197, 206–207, 213, 229, 231, 240, 243, 261–262, 266, 269, 281, 284–285, 289, 292, 296, 298, 303, 306, 308, 323, 325, 328–329, 339, 343, 346–348, 356–357, 362, 366, 393, 398, 411, 424, 427–429, 437, 442, 446, 448, 461, 465, 487, 504, 533, 535, 550, 554–555, 572, 574, 576, 580, 583–585, 587–588, 590, 593, 601, 603, 612, 616, 641, 646, 656, 662–664, 671–672, 675, 681, 690, 693, 696, 699, 702, 704, 706, 711, 714, 716, 725, 738, 752, 766, 773–774, 793, 820, 825, 844, 854, 866, 870, 872, 883, 894, 902, 904, 916, 924–925, 936, 943, 955, 958, 967, 969, 972, 975, 977, 982, 987, 989, 992–993, 996–997, 1012, 1015, 1024, 1036, 1038, 1040, 1059, 1070, 1078–1079, 1084–1085, 1089, 1093–1095, 1105, 1117, 1120, 1124–1126, 1133, 1137–1139, 1145, 1154, 1156, 1188, 1193, 1202, 1206, 1209, 1211, 1214–1216, 1224, 1227–1228, 1230, 1242, 1250, 1262–1264, 1270, 1272–1273, 1298, 1316–1317, 1320, 1322, 1337–1340, 1343, 1345, 1349–1351, 1364, 1371, 1373, 1382, 1392, 1394, 1404, 1407, 1409, 1411–1412, 1415, 1419, 1421–1424, 1433–1434, 1436–1438, 1440–1443, 1445–1449, 1451–1452, 1456, 1460, 1467–1468, 1470, 1473, 1482, 1492, 1502, 1504, 1508, 1520–1521, 1526, 1530, 1533, 1537, 1559, 1563–1564, 1567, 1570, 1575–1577, 1580,

- 1582–1583, 1590–1592, 1613, 1619,
1626, 1649, 1651, 1659, 1675, 1681, 1683
- Geld 398–399, 460–461, 547–549, 816–817,
1211, 1326, 1469
- Gelehrsamkeit, Gelehrter, gelehrt 45, 77, 92,
97, 250, 258, 314, 326, 330, 345, 366,
388, 391, 429, 516, 600, 612, 641, 703,
713, 716, 719, 793–795, 799, 833–834,
982, 995, 1010, 1019, 1114, 1238, 1272,
1284, 1322–1327, 1329–1330, 1361,
1402, 1430, 1447, 1466, 1479, 1483–
1489, 1491, 1533, 1537, 1540, 1576,
1581–1583, 1588, 1595
- Gemeinheit 288, 301, 455, 589, 591–593,
607, 720, 723, 905, 994, 1337, 1376
- Genealogie, genealogisch 15, 41, 280, 339,
376, 435, 520, 596, 765–766, 1021,
1233–1234, 1236, 1292, 1297, 1299,
1324, 1334
- Genesung, Genesender, genesen 5, 34, 85,
96, 98, 100–107, 116–118, 124, 127–129,
142–143, 170, 207, 502, 661, 703, 1050,
1258, 1263–1264, 1309, 1351, 1653, 1672
- Genius, Genie, genial 16, 79, 90–92, 94,
240, 252, 259–260, 282, 288, 329, 345,
356–357, 398–399, 413, 415–416, 426,
450, 465, 519, 576, 585–586, 599, 602,
620, 622, 668, 678, 680, 690–691,
693–694, 696, 706, 708–709, 711, 786,
898, 902, 934, 942, 992–993, 999,
1015, 1063, 1083, 1085, 1091, 1129,
1307, 1315, 1355–1356, 1358, 1375, 1378,
1385, 1399, 1401, 1405, 1411, 1443,
1461, 1470, 1485, 1489, 1491, 1591,
1620, 1672, 1680
- Genua, Genuese, genuesisch 3, 5, 43, 54, 57,
96, 102, 161, 311–312, 564, 591, 841,
1049–1050, 1052–1053, 1057, 1066,
1076–1078, 1097, 1101, 1103–1111, 1178,
1180, 1252, 1598, 1604, 1621, 1638,
1665–1666, 1668, 1671
- Gerechtigkeit, gerecht 143, 274, 285–286,
302, 363–364, 367, 387, 690, 701, 782,
796, 811, 824, 838, 850, 890, 906, 916,
946, 997, 1002, 1019, 1032, 1043, 1062,
1088, 1096–1097, 1112, 1117–1118, 1230,
1242, 1274, 1305, 1307–1308, 1320,
1427, 1443, 1449, 1471, 1474–1475, 1477,
1534, 1538, 1565, 1570, 1627
- Germane, germanisch 855, 884–885, 930–
937, 969, 1442
- Gesang, Sänger, singen 46, 53–54, 76, 80–
82, 210, 213–214, 361, 510, 538, 540,
544, 563–564, 600–602, 610–611, 627,
630, 632, 635, 645, 649, 713, 715, 726,
1092, 1143, 1464, 1527–1528, 1558, 1561,
1593, 1595, 1597, 1600, 1604, 1616,
1622–1623, 1641, 1645, 1658, 1664,
1676–1677, 1682
- Geschichte, geschichtlich 36, 57, 103, 140,
157, 259, 265, 267, 270–273, 276, 278,
288, 301, 306, 308, 318–321, 327–328,
332, 340, 343–344, 347–348, 351, 357,
382–383, 406, 409, 429, 433, 435–436,
438, 445, 450, 490, 498, 500, 504–505,
526, 587, 612, 617, 622, 762, 765–766,
770, 772–773, 775–777, 779–782, 804–
805, 809–810, 821, 824, 829, 839–840,
846, 854, 868–869, 890, 893, 910–911,
913, 915–916, 918–919, 933, 939–940,
948, 958, 1002, 1013, 1027, 1081, 1105,
1124, 1157, 1182, 1185, 1233, 1242, 1244,
1278, 1282, 1288–1289, 1296, 1298,
1307–1308, 1310, 1319, 1344, 1358–
1360, 1372, 1382, 1389, 1399–1400,
1403, 1409, 1422–1423, 1425, 1444,
1450, 1463, 1466, 1485, 1612
- Geschichte, geschichtlich 1244
- Geschlechtsliebe/-verkehr 83, 190, 229,
248–249, 295, 555, 568, 580, 1356,
1435, 1437, 1444, 1477, 1628
- Geschmack 143–145, 147, 156, 235–236, 281,
287, 295, 299–300, 371, 392, 395, 398,
407–408, 447, 451–453, 460, 486, 585,
590, 592–593, 606, 612–616, 622, 638,
646, 661–663, 665, 697, 704–707, 725,
727–728, 807–808, 811, 881, 906, 913,
952, 963–964, 974, 980, 1079, 1100–
1101, 1129, 1137, 1139, 1206, 1210–1212,
1216, 1286, 1293, 1438, 1445, 1477–
1478, 1490, 1492, 1501–1503, 1533,
1536, 1550, 1554, 1577–1578, 1582
- Gesellschaft 44, 79, 172, 195, 294, 303, 324,
326, 344, 347, 394–395, 399, 406, 428,
453, 455, 460, 463, 486, 497–498, 504,

- 515, 574, 579, 616, 641, 648, 705–707, 713–714, 720, 727, 835, 873, 913, 916, 941, 958, 962, 977–978, 983, 991, 1003, 1020, 1072, 1121–1123, 1172, 1210, 1212, 1215, 1221, 1224, 1319, 1376, 1381, 1399–1401, 1406, 1434, 1436, 1442, 1451, 1456, 1468, 1479–1481, 1493, 1498, 1561, 1649, 1676
- Gesetz, Gesetzlichkeit, Gesetzmäßigkeit, Gesetzgeber, gesetzlich, gesetzgebend 48, 82, 127, 211, 227–228, 246–247, 253, 257, 273, 278, 310, 320, 333, 335, 401, 418–419, 423–424, 454, 457, 467–468, 472–475, 483, 529, 535, 545, 556, 558–560, 577, 579, 584, 587–588, 597, 689, 710, 718, 738, 741, 748, 751, 753–755, 758, 762, 777, 780–781, 787, 789–790, 793–795, 806–809, 901, 904, 910, 913–914, 916, 921, 933, 954, 958, 997, 1001, 1009, 1043, 1062, 1070–1071, 1082–1083, 1086, 1088, 1101, 1108, 1110, 1113, 1144–1145, 1164, 1206, 1236, 1239–1240, 1298, 1308, 1351, 1391, 1407, 1473–1474, 1486, 1513, 1522, 1534, 1536–1537, 1539, 1542–1543, 1576–1577, 1588, 1602, 1611, 1615, 1626
- Gesundheit, Gesund, gesund 11, 34, 38, 47, 55, 60, 63, 68, 71, 95, 98–99, 102–107, 109–111, 115–120, 122, 124–130, 134, 141, 207, 298, 350, 373, 391, 393, 401, 422, 434, 473, 480, 493, 567, 578, 580, 586–588, 766, 769, 817–822, 841, 879, 944, 955, 987, 995, 1006, 1050, 1138, 1167, 1175, 1216, 1242, 1244, 1306, 1321, 1341, 1349, 1351, 1442, 1496, 1500–1501, 1524–1526, 1531–1532, 1584–1585, 1587–1588, 1591, 1621, 1668, 1671
- Gewissen 20, 40, 131, 139, 147, 265, 279–286, 288, 299, 304, 319, 364–365, 437, 439, 467, 497–498, 500–502, 557, 589, 591, 593, 596, 607, 713, 715–716, 736, 739, 796, 799, 801, 804, 806–807, 809–811, 889, 902–903, 937, 943, 952, 965, 977, 986–987, 1004, 1045, 1065, 1086, 1096, 1123–1125, 1146, 1159, 1187, 1211, 1217, 1219, 1233, 1235, 1241, 1248–1249, 1252, 1273, 1296, 1308, 1357, 1380, 1407, 1414–1415, 1424–1425, 1427–1428, 1442, 1479, 1489, 1500, 1539, 1542, 1550, 1552, 1575, 1590, 1602, 1630
- Gewohnheit 26, 172, 231, 326, 329, 339, 423–424, 453, 472, 518, 522, 568, 573, 586, 594, 628, 728, 771, 810, 830, 885, 934, 1024, 1119–1121, 1146, 1158–1159, 1180, 1188, 1197, 1227, 1232, 1261, 1306, 1328, 1375, 1414, 1417–1419, 1456, 1473, 1486
- gläserner Knopf 1480–1481
- Glauben, Gläubiger, glauben, gläubig 42, 45, 82, 107–108, 142–145, 149–150, 157, 205, 216, 266–268, 270, 272, 275–276, 280, 288–289, 299–300, 313, 351, 368, 375, 377, 390, 395–396, 406–407, 439, 444, 446–447, 470, 476, 483, 487, 513, 515, 521, 525–526, 528, 551–552, 584, 587, 589, 623, 626, 651–653, 672, 680, 694, 696, 708–709, 711, 733, 744–746, 751–752, 755, 766, 768, 770, 772, 775–776, 778, 780, 786, 802, 823, 825, 827, 829, 831, 836, 840, 843, 848–851, 854, 856, 863–873, 875, 878–882, 888–889, 897–898, 907–908, 910, 914–915, 917, 919, 934, 936, 939, 941–942, 971, 982, 991, 997–998, 1000, 1023, 1028, 1032–1033, 1039, 1043–1044, 1059–1062, 1064, 1071, 1075, 1079, 1084–1087, 1089, 1103, 1119–1121, 1136, 1138, 1174, 1186–1188, 1204, 1226, 1274–1276, 1278–1280, 1283–1284, 1286, 1288–1291, 1293, 1302, 1307–1308, 1310, 1314–1317, 1319, 1321–1322, 1341, 1344, 1353–1355, 1383, 1385–1386, 1388–1389, 1391–1392, 1398–1399, 1402–1403, 1408–1409, 1419–1420, 1422, 1424, 1428–1429, 1434–1438, 1441, 1443–1444, 1446, 1450, 1464, 1473, 1475, 1492–1493, 1512, 1522, 1526, 1528, 1531–1534, 1543, 1550, 1552–1553, 1557–1559, 1564, 1625–1626, 1676
- Gleichheit (der Menschen) 105, 219, 285–286, 309, 386–388, 391, 817, 821–822, 858, 883, 1251, 1472, 1539
- Glück, glücklich 43, 46, 53, 55, 62, 64, 85, 89, 103, 105, 120, 127, 133, 140–141, 159, 167–168, 177–178, 205–207, 215,

- 226–227, 250, 260, 276, 281, 287, 292, 299, 330, 358–361, 363–364, 366, 373–374, 379, 386–387, 393, 398, 401, 412, 414, 442, 447, 454, 466–467, 476–485, 489, 514–515, 517, 531, 542–544, 546, 560–561, 576, 633, 637, 640, 645, 714, 730, 738, 770, 834–837, 839–840, 849, 855, 858, 860, 886, 892, 898, 903, 910, 926, 956–957, 973–975, 996–998, 1006–1007, 1017–1018, 1030, 1036, 1051, 1060, 1064, 1066, 1082, 1088, 1096, 1100, 1127, 1137–1142, 1145, 1150, 1154, 1161–1162, 1181–1182, 1185–1186, 1198, 1201, 1204–1206, 1212, 1220–1221, 1223, 1238–1239, 1244–1248, 1251, 1253, 1276, 1282, 1292, 1298, 1322, 1342, 1354, 1371, 1431, 1476, 1494, 1496, 1512, 1516, 1522, 1538–1539, 1557, 1580, 1637, 1653, 1656, 1658, 1660, 1662, 1671, 1677–1678, 1683
- Gold, golden 36, 87, 163, 250, 329, 377, 540, 715, 842, 844, 873, 904–905, 910, 956, 961, 1112–1113, 1207–1209, 1245–1246, 1254, 1298, 1484, 1488, 1496–1497, 1589, 1645, 1652, 1656–1657, 1659–1660, 1662, 1664–1665, 1679
- goldene Regel 400
- Gott, Göttlichkeit, Gottlosigkeit, göttlich, gottlos 18, 24, 34, 39, 41–42, 44–47, 56, 66–67, 69–70, 72, 75, 80, 85, 142, 144–145, 149–151, 155, 176, 183, 204–205, 214–217, 221, 251, 253, 255–256, 265–267, 269, 271, 274, 297, 305, 308, 311, 319, 336, 341–342, 348, 360, 367, 378, 387, 400, 405, 419, 430, 435, 444–448, 469–471, 474, 500, 513, 519, 534–535, 537, 540–542, 545, 560–561, 569, 600, 603, 619, 623, 625, 627–628, 631–633, 645, 670, 687, 738, 742–749, 751, 757, 759–763, 768, 798, 801, 825–826, 835–836, 841, 843–862, 872–876, 878–879, 881, 886–887, 889–890, 892–894, 897–902, 904–911, 914–915, 918, 924, 926, 941, 943–946, 956, 971, 982, 987, 1032, 1037, 1041, 1049, 1057, 1062–1064, 1072–1075, 1081–1082, 1086–1089, 1091, 1113, 1131–1133, 1136, 1156, 1159, 1174, 1185, 1188, 1190, 1192, 1211, 1227, 1229, 1235, 1237–1240, 1242, 1245–1246, 1250, 1257–1258, 1272–1280, 1282–1284, 1286, 1288–1291, 1307, 1310, 1315, 1328, 1344, 1350, 1394, 1409, 1421–1429, 1432, 1434–1437, 1441, 1443, 1445–1446, 1450, 1475, 1490–1494, 1500, 1530–1531, 1544, 1548–1549, 1551, 1553, 1570, 1584–1585, 1590, 1594, 1605, 1607, 1616–1617, 1619, 1624–1628, 1631, 1641, 1660, 1668, 1679, 1682, 1684
- Götter 90, 157–158, 215, 327, 378, 384–385, 405, 470, 533, 540, 600, 624, 626–632, 636, 655, 731, 747, 751, 797, 844, 846, 849, 851, 854–855, 859–860, 873, 890, 892, 895, 910–918, 939, 945–946, 999, 1062, 1073, 1091, 1100, 1133, 1138–1140, 1150, 1255, 1345, 1493, 1558, 1607, 1684
- Grausamkeit, grausam 138, 172, 205, 302, 311, 319, 371, 407–408, 418–419, 422, 430, 442, 445, 489–490, 502, 578–579, 801, 813, 850, 938, 1042, 1062, 1167–1170, 1189, 1197, 1250, 1299, 1302–1303, 1344, 1346, 1409, 1615–1617
- Griechenland, Griechen, griechisch 41–42, 141, 144–145, 153, 156–161, 289, 387–388, 474–476, 492, 553, 582, 591, 593–594, 601–603, 605–607, 609, 611–617, 619–623, 632, 742, 837–838, 887, 890–892, 894–896, 903–905, 913, 929–931, 948, 951, 1008, 1036, 1139–1140, 1178–1179, 1204, 1206, 1255, 1257, 1259, 1327, 1345, 1353, 1398, 1401, 1403–1405, 1414, 1450–1451, 1502–1503
- Größe, Vergrößerung, großer Mann, großer Mensch 147, 172–173, 200, 203, 291, 312, 343–345, 372, 380–382, 408, 422, 428, 430, 435–436, 446, 450, 489, 505, 582–583, 596, 598, 622, 638, 641, 644, 656, 671, 680–682, 707, 717, 827, 846, 896, 924, 939, 948–950, 953, 974, 992–994, 1007–1008, 1019, 1029–1030, 1033, 1042, 1046, 1055–1057, 1076, 1078–1080, 1084, 1147–1148, 1185, 1196–1197, 1241–1242, 1411, 1414, 1445, 1466, 1470
- gut, Gute(s) 40, 121, 136, 139, 147, 188–189, 224, 248–249, 251–253, 256–257, 264,

- 280–283, 285, 289, 302–308, 312, 326–327, 331, 362, 366, 376, 386, 390, 393, 395, 419, 434, 437, 439, 441, 447, 466, 498, 501–502, 589–591, 593, 607, 623, 636–637, 645, 655, 696, 701, 703, 714, 739, 767, 772–773, 819, 824, 828–829, 831, 838, 877, 879, 890–891, 894, 899, 902, 912, 926, 943, 958, 977, 982, 986–987, 998, 1012, 1014, 1021, 1037, 1043, 1088, 1096, 1145, 1178, 1267, 1291, 1296, 1299–1303, 1353, 1374, 1407, 1411, 1414–1415, 1434–1435, 1465, 1573, 1590, 1681
- halkyonisch 55, 466, 1091
- Handel 427–428, 438, 455–456, 711, 926, 1221, 1509
- Handwerk, Handwerker, handwerklich 92, 185, 234, 387, 427, 516, 1024, 1323–1325, 1484–1486, 1488
- Hang 351, 355, 377, 584, 602, 627, 644, 646, 774, 776–777, 779, 782–783, 793, 812, 824, 831, 833, 839, 1100, 1117–1118, 1156, 1160, 1186, 1216–1217, 1309, 1326, 1354, 1463, 1550–1551, 1554, 1556
- Harmonie, harmonisch 68, 177, 401, 628, 630, 641, 728, 755, 757, 793–794, 850, 999, 1063, 1070, 1213, 1496–1497, 1499, 1597, 1641, 1658
- Haschisch 642–643
- Hässlichkeit, Verhässlichung, hässlich 84, 153, 210, 431, 729–730, 849–850, 877–878, 881, 902, 1055–1056, 1103, 1347–1349, 1431, 1511, 1653
- Hauptwerthmesser 326, 329, 1097, 1190
- Häutung, häuten 129, 175–176, 335, 417–418, 426, 1146, 1157, 1249, 1522
- Heerde, Heerden-Instinkt/Gefühle/Gewissen/Mensch/Menschheit/Merkzeichen/Moral/Natur/Nützlichkeit/Perspektive/Trieb/Thier, heerdenweise 252, 352, 357, 396, 410–411, 417, 426, 438, 497–498, 500, 596, 719, 799–805, 807–812, 820, 932, 937, 966, 983–984, 1040, 1122–1124, 1169, 1205, 1272, 1339, 1349–1350, 1357–1359, 1366–1367, 1371–1372, 1375–1381, 1383, 1385, 1388–1389, 1500–1501, 1515, 1539
- Hegelianer, hegelianisch 696, 1408, 1419–1421, 1429
- Heiligkeit, Heiliger, heilig 86–88, 92, 107, 140, 143, 147, 205, 242, 307, 336, 418–419, 470, 473, 500, 507, 514, 534, 548, 578–580, 647, 653, 667, 696, 721, 743, 761, 836, 846, 850, 859, 862, 870–873, 880, 885, 889–890, 892, 896–900, 902, 908, 912, 929, 937–938, 1042–1043, 1049–1050, 1052, 1088, 1153, 1168, 1196, 1216, 1244, 1247, 1286, 1341, 1346, 1437, 1443, 1448, 1450–1451, 1473, 1588–1590, 1592, 1626, 1660, 1681, 1683
- Heiterkeit, heiter 40, 44, 54–55, 57, 64, 68–70, 77, 82, 84–86, 106, 111, 142–143, 146–147, 154–155, 157–158, 160–162, 174, 177, 379, 467, 481, 486, 501, 616, 674, 717, 746, 849, 855, 857, 945–947, 973–974, 1082, 1131, 1139, 1165, 1178, 1196, 1248, 1259, 1272, 1274, 1276–1279, 1282, 1309, 1410, 1430, 1461, 1608, 1623, 1669
- Hekatombe 794
- Heroismus, Heroe, Held, heroisch, heldenhaft 60, 81, 138, 146, 209, 252, 260, 263, 265–267, 270, 272–273, 275, 329, 331, 377, 430–431, 436, 499, 516, 533, 541, 594–597, 603–604, 606, 610, 638, 641, 678–679, 696, 703, 739, 763, 827, 830, 895, 898, 912, 914, 916, 952, 961, 974, 1031, 1043–1044, 1048, 1070, 1079–1083, 1112, 1145, 1169, 1171, 1173, 1181–1183, 1185–1186, 1195–1196, 1223, 1226, 1242, 1244–1245, 1267, 1271, 1286, 1307, 1484, 1488, 1589, 1623, 1679
- Herr(e)nhuter 1352–1353
- Hexameter 163, 171, 632
- Hexe 153, 436–437, 439, 510, 893, 1027–1029, 1132, 1600, 1624, 1628, 1652–1655, 1657
- Hinduismus, hinduistisch 874–875, 1188
- Historie, Historiker, Historismus, Historiographie, historisch, historisieren 17–18, 272–273, 314, 319–320, 345, 347, 409, 435–436, 450, 502, 524, 618–619, 622, 777, 781, 861, 911, 923, 930–931, 1027,

- 1065, 1104, 1211, 1242–1243, 1281, 1293, 1296–1298, 1303, 1312, 1348, 1371, 1400, 1409, 1419, 1421–1423, 1461–1462, 1494, 1507, 1538, 1564
- historischer Sinn 618–619, 622, 1242–1243, 1409, 1422–1423, 1564
- Höflichkeit, höflich 196, 369, 372–373, 421, 953–954, 968, 977–978, 989, 1016, 1481
- Höhe 59, 129, 134, 160, 162, 172–173, 239, 343, 381, 387, 390, 408, 438, 536, 573, 675, 679, 694, 813, 853, 929–930, 986, 995, 1055, 1061, 1094–1095, 1130, 1165, 1168, 1184, 1254, 1273, 1523, 1605, 1635, 1637, 1639, 1663, 1675
- höherer Mensch 225, 238–241, 281–285, 288, 290, 369, 396, 820, 871, 969, 975, 1036, 1080, 1086, 1124–1125, 1133–1137, 1222, 1337, 1435, 1437, 1444–1445, 1584
- Hölle, höllisch 156, 359, 541, 720, 761, 905, 943, 1016, 1249–1250, 1296, 1645
- homo-mensura-Satz 1311–1312
- Horizont 319, 738, 820, 840–841, 843, 846, 850–852, 911, 918, 1011, 1083, 1275–1276, 1282, 1302, 1511–1512, 1533, 1537, 1540, 1544
- horror vacui 1477
- Hure 205, 284, 1626, 1682
- Hybris 891
- Hypnose, hynotisieren, hypnotisch 1463–1464, 1480, 1504
- Hypnose, hypnotisieren, hypnotisch 1321, 1464, 1480–1481
- Ideal 48, 139, 183, 199, 226, 359, 371, 398, 417, 419, 495, 564, 567, 739, 741, 820, 892, 910–914, 916–918, 956, 976, 993, 998, 1021, 1069, 1095–1096, 1099, 1150, 1169, 1236, 1239, 1242, 1244, 1246, 1267, 1283, 1289–1290, 1308, 1341, 1343, 1424, 1434–1437, 1441, 1513, 1539, 1548, 1556, 1564, 1584–1592, 1681
- Idealismus, Idealist, idealistisch IX, 21, 111–112, 271, 354, 481, 521–522, 524, 531, 533–534, 586, 636, 653, 687–688, 736, 752, 903, 905, 986, 1043, 1134, 1237, 1346, 1393–1396, 1501, 1512, 1524–1527, 1529, 1531–1533, 1551, 1553, 1556, 1588, 1590, 1622, 1637
- Idee 58, 61, 286, 293, 297, 299, 301, 325, 356, 386, 470, 586, 694, 752, 791, 806, 821, 840, 867, 1001, 1059, 1069, 1086, 1192, 1376, 1392–1395, 1419, 1466, 1469, 1481, 1524, 1566, 1596, 1598, 1618
- Idylle 1600, 1611, 1620–1621, 1623, 1629, 1631, 1640–1645
- Illusion, illusionär 21, 32, 49, 116, 331, 347, 534, 545, 565–566, 598, 601, 605, 638, 736–738, 740, 742, 749–750, 774, 798, 810, 966, 1128, 1277, 1380, 1453, 1501
- Improvisation, improvisieren 405, 454–455, 1063, 1121, 1142–1143, 1154, 1403, 1580
- Indianerthum, Indianer, indianerhaft 132–134, 137–140, 1207–1210, 1212, 1302
- Indien, Inder, indisch 140, 327, 493, 844, 870–874, 884, 886, 915–916, 920–921, 1097, 1353–1355, 1410, 1450–1451
- Individuum, Individualität, Individualismus, individuell 94, 103, 174, 236, 248–249, 251, 254–255, 257–262, 266–268, 270–271, 274–275, 281, 283, 287–288, 295, 300–301, 303, 305, 325, 329, 342–344, 346, 351, 367, 390, 397, 399–400, 405–408, 410–412, 414, 438, 461–462, 468, 483, 498, 504, 511–512, 523, 526, 563, 585, 594, 622, 649, 690–694, 702, 735, 763, 775, 802–809, 811–812, 817, 820–822, 853, 855, 896–897, 910–911, 914, 916, 918, 924, 929, 931–932, 937, 955, 966, 977, 983–984, 1001–1002, 1020, 1025–1026, 1033, 1046, 1060, 1096–1097, 1100–1101, 1104, 1111, 1123, 1135, 1144, 1189, 1195, 1201, 1233, 1236, 1252, 1266, 1298, 1324, 1332–1333, 1356–1358, 1361–1362, 1369, 1375–1377, 1380–1381, 1383, 1387–1388, 1401, 1407, 1410–1411, 1413, 1445, 1456, 1475, 1493, 1522, 1538, 1560, 1638
- Inspiration, inspirieren 46, 57, 123–124, 244, 302, 356, 465, 585, 600, 604, 625, 635, 728, 745, 1051, 1077, 1435, 1437, 1443, 1531, 1633, 1672–1673
- Instinkt, instinktiv 61, 111, 123, 159, 184, 207, 248–250, 252, 268–270, 274, 309, 333, 337–338, 347–348, 352–353, 356–357,

- 410, 426, 434, 448, 493, 497–498, 573,
624–625, 627, 667, 764, 767, 772, 799–
801, 803–804, 808–809, 811, 864, 867,
932, 935, 937, 956, 982, 1006, 1122–
1123, 1147, 1169, 1204–1205, 1230, 1294,
1315, 1324, 1344, 1350, 1357, 1360, 1371,
1375, 1390–1392, 1408–1409, 1419,
1431, 1435, 1451, 1458–1460, 1463,
1478, 1492, 1499–1500, 1504, 1514, 1574
- Intellect, intellectual / intellektuell 40, 130,
141, 229, 248, 255, 269, 279–288, 296,
299, 302, 304, 316–317, 324, 328, 347,
351, 358, 407, 416, 436, 446, 493, 497,
571, 578, 584, 590, 596, 673, 687, 689–
690, 736, 763, 765–767, 770, 773, 778,
780, 782, 784–785, 788, 791–793, 796,
804, 824, 868, 881, 938, 946, 952, 977,
1038, 1045, 1086, 1122–1123, 1125,
1150–1151, 1157, 1159, 1187, 1195, 1202,
1229, 1235, 1241, 1249, 1316, 1321, 1324,
1337, 1363, 1371, 1377, 1391, 1393, 1404,
1425, 1427, 1512, 1536, 1545–1547, 1550,
1630
- Intellektualität der Anschauung 687–688,
792
- interesselos 694, 1135
- Interpretation, Interpret, interpretieren 170,
192–193, 198, 236, 525, 531, 568, 708,
798, 841, 865, 868, 882, 918, 938, 940,
1186–1187, 1285, 1353, 1379, 1425, 1428,
1456, 1503, 1513, 1516, 1523, 1525, 1534–
1536, 1541–1542, 1544–1545, 1547,
1549–1550
- Ironie, ironisch 34–35, 40, 45–47, 87, 91–95,
98, 114, 116, 137–138, 148, 164, 173,
193, 216–217, 221, 225, 230, 256–257,
261, 267, 314–315, 332, 341, 374, 377,
380, 383, 398–399, 403, 412, 436, 487,
492, 520, 555, 595, 615, 617, 625, 637,
661, 663, 676, 711, 826, 858, 926, 964,
967, 970, 983–984, 989, 993, 1005,
1010, 1012, 1014, 1038–1040, 1059,
1062, 1111, 1167, 1177, 1188, 1203, 1211,
1222, 1233–1234, 1243, 1258, 1325,
1328, 1355, 1358, 1367, 1390, 1394,
1406, 1432, 1472, 1496, 1581, 1604,
1611–1612, 1614, 1624, 1629–1630,
1634, 1640–1641, 1645, 1684
- Irrsinn, Irrsinnigkeit, Irrsinniger, irrsin-
nig 293, 301, 345, 584–587, 589, 773,
848
- Irrthum, irrthümlich 41, 130, 182, 241–242,
251, 255, 280, 283, 302, 329–330, 334–
335, 347, 351, 353, 356, 358, 445–446,
448, 450, 484, 521, 528–529, 587, 690–
691, 693, 732, 735–737, 748, 750, 759,
763–770, 773–776, 778–782, 784, 788,
795–798, 805, 810, 820, 823–824, 858,
865, 882, 901–902, 905, 923, 938, 940,
997, 1027, 1036, 1038, 1042, 1055, 1135,
1155–1157, 1203, 1220–1221, 1286–1289,
1291, 1293, 1304–1305, 1330, 1380–
1381, 1390, 1392, 1455–1456, 1484,
1499, 1504, 1506, 1514, 1595
- Italien, Italiener, italienisch 92, 136, 211,
309, 311, 345, 384–385, 552, 564, 593,
595, 602–603, 611, 651, 673, 697, 713,
719, 728, 738, 933, 935, 1049, 1072,
1078, 1101, 1106, 1110, 1168, 1404, 1442,
1461, 1624
- Jagd 373, 427, 429, 731, 1126, 1214
- Jahrtausende 4, 149, 255, 339, 391–392, 414,
503, 518, 633, 745, 747, 860–861, 883,
915, 1027, 1122–1123, 1204–1205, 1288–
1289, 1291, 1406, 1466, 1553, 1564,
1572, 1574–1575, 1612, 1637
- Ja-sagender, ja-sagen 431, 1055–1056
- Jesuiten 1153
- Jude, Judentum, jüdisch 45, 237, 269, 336,
418–419, 444, 446, 486, 598, 616, 687,
698–699, 701, 719, 825–826, 856, 858,
887–890, 892–909, 916, 943, 982,
1041, 1088, 1312, 1323, 1326–1329,
1410–1411, 1432, 1458–1459, 1461–
1463, 1482, 1488, 1531, 1562, 1570
- Kalokagathie 636
- Kampf, Kämpfer, kämpferisch, kämpfen 19,
64, 81, 208, 220, 249, 254, 265, 281,
326, 369, 372–373, 378–379, 407–408,
414, 423, 439, 490, 516, 556, 564, 577,
605, 619, 651, 675, 690, 700, 728, 744,
749, 761, 764–768, 773–775, 778–779,
782–783, 807, 813–814, 883, 891, 919,
949, 953, 961, 963, 982, 1042, 1070,

- 1081, 1085, 1089, 1104, 1122, 1155, 1191, 1193–1194, 1208, 1228, 1230, 1251–1252, 1271, 1287, 1330–1336, 1338, 1370–1372, 1434–1438, 1441, 1446, 1469–1470, 1510, 1513, 1563, 1678
- Kapitalismus, Kapitalist, kapitalistisch, kapitalismuskritisch 428, 455–456, 458–459, 515, 707
- Kartoffel 919–921
- kategorischer Imperativ 309–313, 1233, 1236–1237, 1239
- Katharsis, kathartisch 607–609, 629
- Kausalität, kausal 4, 227, 588, 614, 688–689, 758, 778, 783–786, 788–789, 791, 798, 863, 866–867, 990, 994, 998, 1000, 1118, 1221, 1349, 1368, 1417, 1453, 1547, 1636
- κῆπος (Garten Epikurs) 1072, 1075, 1153
- Kirche, kirchlich 19, 49, 81, 172, 183, 266, 326, 371, 439, 552, 761, 830–831, 834–836, 862, 874–875, 879, 924, 928–929, 933, 935, 939, 971, 1049, 1063, 1072–1074, 1106, 1188, 1244, 1337–1338, 1342, 1423, 1434–1440, 1442–1445, 1624–1625, 1627–1628
- Klassik, klassisch, Klassizismus, klassizistisch 17–18, 92, 123, 141, 164, 242, 256, 319, 349, 411, 423–424, 447, 508, 533, 540, 602, 616–617, 619, 625, 630, 673, 709–711, 715, 717, 762, 777, 838, 913, 924, 1008, 1038, 1081, 1411–1412, 1461, 1466, 1485, 1506, 1514, 1518–1519, 1541, 1565, 1680
- Klima, moralische Klimatologie, klimatisch 5, 82, 196, 321, 326–329, 703, 803, 882–883, 886, 1175, 1347, 1353, 1669, 1674
- Klugheit 172, 391–392, 441, 500, 994, 1024, 1182, 1237, 1271, 1451, 1531–1532
- Komödie, komisch 38, 48, 51, 84, 114, 134, 162, 247, 260, 263–264, 267–268, 270, 273–274, 277–278, 302, 425–427, 440–441, 444, 503, 509, 558, 594, 616–617, 640, 682, 741, 946, 986, 1048, 1172, 1498, 1569, 1591, 1625, 1663
- Kontemplation, Kontemplative, kontemplativ 397, 465, 533, 552, 571, 574–576, 1072–1074, 1133–1136, 1217, 1338, 1623
- Konzil 1326, 1435, 1437, 1443–1444
- Koran 873
- Kosmos, Kosmologie, kosmologisch 22, 31, 41, 746, 748–749, 751–754, 756, 759, 761, 788, 1131, 1175, 1190, 1192–1193, 1262, 1265, 1540–1541
- Koth 87, 530, 534, 1565, 1650
- Kraft, kräftig, kraftvoll 22, 107, 117–118, 132–134, 183, 255, 262, 326, 329, 344, 346, 349, 356, 365, 370, 382, 399, 435–436, 450, 488, 495, 522, 527, 534, 556, 576, 578, 585, 631–632, 634, 658, 675, 686–687, 692, 733, 737, 752–753, 755–756, 763–764, 768, 786, 815–816, 864–865, 867–868, 882, 988, 1055, 1081, 1086–1087, 1090–1091, 1116, 1132, 1185, 1196, 1200, 1237, 1273, 1315–1317, 1322, 1331, 1335, 1351, 1355, 1392–1393, 1399, 1453–1457, 1503, 1507–1508, 1510, 1513, 1522, 1546, 1561, 1575, 1583, 1585, 1608
- Krankheit, Kranker, krank 5, 13, 15, 34, 38, 43, 57, 63, 95–96, 98, 100–106, 108–111, 115–120, 122–125, 127–130, 132–133, 139–141, 170, 194–197, 207, 233, 245, 270, 286–287, 293, 368, 396, 402–403, 413, 415–416, 419, 428, 441, 502, 536, 578–579, 585, 604, 618, 631, 649, 697, 817–822, 848, 884, 889, 926, 960, 970, 995, 1017, 1028, 1044, 1051, 1061, 1088, 1117, 1121, 1147, 1184, 1198, 1200, 1202, 1243–1244, 1249, 1257–1259, 1297, 1304, 1306, 1315–1316, 1321, 1330–1331, 1348–1349, 1358, 1384–1385, 1415–1416, 1423, 1452, 1497, 1518, 1524–1525, 1530–1533, 1541, 1561–1564, 1570, 1584, 1588, 1601, 1629, 1642, 1644, 1651–1653, 1656–1657, 1682
- Kreuz, Kreuzigung, Gekreuzigter 184, 244, 444, 857–858, 1053, 1168, 1265, 1344, 1447, 1462, 1626, 1641, 1643, 1645
- Krieg, Krieger, kriegerisch 64, 123, 184, 199, 219–220, 260, 265, 269, 305, 357, 372–373, 393, 407, 429, 431–432, 456, 471, 490, 516, 637, 655, 683, 716, 721, 728–729, 915–916, 918–919, 1055–1056, 1080–1083, 1087, 1089–1090, 1104, 1122, 1147, 1182, 1184, 1196, 1212, 1218–1221, 1253, 1299, 1301, 1335, 1445–1447, 1465–1470, 1503, 1585, 1684

Kröte 195–196, 1151

Kultur, kulturell 40–41, 54, 64, 76, 81–82, 125, 136, 147, 206, 302, 316, 319, 324, 327–328, 331–332, 340, 342–347, 359, 385–386, 406, 409, 411–412, 414, 427, 429, 438, 448, 454, 456, 466–468, 476, 485–486, 556, 568, 572, 577, 579, 595, 615–616, 618, 638, 642–643, 649, 684, 686–687, 695, 704–705, 712–714, 717, 727, 737, 784–785, 799, 801, 804–805, 807, 809–810, 870, 874–875, 883, 888, 900, 911, 915, 919, 924–926, 928–934, 937, 950–951, 953, 966, 1046, 1081, 1092, 1101, 1105, 1124–1125, 1138, 1144, 1167, 1169, 1177, 1209–1210, 1213, 1224, 1276–1277, 1301–1303, 1338, 1344, 1346–1347, 1350, 1368, 1371, 1398, 1403–1405, 1411–1412, 1435, 1443–1444, 1465, 1467–1469, 1489, 1507, 1509–1510, 1514, 1517–1518, 1559, 1572, 1583, 1676

Kunst, Künstler, künstlerisch 21, 24–25, 31–33, 36, 38–39, 41–42, 44–45, 47, 51, 57, 59–60, 62, 70–71, 75, 79–81, 84, 86–88, 92–95, 111, 114, 118, 121, 127, 130, 140–146, 149, 157–161, 165, 183, 191, 234, 244, 258, 266, 277, 293, 323, 331–332, 356, 367, 377, 381, 384–386, 397, 402, 405, 413, 424, 428, 441, 444, 461–463, 465–466, 487, 505, 513, 515, 518–520, 523, 525–527, 530–535, 537, 564, 571–572, 574–576, 584, 587, 590–593, 595–602, 604–606, 610–615, 617, 622–623, 625–626, 628, 630, 632, 634, 637–639, 642–644, 646–651, 654, 673–674, 683, 685, 687, 694–697, 701, 703, 705, 712–715, 729–730, 732–743, 749, 793–795, 834–835, 846, 851–852, 883, 887, 896, 909, 917, 940, 944, 974, 977, 992, 1000, 1004, 1008–1009, 1015, 1019, 1022, 1033, 1036, 1046, 1052, 1055, 1063, 1076, 1078–1079, 1099–1103, 1105, 1107, 1112–1115, 1127–1130, 1142–1143, 1160, 1166, 1168–1169, 1179, 1187–1188, 1195, 1215–1216, 1220, 1232, 1273, 1283, 1285, 1307, 1316, 1351, 1365–1366, 1368, 1385, 1397–1398, 1400–1401, 1404–1405, 1412, 1443,

1455, 1458–1463, 1466, 1483–1486, 1488–1497, 1499–1503, 1505–1506, 1510–1511, 1513–1514, 1516–1517, 1520, 1528–1529, 1557, 1566–1569, 1571, 1576, 1588–1589, 1591, 1594, 1596, 1608, 1616, 1634, 1641, 1649, 1653, 1673, 1680–1681

Labyrinth, labyrinthisch 541

Lacerte 1613, 1615–1617, 1624

Langeweile, langweilig 101, 132, 189, 371, 397–398, 461–467, 481, 514–515, 570, 743, 755, 799, 830, 833–834, 1367, 1508, 1653

Laster, lasterhaft 152, 184, 254, 292, 417, 685–686, 695, 885, 925, 1016, 1145, 1159, 1201, 1207, 1209, 1212, 1402, 1442, 1448, 1538

Läuse 1140–1141

Leben 32, 42–43, 47, 57, 70, 83, 99–101, 118–119, 126–127, 129, 132–135, 140–141, 144–145, 161, 194, 209, 241–245, 260, 264–270, 272–273, 275–277, 299, 347, 349–353, 365–367, 370–371, 412–415, 417–421, 443–444, 463–464, 492–493, 552, 567, 578–579, 587–588, 603, 658, 668, 672, 674, 690–691, 695, 701, 737–738, 740–741, 748, 759, 763, 766, 768–770, 773–775, 778–779, 782–784, 793–796, 822–824, 834, 839, 851, 880, 883, 886, 947, 956, 1014, 1042, 1053–1054, 1056, 1058, 1065–1067, 1073–1076, 1080–1081, 1083, 1127–1131, 1135–1136, 1142–1143, 1155–1156, 1181–1182, 1194–1200, 1220–1221, 1247, 1252–1261, 1263–1268, 1270, 1286–1289, 1308, 1329–1330, 1332–1336, 1363–1365, 1378, 1380, 1482, 1505–1508, 1510–1511, 1519, 1527–1528, 1618, 1622, 1637–1638, 1675

Leib, leiblich, Einverleibung, einverleiben 12, 47, 71, 94, 99, 103, 110, 115, 119–120, 124, 126, 128, 130–131, 154, 197, 231, 260–262, 298, 314, 328, 347, 354–358, 373, 393, 397–398, 421, 453, 475–476, 488–489, 493, 499, 514, 522, 524, 528, 531, 533–534, 554, 565–566, 576, 580, 618–619, 623, 659, 667, 764, 766–768,

- 774–775, 778, 813, 817, 819–820, 878–881, 892, 894, 944, 1044, 1134, 1162, 1195, 1210, 1228, 1243, 1261, 1264, 1292, 1347, 1432, 1443, 1459, 1465, 1475, 1497, 1574, 1663
- Leid, Leidender, leidend, leiden 40, 46–47, 60, 63, 110, 120, 123–124, 131, 140, 159, 197, 264, 277, 298, 319, 325, 350, 359, 362, 364–366, 368–369, 371–373, 402–403, 413, 419–420, 431, 442–443, 445, 464, 477–481, 488–489, 493, 514, 517, 572, 575, 584, 603–604, 606–607, 644, 646–647, 649, 672, 675, 700, 740, 743, 771, 797, 864, 878–880, 895, 901, 904, 947, 989, 1002, 1029–1032, 1043, 1047, 1070, 1088, 1133, 1137–1139, 1146, 1151, 1153, 1155, 1169, 1173–1178, 1181–1182, 1184–1185, 1196, 1198–1202, 1205, 1212, 1224, 1246–1248, 1250–1251, 1253, 1281, 1286, 1292, 1423, 1489, 1492, 1496, 1505–1506, 1512–1513, 1515, 1517, 1531, 1641–1642, 1645, 1661
- Leidenschaft der Erkenntniss 131, 263, 269, 293, 296–299, 346, 394, 675, 739, 741, 830–832, 839, 1025, 1027, 1114, 1195, 1201, 1343
- Leidenschaft, leidenschaftlich 40, 81, 131–132, 159, 263, 269–270, 284, 286–287, 290, 293–301, 303, 319, 340, 346, 356, 368, 370, 394–395, 397–398, 407, 439, 471, 485–488, 494, 511–512, 518–520, 522–523, 526, 551, 601–602, 605–607, 610–611, 629, 638–639, 658–659, 671, 673, 675–676, 678, 696, 701–702, 729–730, 734, 739, 741, 749, 764, 773, 811, 830–833, 839–840, 847–848, 871, 887, 890, 899, 902–905, 942–943, 976, 1025–1027, 1033, 1095, 1099, 1101, 1104, 1114, 1120, 1123, 1160, 1179–1180, 1195, 1198, 1201–1202, 1226–1227, 1292, 1294–1296, 1301, 1307, 1310, 1343, 1356, 1415, 1446, 1523, 1530, 1565, 1594
- Leutnantston 726
- Liberalismus, liberal 64, 181, 966, 1426, 1560–1561
- Licht 57, 110, 122, 132, 140, 144–146, 150, 157, 169, 175, 181, 193, 244–246, 251, 282, 312, 319, 336, 339, 342, 435, 448, 478–479, 509–510, 650, 688–689, 745, 846–847, 851, 861, 877, 895, 911, 919, 935, 957, 1032, 1053, 1059, 1114, 1116–1117, 1130, 1132, 1140, 1163, 1172, 1190–1191, 1241, 1246, 1276, 1282, 1361, 1451, 1513, 1516–1517, 1522–1523, 1544, 1550, 1579, 1656–1657, 1659, 1666, 1669–1670, 1674, 1679
- Liebe, Liebende, lieben 41, 57, 71, 79, 81, 110, 112, 118, 123, 127, 129, 133–135, 140–142, 144–145, 159, 162, 172, 192, 204, 208, 214, 218–219, 226, 229, 233, 241, 244, 246, 248, 269, 292, 295, 298, 319, 372, 374–380, 383, 400, 407, 410, 413, 447, 512, 518, 523–524, 531–535, 541–542, 547, 550–551, 553–555, 558–559, 561, 565, 568–569, 571–574, 580–581, 631, 645, 653, 667, 700, 711, 736, 832, 898, 900, 905–909, 917, 942–943, 948, 958, 973–974, 976, 1040–1041, 1046, 1052, 1055–1058, 1061–1062, 1067, 1069–1070, 1089, 1109, 1119, 1127, 1164, 1174, 1231–1232, 1234, 1242, 1245, 1250, 1252, 1265, 1292, 1294, 1301, 1307, 1344, 1348, 1354, 1356, 1376, 1425, 1427, 1451, 1463–1464, 1470–1477, 1488, 1494, 1513, 1516, 1522, 1530–1531, 1562, 1569, 1571–1572, 1609, 1613, 1624, 1626–1628, 1631, 1634, 1639, 1642–1643, 1645, 1654, 1662, 1670–1671, 1678
- Lied 25, 31, 46, 80, 111, 212, 219–220, 237–238, 631–632, 715, 1571, 1593, 1599–1600, 1604, 1609, 1618, 1623, 1625, 1640–1641, 1658–1661, 1674–1675, 1677, 1681, 1685
- Ligurien 1103, 1105, 1252
- Lob, loben 79, 90, 196, 200, 240–241, 259, 391, 395–397, 399, 407, 491, 496, 498, 642, 704, 810, 834, 836–837, 913, 944–945, 960–962, 979–980, 988, 1003, 1022, 1041, 1159, 1222, 1271, 1299, 1302, 1435, 1438, 1452, 1599, 1601, 1621, 1628, 1646–1647
- Logik, Logiker, logisch 22, 26, 35, 41, 278, 508, 522, 528, 614–616, 748, 764, 775–780, 782–783, 870, 903, 972, 1009, 1230, 1275, 1280, 1282, 1323, 1326–

- 1329, 1394, 1406, 1408, 1413, 1418–1421, 1499, 1511
- Lüge, Lügner, lügen 350, 371, 418, 423, 624, 635, 651–652, 735–736, 738, 781, 860, 890, 895, 914, 950–951, 953, 958, 1004, 1098, 1199, 1203, 1286–1289, 1291, 1305, 1307, 1409, 1418, 1424–1425, 1446, 1450–1451, 1463, 1527, 1552, 1608, 1613, 1618
- Lust/Unlust, Wollust, Lustbringer 105, 118, 139, 141–142, 176, 214, 248, 286–287, 294, 296, 298–299, 304, 358–363, 365–370, 373, 377–378, 381, 386, 399, 406–407, 431, 437, 443, 461–464, 466, 473, 479–481, 483–484, 487, 502, 505, 517, 531, 551–552, 561, 584, 590, 593–594, 607, 617, 626–627, 656, 677, 718, 732, 740, 804, 806–807, 811, 815–816, 842, 844, 868, 883–884, 886, 904, 908, 914, 954, 960, 981, 1010, 1029, 1061, 1072, 1089, 1093, 1104, 1107–1108, 1110–1111, 1124, 1133, 1139, 1148, 1150–1151, 1156, 1162, 1169, 1171, 1181–1182, 1199, 1210, 1221, 1238, 1249–1251, 1263, 1266–1267, 1295–1296, 1322, 1398, 1410, 1412, 1430, 1435, 1438, 1480, 1482, 1494, 1512, 1548–1550, 1572, 1612, 1666, 1675
- Macht, Mächtigste, mächtig 22, 56, 61, 66, 125–127, 148, 187, 228, 250, 269, 272, 309, 368–373, 375–377, 383, 389–390, 399, 405, 407, 411, 420, 437, 445, 447–448, 452–454, 458, 467, 497, 500, 505, 531, 538, 547, 555–556, 563–564, 588, 599, 610, 619, 662, 685, 690–692, 702, 721–722, 732, 758, 764, 769, 772–773, 807, 811–812, 815, 824, 846, 859, 867, 872, 878–879, 882, 892–893, 897–899, 908, 934–937, 967, 985, 993, 1001, 1026–1028, 1033, 1061, 1084, 1087, 1099, 1101–1102, 1120, 1150, 1189, 1191, 1203, 1242, 1244–1245, 1254, 1267, 1315, 1329–1331, 1335–1336, 1340, 1353, 1409, 1412, 1415, 1427, 1434–1437, 1439, 1443, 1462, 1469–1470, 1491, 1494, 1507, 1510, 1526, 1530–1532, 1543, 1590, 1594, 1607, 1621
- Magd der Theologie 266
- Magen 170, 197, 210–211, 233, 262, 491, 884, 1150, 1642
- Magnanimitas 291, 1148
- Majuskel 118, 517
- Männlichkeit, Mann, Vermännlichung, männlich 38, 78, 191–192, 229, 412–413, 474, 532–533, 537–538, 543–545, 550, 552–568, 570–578, 580–583, 816, 840, 992–993, 1009–1010, 1067, 1081, 1114–1115, 1196, 1308, 1401, 1463–1468, 1470–1478, 1504, 1605, 1609
- Märtyrer, Märtyrerthum 371, 420, 678, 879–880, 1049, 1145, 1168, 1242, 1244
- Maschine, Maschinerie, Maschinist, maschinell 131, 250, 265, 281, 314–317, 697, 746, 748–749, 752–754, 761, 872, 874, 1083, 1202–1203, 1364, 1456, 1541
- Maske, Maskerade, Maskierung, maskenhaft 205, 274, 279, 395, 409, 440, 589–591, 593–595, 606–607, 945, 959, 1005, 1008, 1297, 1318, 1348–1349, 1351, 1399, 1481–1482, 1551, 1561
- Masse 281, 305, 332, 363–364, 386, 393, 415, 437, 445–446, 450, 455, 459, 461, 463, 500, 711–713, 871, 879, 921, 924, 929–931, 934–937, 959, 962, 966, 1016, 1208, 1300, 1500, 1561
- Materialismus, Materialist, materialistisch 21, 271, 316, 347–350, 354–355, 453, 520, 736, 753, 757, 1231, 1319, 1508, 1525, 1534–1535, 1540–1543, 1552
- Mathematik, Mathematiker, mathematisch 535, 612–613, 628–629, 788–789, 1022–1024, 1229, 1364, 1536, 1540–1542
- Maulwurf 598, 638–639, 781, 959, 1165, 1442
- Mechanik, Mechanismus, mechanisch, mechanistisch 356, 456, 623, 749–751, 753–756, 761, 782, 790, 864, 866–868, 870–871, 874–875, 1215, 1230, 1239–1240, 1355, 1364–1365, 1417, 1533–1536, 1540–1544, 1546
- Medizin, medizinisch 104–105, 125–126, 167, 193–194, 196, 211, 217, 322, 331, 342, 391, 413, 453, 532, 817–819, 822, 885,

- 1129, 1167, 1175, 1177, 1200, 1293, 1304–1306, 1464
- Meer** 82, 101, 107, 167–168, 250, 257, 278, 327, 466, 477–481, 540–543, 552, 573, 678, 840–846, 849–852, 882, 912, 954, 1017–1018, 1050–1051, 1066–1067, 1076–1077, 1091, 1095–1096, 1098, 1104–1110, 1116, 1139, 1161–1162, 1245–1246, 1261, 1275–1276, 1282–1283, 1286–1287, 1342, 1392, 1457, 1483, 1486–1487, 1510–1511, 1550, 1560, 1564, 1572, 1587–1589, 1599, 1601, 1619–1621, 1623, 1629, 1633–1634, 1637, 1645, 1665–1667, 1669–1674, 1679–1680
- Meeresstille** (der Seele) 466, 480–481, 1342, 1511
- Meerfahrer** 485, 1675
- Meisterschaft, Meister** 18, 32, 89, 92–93, 168, 209, 431–432, 601, 644–646, 655–656, 666, 686, 717, 731, 733, 890, 902, 943–944, 1025, 1063, 1075–1077, 1142–1143, 1196, 1368, 1459, 1481, 1484, 1495, 1555, 1584
- Melancholie, Melancholiker, melancho-
lisch** 379, 442, 495, 502, 648, 681, 959, 974, 1064, 1066, 1088, 1106, 1110–1111, 1595, 1604, 1629, 1632
- Menschheit, Menschheitsgeschichte** 36, 40, 94, 103, 115, 119, 124–125, 224, 248, 253–254, 256–257, 259–262, 270–273, 278, 287, 299, 301, 303–305, 308, 312, 320, 325, 327, 332, 339–340, 352–353, 356, 386, 390, 400, 417, 423, 429, 433–434, 486, 490, 498, 500, 513, 526, 584–585, 587–589, 641, 649, 684, 761, 765, 778, 780, 785, 797, 804–805, 807–808, 810, 821, 835, 851, 853, 864, 868, 881–883, 889, 893–895, 910–916, 918, 923, 925–926, 939–940, 942–943, 948, 952, 956, 959, 976, 984, 986, 1020, 1031, 1064–1065, 1137–1138, 1181–1183, 1185, 1188, 1213, 1242, 1245, 1344, 1365, 1368, 1372, 1376, 1389, 1403, 1474, 1515, 1537–1538, 1562, 1569, 1612
- Messina** 644, 1139, 1598, 1610, 1614, 1621
- Metaphysik, Metaphysiker, metaphysisch** 21, 60, 62, 66, 111, 115, 120, 130, 135, 140, 149, 153, 156, 159, 194, 220, 248–249, 319, 343, 354, 416, 447, 520, 539, 653, 685–686, 693, 721, 736–738, 740, 744–746, 762, 798, 806, 843, 849, 858, 865, 869, 877, 882, 923–924, 938–939, 991, 994, 1036, 1048, 1058, 1060, 1087, 1112, 1117, 1233, 1236–1239, 1278, 1284, 1286, 1288–1290, 1315, 1336, 1356, 1380, 1385–1386, 1394, 1423, 1477, 1530–1531, 1553, 1607–1608, 1622, 1632, 1636
- Meteorologie, meteorologisch** 100, 326, 328, 390, 861, 899–900, 1114, 1175, 1177, 1181, 1560, 1678, 1683
- Mikroskopie, Mikroskop, Mikroskopierer, mik-
roskopisch** 333–334, 336, 338, 341, 598, 646
- Mimicry** 1459–1460, 1462
- Misanthropie, Misanthrop, misanthro-
pisch** 109, 195, 247–248, 502, 700, 958, 1568–1569, 1571
- Mitleid** 47, 51, 78, 245–246, 271, 281, 337, 369, 371–374, 439, 569, 607–609, 629, 642, 694–696, 700, 757, 812–813, 815–816, 858, 917, 955, 967, 981, 1030–1032, 1042, 1046, 1049, 1097, 1246–1248, 1250, 1252–1253, 1298–1299, 1308, 1320, 1347, 1484, 1638
- Mittelalter** 90, 167, 323–324, 333, 412, 437–439, 615, 719–720, 723, 839, 862, 883–885, 908, 919, 935, 940, 952, 1066, 1073, 1269, 1327, 1337, 1400, 1402, 1439, 1650, 1676, 1682
- moderne Ideen** 670, 1468
- Mohn** 1629–1632, 1655–1657, 1664
- Monotheismus, monotheistisch** 854, 910–916, 918–919, 945, 1132
- Moral, Moralität, Moralkritik, moralisch, mora-
lisieren, moralkritisch** 18, 20–21, 23, 38–42, 44–45, 48–50, 54, 64, 75, 83–84, 88, 98, 110, 124, 132, 134, 143, 148, 159, 164, 173, 188, 194, 202, 216, 236, 240, 245–249, 252–253, 255–256, 259–260, 263–275, 279–282, 284–285, 287, 289, 291, 302, 304–310, 312–313, 319–321, 326–330, 333, 335–338, 347, 350, 352, 359–360, 364, 371–372, 382–383, 385, 393–394, 399–401, 406, 411, 415, 417–418, 423–424, 432, 435, 442, 446–

- 447, 452–453, 467, 469, 483, 495, 497–498, 500, 502, 520, 524, 532, 534, 543, 545, 555, 561, 567, 569, 578, 590, 593, 601, 608, 623–626, 661–662, 665, 676, 680–681, 690–691, 694, 703, 707, 709–710, 713, 715–716, 737, 739–740, 742–743, 746, 757, 767, 772, 795–798, 801–809, 812–813, 818–819, 823–829, 836, 838, 878, 881, 883, 887, 890, 892–893, 896, 898, 904, 907–908, 913, 917, 919, 943–946, 952, 955, 969–970, 972, 982, 992, 995–996, 998, 1001–1002, 1006–1007, 1021, 1033, 1041, 1044–1045, 1047–1048, 1055–1056, 1060, 1071, 1074, 1081, 1083–1084, 1088, 1096–1099, 1111–1113, 1118, 1122, 1144–1149, 1151–1152, 1156, 1190, 1197–1200, 1203, 1228, 1233–1236, 1238, 1240, 1246–1250, 1253, 1274, 1280, 1283, 1285–1288, 1291–1308, 1312, 1336–1337, 1344, 1346–1351, 1371, 1407, 1409, 1423, 1425–1426, 1428–1429, 1432, 1436, 1447–1449, 1471–1472, 1477, 1482, 1514, 1529, 1536–1539, 1550–1551, 1554, 1556, 1561–1562, 1570–1575, 1589, 1591, 1625, 1630, 1638, 1676–1677, 1685
- Moralistik, Moralist 26, 40, 55, 305, 307, 319, 496, 666–667, 671, 674, 745, 824, 826, 983, 1016, 1145, 1200, 1241, 1580, 1592
- Moralprediger 256, 305, 1111, 1113, 1198–1201, 1251
- Morgenröthe 3–4, 6, 11, 52, 54, 62–65, 79, 85, 103–104, 174, 233, 733, 1092, 1178, 1244, 1276–1277, 1282, 1675, 1679–1680
- Motiv (Beweggrund), Motivation, motivieren 84, 135, 153, 249, 292, 300, 313, 384, 395, 445, 450, 460–461, 470, 476–477, 535, 553, 677, 769, 816, 824, 946, 962, 987, 994, 1002, 1016, 1041, 1099–1100, 1153, 1156, 1392, 1453, 1551
- Musik, Musiker, Musikalität, musikalisch 32, 41, 82, 93, 142–143, 152, 157, 162, 210, 278, 346, 367, 517, 539, 551–552, 566, 575, 579, 589–591, 593, 595, 601–602, 604, 611, 615, 620, 626–632, 638–639, 642–644, 646–647, 681, 697, 703, 707, 712–718, 720–722, 726–729, 731–733, 756–757, 926, 930, 956, 973–974, 977, 1005, 1014–1015, 1063, 1093, 1139, 1141–1142, 1160, 1178–1180, 1216, 1231–1232, 1412–1413, 1460, 1475, 1486, 1492–1502, 1505, 1507, 1510, 1514, 1516–1517, 1525, 1527–1528, 1532, 1534, 1536, 1543, 1558, 1595–1597, 1658, 1661, 1663–1664, 1675, 1685
- Musse, Müssiggang, Müssiggehen, müssig 388, 425, 463, 542, 637, 764, 833–834, 978, 1016, 1058, 1066, 1195, 1206, 1214, 1218–1219, 1226, 1659, 1661
- Mythologie, Mythos, mythologisch, mythisch 17, 140, 149, 153, 155, 157, 214, 275, 277, 331–332, 385, 405, 490, 523, 538–541, 544–545, 553, 561, 571, 626, 645, 661, 731, 758, 762–763, 797, 856, 863–865, 867–868, 873, 887, 890–891, 894–896, 916, 931, 947, 973, 1007, 1016, 1030–1032, 1092, 1114, 1116, 1131–1133, 1154, 1170, 1174, 1387, 1470, 1528, 1561, 1589, 1607, 1620, 1631, 1668, 1684
- Narcotica, narkotisch 323, 413, 416, 466, 638, 642–643, 919–921, 925, 927–928, 1198, 1224, 1354, 1630
- Narr, Narrentum, Narrheit, närrisch 46, 86, 94, 107, 163, 168, 180, 189, 262–263, 286, 290, 292–293, 301, 393, 442, 444, 518–519, 529, 633–634, 683, 712, 714, 739, 742–743, 848, 959, 961, 996–997, 1091, 1120, 1273, 1313, 1339–1340, 1399, 1406, 1410, 1429, 1479, 1549, 1566–1569, 1571, 1595, 1599, 1601, 1605–1610, 1612–1613, 1616, 1637, 1648–1650
- Nationalismus, nationalistisch 64, 724, 935, 969, 1315–1316, 1318, 1411–1412, 1426, 1429, 1465, 1561, 1563
- Natur, Natürlichkeit, Vernatürlichung, naturhaft, natürlich 21, 88, 105, 144, 146, 151, 158, 175, 234, 239, 249–251, 256–257, 259, 271–274, 277, 281, 285, 306, 311, 349, 353, 362, 384, 387, 424, 433, 468, 474, 479, 490, 510, 520–521, 531–535, 537, 559–561, 563, 591, 594, 601–606, 608, 611, 620, 632, 653, 659, 662,

- 676, 678, 692–693, 700–701, 712, 725, 738, 747–753, 755–756, 758–759, 761–763, 772, 783, 786–787, 789, 798–799, 803, 864, 868, 872, 877, 891, 894, 931, 938–939, 943, 948–949, 958, 974, 988–990, 1004, 1006–1007, 1010, 1023, 1078, 1086, 1088, 1096, 1099–1102, 1105, 1108, 1117–1118, 1136–1137, 1147, 1149–1150, 1159, 1163, 1177, 1192, 1203, 1208, 1211, 1218, 1223–1224, 1237–1238, 1240–1241, 1254, 1266, 1288–1289, 1294, 1302–1303, 1318, 1329–1330, 1334–1335, 1338, 1344, 1347–1348, 1350, 1355, 1360, 1365–1366, 1370, 1372, 1380, 1382, 1393–1398, 1401, 1409, 1420–1421, 1423, 1425, 1427, 1434, 1436–1437, 1442, 1463, 1471–1474, 1476–1478, 1503, 1511, 1522, 1525, 1540–1543, 1547, 1571, 1590, 1611, 1653
- Naturalismus, naturalistisch 21, 520, 1316, 1318–1319, 1472, 1534–1535, 1543–1544
- Naturwissenschaft, Naturwissenschaftler, naturwissenschaftlich 22, 355, 416, 446, 535, 546, 790, 1329–1331, 1334, 1383, 1390–1391, 1393, 1396–1397, 1405, 1408–1409, 1418–1419, 1453, 1460, 1534–1535, 1540–1543, 1552, 1574
- Naumburg IX, 6–7, 109, 855, 1057, 1441, 1598, 1672
- Neid, neiden, neidisch 218, 319, 390, 414, 495, 894–896, 904, 914, 992, 1017, 1030–1032, 1110, 1138, 1223, 1299, 1406, 1466–1467, 1638, 1647, 1662
- Nerven 197, 348, 353–354, 866, 1183–1184, 1208, 1523
- niederer Mensch 239, 283, 285, 288, 290, 466, 530
- Nihilismus, Nihilist, nihilistisch 66, 400, 419, 677, 747, 760, 852, 854, 872, 1308, 1310, 1313–1317, 1319–1320, 1525, 1560, 1594, 1642
- Norden, Nord-Süd-Gegensatz, Nordwind, nordisch 81, 101, 153, 591–593, 595, 661, 731, 883, 886, 930–931, 935–937, 1103–1104, 1110, 1337–1339, 1434, 1436, 1438–1439, 1442, 1445, 1618–1619, 1621, 1625, 1674–1675
- Normen, normativ 28, 245–246, 269, 319, 327, 424, 468, 471, 483, 500, 560, 568, 581, 588, 658, 764, 910–911, 914, 1008, 1134, 1222, 1299, 1302, 1304, 1536
- Noth 108, 118–119, 133–134, 140–141, 169, 185–186, 366–367, 384, 414, 428, 454–455, 457–458, 464, 488–489, 491–494, 514–517, 580, 584, 603, 649, 658–660, 677, 721, 799, 807–809, 857, 883, 989, 1086, 1097–1099, 1149, 1166, 1175, 1196, 1201, 1203, 1217, 1227, 1248, 1290, 1292, 1295, 1329–1331, 1333–1336, 1367–1369, 1371, 1580, 1605, 1607–1608, 1619, 1627, 1660
- Nothwendigkeit, nothwendig 129, 133–134, 140, 158, 199, 231, 250, 252, 257, 263, 270–271, 277, 357, 361, 384, 386, 406, 449, 464, 484, 505, 659–660, 689, 735, 741, 748–749, 751, 754–755, 758, 761–763, 772, 778, 780, 813, 817, 823, 834, 837, 882, 900, 909, 944, 957, 962, 1022–1023, 1052, 1054–1060, 1080, 1128, 1145, 1157, 1170, 1182, 1184, 1187, 1232, 1240, 1248, 1268, 1293–1294, 1301, 1303, 1319, 1336, 1358, 1367, 1372, 1375, 1387, 1407, 1415, 1426, 1453, 1476, 1521–1522, 1530, 1546, 1552, 1561, 1666
- Nymphe 384–385, 730–731, 973
- Oberfläche, Oberflächlichkeit, oberflächlich 38, 86, 142, 144–145, 156, 158–161, 183, 334, 429, 479, 481, 531–532, 552–553, 570, 592, 742, 748, 840, 863, 951, 1009, 1035–1036, 1106, 1127–1128, 1130, 1175, 1337, 1358, 1372–1373, 1376, 1380, 1383, 1385, 1394, 1435, 1437, 1462, 1471, 1484, 1503, 1508, 1533, 1539, 1541–1542, 1628, 1678
- Offizier 415, 719, 721, 725–728, 1236
- Ohr 88, 100, 121, 206, 228, 363, 422, 539, 551, 611, 626, 628, 672, 681, 701, 715, 720–721, 729, 801, 846, 861, 960, 1004–1005, 1014, 1207, 1213, 1236, 1257, 1259, 1280, 1309, 1343, 1435, 1437, 1493, 1502, 1514, 1518, 1527–1528, 1542–1543, 1561, 1577, 1592, 1605
- okzitanisch 10, 75–78, 80–81, 83, 1681

- Opfer, Aufopferung, Opferbereitschaft, Opfertier, opfern 113, 152, 218, 248, 260, 284, 286–288, 290–296, 299–300, 308, 311, 331, 370–372, 375, 393–401, 405, 420, 442, 448, 458, 494, 511–513, 516, 540–541, 554–555, 563–564, 632, 671, 680–681, 744, 748, 793–794, 816, 850, 882, 889, 894, 919, 956, 976, 1003, 1030, 1054, 1088, 1103, 1164, 1204–1205, 1226, 1244, 1252, 1257–1258, 1298–1299, 1301, 1328, 1330, 1332, 1341–1342, 1344–1345, 1383, 1398–1399, 1474, 1484–1485, 1488, 1524–1525, 1529, 1557–1558, 1630, 1676
- Opium, opiatisch 413, 416, 466, 642, 919–920, 927, 1129, 1354, 1359, 1629–1632, 1664
- Optimismus, Optimist, optimistisch 60, 268, 360, 491, 514, 1259, 1282, 1298, 1511–1512
- Organismus 197, 328, 347–349, 353–355, 396, 453, 531, 746, 748–754, 758, 761, 767–768, 814, 816–817, 854, 1183, 1321, 1335
- Orient, orientalisch 81, 132–133, 137, 139, 467, 471, 841, 887, 893–894, 898, 906, 908, 1110
- Parlamentarismus, Parlament, parlamentarisch 966–967, 1560
- Parodie, parodisch, parodistisch 47, 96, 112–115, 164–165, 172, 177, 209, 244, 247, 254, 264, 436, 444, 546, 748, 797, 849, 911, 917, 945–946, 1005–1006, 1044, 1202, 1234, 1269, 1272, 1280, 1309, 1586, 1591–1592, 1594, 1604, 1607, 1609–1611, 1614, 1625, 1627, 1629, 1633, 1641–1642, 1645, 1649, 1653, 1684–1685
- Partei 308–309, 365, 409, 515, 963–966, 1123, 1167, 1315, 1404, 1560
- Perspektive, Perspektivierung, Perspektivismus, Perspektivität, perspektivisch, perspektivieren 21, 32–36, 40, 42–45, 70, 114, 116, 178, 258, 268, 276–277, 288, 292, 294, 301, 342, 344, 346, 356, 383, 394–395, 426–427, 429, 434–435, 444, 457, 478, 490, 502, 518, 532, 541, 544, 547, 554, 561, 575, 577, 596–597, 603, 628, 638, 662, 708, 710, 719–720, 722, 750, 753, 756, 763, 769, 784, 786, 792, 795, 797, 805, 828, 830, 842, 848–849, 851, 858, 875, 881, 892, 897, 907–908, 911, 918, 924, 934, 940, 945, 949, 954, 959, 963, 972, 984, 989, 991, 1003, 1006–1007, 1011, 1018, 1026–1027, 1029, 1039, 1057, 1073, 1080, 1103, 1130, 1134, 1141–1143, 1149, 1158–1159, 1185, 1187, 1200, 1219–1220, 1224, 1226, 1243, 1247, 1263, 1266, 1276, 1283, 1285, 1294, 1299, 1312, 1323, 1334, 1342, 1345, 1357, 1375, 1377–1381, 1383, 1386–1389, 1401, 1403, 1409, 1424, 1428–1429, 1445, 1453, 1467, 1471, 1475, 1479, 1481, 1490, 1496, 1533, 1535–1537, 1541–1542, 1544–1547, 1549–1551, 1553–1554, 1557, 1573, 1577, 1581, 1593, 1624, 1642, 1685
- Pessimismus, Pessimist, pessimistisch 60, 85, 104, 111, 141–142, 194–195, 197, 199, 247–248, 264, 268, 364, 367, 400, 431, 433, 464, 488–489, 491–494, 502, 514, 579, 616, 677, 735, 740, 757, 877, 882–883, 886, 920, 955–956, 958–959, 1056, 1151, 1159, 1198, 1250, 1257, 1259, 1267, 1308, 1311–1313, 1315, 1319, 1344, 1353, 1393, 1408–1410, 1414, 1422, 1428–1431, 1433–1434, 1436, 1447, 1504–1507, 1510–1514, 1517–1519, 1551, 1607–1608, 1621, 1682
- Pflicht 48, 294, 308–309, 311–313, 326, 364–365, 569, 573, 662, 668, 870, 977–978, 982, 1003, 1144–1145, 1216, 1422, 1430, 1452, 1456, 1473, 1605
- Phagocytose 813–814
- Phantasie, phantasieren 147, 153, 215, 352, 411, 516, 519, 525, 577, 584, 623, 662, 765, 801, 889, 898, 1060, 1110, 1134, 1136, 1168, 1177, 1182, 1198, 1200, 1616, 1637, 1652
- Physiologie, Physiologe, physiologisch 22, 38, 71, 105, 125, 170, 261, 321–322, 335, 339, 450, 452–453, 522, 533–534, 585, 659, 676, 765, 812, 866, 944, 954, 1094, 1156, 1173, 1177, 1183, 1359–1360,

- 1379, 1382, 1388, 1455, 1471, 1496,
1500, 1585, 1622
- Poesie, Poetentum, Poet 24, 26, 31–32, 39,
76, 80–81, 84, 86–88, 112, 227, 266–
267, 274, 575, 622–626, 628, 630, 632,
634, 636, 654–655, 679–680, 682–684,
694, 715, 725, 1025, 1094, 1528, 1611–
1612, 1618–1619, 1622, 1651, 1656, 1680
- Poetik, Poetologie, Poetizität, poetisch, poeto-
logisch 31–33, 38, 57, 62, 72, 76, 79,
81, 94, 98, 114, 157–158, 164, 188, 244,
264, 424, 520, 602–603, 624, 654–655,
715, 859, 890, 942, 944–946, 1091,
1093, 1135, 1166, 1179, 1222, 1318, 1499,
1612–1613, 1620, 1642, 1658, 1660–1661
- Politik, Politiker, politisch 81, 169, 261, 276,
308–309, 311–313, 365, 387, 406, 409,
414–415, 417, 425–428, 450, 455, 515–
516, 548, 596, 630, 657, 720, 816–817,
826, 834, 838, 884, 935, 963, 965–967,
984, 992, 1028, 1046, 1077, 1216, 1221–
1222, 1318, 1320, 1324, 1340, 1404,
1407, 1410, 1415, 1426, 1438, 1458,
1462, 1465–1466, 1469–1470, 1474,
1492, 1504, 1509, 1558–1560, 1563,
1571, 1603, 1674
- Polytheismus, polytheistisch 408, 470, 854,
856, 910–918, 945, 1132, 1205
- Positivismus, Positivist, positivistischen 15,
21, 60–63, 394, 399, 520, 736, 1115,
1315–1317, 1533, 1538, 1540, 1663
- principium individuationis 420, 690–692,
694–695, 1356, 1638
- Prophetie, Prophet, prophetisch 81, 219,
586, 795, 803, 876, 899–900, 942,
1091, 1172–1178, 1181, 1270, 1275,
1280–1281, 1298, 1614
- Prostituierte 374, 1624, 1626
- Protestantismus, Protestant, protestan-
tisch 18, 181, 280, 336, 438, 870–871,
875, 885, 929, 936–937, 943, 997, 1074,
1323, 1325–1326, 1337–1338, 1342–
1343, 1352, 1444, 1448, 1456
- Provençalismus, Provençal, provença-
lisch 10, 54, 75–78, 80–82, 84, 97, 105,
119, 164, 1518, 1676, 1681–1682
- Providenz 1052, 1059–1063, 1089, 1142–
1143, 1200, 1427
- Psychiatrie, Psychiater, psychiatrisch 193,
345, 585, 659, 1051
- Psychologie, Psychologe, Psychologisierung,
Psychoanalyse, psychologisch, psycholo-
gisieren, psychoanalytisch 18, 87, 104,
115–117, 119, 125–126, 131–132, 150, 193,
248, 293, 301, 306, 313, 332, 347, 350,
383, 421, 456, 478, 489, 495, 515, 533,
568, 607, 628, 652–653, 660, 666,
669–670, 675–676, 681, 754, 800, 822,
866, 896, 981, 983, 987, 1031, 1037,
1049, 1051, 1079, 1081, 1084, 1159, 1217,
1237, 1250, 1296, 1298, 1304, 1317,
1320–1321, 1330–1331, 1361, 1385,
1396–1397, 1415–1416, 1432, 1435, 1437,
1471, 1489, 1509, 1512, 1551, 1658
- Pulverdampf/-tonne/-fass 219–220, 449–
451, 1454–1455
- Pyrrhoneer, pyrrhonisch 242, 480, 771, 794
- Pythagoreer, pythagoreisch 628–629, 631,
756–757
- Qual, quälen, qualvoll 7, 11, 47, 136, 138–
139, 141, 196, 403, 442, 445, 488–489,
493, 531, 603, 700, 1030, 1044, 1065,
1153, 1168, 1647, 1655, 1669
- Qualität, qualitativ 67, 283, 292, 335–336,
338, 340, 440, 496, 501, 543, 751–752,
784, 786–788, 1043, 1089, 1239, 1598
- Quietismus 872
- Rache, Rächer, rächen 166, 197, 214, 268,
284–285, 296, 337, 415, 449, 495–497,
562–563, 667–671, 702, 864, 893, 943,
1082, 1100, 1103, 1160, 1259, 1328,
1447–1449, 1452, 1511, 1513
- Rangordnung 68, 239, 591, 719, 797, 799,
802, 997, 1292, 1369, 1440, 1536–1537,
1539
- Rasse, Rassentheorie, Rassenlehre 124–125,
327, 390, 459, 578, 884, 936, 1084,
1326, 1328, 1332, 1340, 1352, 1367,
1407–1408, 1410, 1414, 1416, 1538, 1564
- Rätsel, rätseln, rätselhaft 24, 134, 151, 158,
383, 442, 539, 570, 946, 1140–1141,
1527, 1632, 1673
- realdialektisch 1410, 1430–1431
- Rechenknecht 1023, 1540

- Recht, Rechtswissenschaft, Gleichberechtigung, Rechtsgelehrter, Richter, rechtlich 42, 53, 136–137, 319–320, 327, 468, 473, 529, 557, 559, 563, 566–567, 571, 589, 699, 804–811, 893, 915, 942, 1001–1003, 1019–1020, 1028–1029, 1308, 1323, 1328, 1340, 1436, 1473–1474, 1489, 1561, 1602
- Recitativ 601, 611, 1597
- Reformation, Reformationszeit, Reformator 193, 213, 234, 394, 437–439, 723, 798, 875, 921–922, 924, 928–931, 936–937, 1171, 1337–1338, 1434–1441, 1443, 1445–1446
- Reiz, Reizbarkeit, reizen 113, 133, 140, 212, 326, 366, 369, 372, 380–381, 398, 416, 450–451, 570, 599, 605, 686, 697, 738–739, 742, 764, 814, 868, 1133, 1138, 1146–1147, 1150–1151, 1350, 1454, 1477, 1526, 1550, 1577
- Religion, Religionsstifter/-lehrer, Religionskritik, religionskritisch 18–19, 21, 23, 41–42, 78, 82, 88, 124, 134, 215, 247, 249, 256, 263–268, 272–273, 275, 304–305, 311–312, 320, 322, 324, 336, 344, 347, 400, 407, 419, 423–424, 434, 447, 450, 467, 514, 551, 596–598, 643, 699, 707, 737, 761, 763, 798, 825–826, 830, 848–849, 854–856, 860, 863, 870–872, 874–877, 880, 883, 887–888, 893, 900, 906, 909, 911, 913–916, 918–920, 923, 925–929, 931, 934, 936–940, 944, 982, 1062, 1074, 1081, 1101, 1131–1132, 1186–1188, 1199, 1205, 1248, 1250–1252, 1280, 1301, 1311, 1315, 1337, 1346, 1350–1356, 1422, 1438, 1490, 1561–1562, 1576, 1638, 1642
- Reliquie 744, 1663
- Requiem 862, 971
- Revolution, Revolutionär, revolutionär 211, 219, 306, 309, 311–312, 409, 455, 516, 585, 619, 666–667, 669–671, 712, 718, 821, 932, 966, 968, 978, 1253, 1319, 1337, 1465–1467, 1516, 1522
- Rhythmus, Rhythmisierung, rhythmisch 32, 89, 164, 179, 182, 198–199, 202, 227, 233, 278, 466, 537, 590, 593, 605, 611, 624–629, 631–634, 654, 732, 967, 1077–1078, 1493, 1496–1497, 1558, 1606, 1612–1613, 1635–1636, 1651, 1655
- Rom, Römer, römisch 41, 82, 106, 124, 218, 243, 305, 363, 439, 441, 444, 466, 468, 471–476, 617, 619–623, 633, 662, 680, 682, 825, 837, 878, 884–885, 915, 931, 933–935, 950–951, 989, 1018–1019, 1049, 1054, 1057, 1073, 1154, 1223, 1225, 1338, 1342, 1350, 1352, 1398, 1403–1405, 1434–1436, 1439, 1442, 1662
- Romantik, Romantiker, Romantisierung, romantisieren, romantisch 62, 108–109, 111, 144, 147, 191, 193–194, 199, 206, 212, 234–236, 240, 243, 343, 373, 399, 455, 595, 620, 625, 713, 717, 726, 738, 752, 859–860, 1034, 1071, 1079–1080, 1109, 1150, 1177, 1227, 1315, 1318–1319, 1410, 1432–1433, 1491, 1496, 1501, 1503–1507, 1510–1514, 1516–1520, 1551, 1575–1576, 1622, 1629, 1647, 1667
- Ruf 199, 291, 375, 426, 458, 478, 497, 500–501, 528, 728, 864, 868, 1120–1123, 1225, 1296, 1339
- Ruhm 221–222, 224, 373, 414, 425–426, 662, 678, 680, 830, 832, 963, 1031, 1040, 1068, 1082, 1223–1224, 1665, 1681
- Saturnalien 105–107
- Satyr, Satyrspiel, Satyrdrama, satyrisieren 706, 731, 914, 946–947, 1594, 1644
- Schauspiel, Schauspieler, schauspielerhaft 92, 104, 138, 265, 267, 337, 426–427, 440–442, 479, 556, 558, 592, 594, 596–597, 603, 606, 701, 719, 827, 839, 908, 915, 993, 1015–1016, 1019, 1042, 1060, 1077, 1135–1137, 1273, 1275, 1279, 1340, 1345, 1353, 1398–1401, 1403–1406, 1458–1465, 1469, 1476, 1484–1485, 1488–1490, 1497–1500, 1552, 1562, 1574
- Schein 21, 38, 69, 142, 144, 149, 157–158, 161, 351, 420, 503–505, 508–509, 518, 529–530, 538, 552, 634, 647–648, 688, 690, 692–693, 716, 735, 737, 741, 778, 1036, 1115, 1128, 1140, 1254, 1283, 1288,

- 1377, 1380–1381, 1489, 1513, 1516–1517, 1573, 1589, 1605, 1609, 1625
- Schlange, schlangengleich 129, 166, 175–176, 180, 335, 418, 561, 957, 1037, 1056, 1170, 1249, 1270–1271
- Schmerz, Schmerzbringer, schmerzhaft 38, 60, 63, 87, 95, 103–104, 106, 108, 110, 120, 124, 127, 131–141, 146, 155, 158, 160, 190, 197, 241–242, 244, 284, 330, 358–363, 365–368, 370, 372, 403, 416, 431, 445, 464, 480, 483, 486, 488–492, 517, 523, 564, 592, 603–605, 607, 644, 668, 690, 693–694, 737, 839, 951, 959, 985, 1025, 1031, 1036, 1121, 1130, 1138, 1148, 1151–1153, 1166–1167, 1170, 1173–1174, 1176, 1178, 1180–1186, 1196–1199, 1224, 1251, 1260, 1263, 1295, 1309, 1431, 1471, 1494, 1585, 1615, 1629, 1635, 1640–1642, 1644, 1653–1656, 1675
- Schönheit, das Schöne, Verschönerung, schön 41, 54, 57, 84, 88, 111, 123, 158, 184, 214, 365, 367, 413, 415, 505, 532–533, 537, 542–543, 545, 566, 575, 577–578, 582–583, 602–603, 605, 609–610, 612–613, 622, 625, 635–636, 648, 717, 729, 735, 737, 745, 754–755, 819, 827, 829, 835, 871, 881, 944, 999, 1016, 1051, 1054–1056, 1060, 1063, 1070, 1077, 1099, 1103, 1112, 1128–1129, 1131, 1162, 1164, 1168, 1173–1174, 1185, 1188, 1206, 1232–1233, 1241, 1253–1254, 1340, 1349–1350, 1431, 1434, 1436, 1465, 1494, 1577, 1583, 1605, 1622, 1625, 1660–1661
- Schreibkugel, Schreibmaschine 3, 162–163, 182, 230–231, 986, 1013, 1166–1167
- Schulpforta 730, 855, 1258, 1528, 1583
- Schwangerschaft, schwanger 41, 532–533, 569–571, 574–576, 670, 1261, 1502, 1513
- Schwarmgeisterei, Schwarmgeist 200, 214, 931
- Schweremuth, Schwermüthige, schwermüthig 81, 85, 159, 232–233, 554–555, 568, 681, 1065, 1067, 1139–1140, 1258, 1411, 1623
- Seele, seelisch 101, 110, 124–126, 128, 130–131, 188–189, 241–243, 287, 321, 354, 381–382, 421, 431, 464–466, 480–481, 488–490, 493, 514, 533, 554, 598, 624, 626, 628–630, 644, 646, 671–672, 680–681, 817–822, 834, 836–837, 840, 910, 919, 996, 998–999, 1026, 1050–1051, 1094–1095, 1112, 1121, 1139, 1148, 1162, 1189, 1198, 1200, 1233, 1237–1239, 1245, 1249, 1344, 1386, 1390, 1396–1397, 1407, 1409, 1416, 1422, 1425, 1497, 1548, 1565–1566, 1591–1592, 1597, 1612
- Selbsterhaltung, Selbsterhaltungstrieb 119, 290, 295–296, 307, 448, 750–751, 753, 758, 816, 1181, 1330–1334
- Selbstmord 325, 331, 372, 562, 735–736, 878–880, 895, 1154, 1172, 1244, 1252, 1314
- Sensualismus, Sensualist, sensualistisch 1507–1509, 1524–1527
- Sentenz, sentenziös 30–31, 42, 52, 176, 179, 181, 186, 191, 212, 230, 305, 402, 550–551, 644, 863, 877, 953, 970–971, 980, 987, 995, 1003, 1025, 1038, 1043, 1048, 1622, 1665, 1670
- Sils-Maria 9, 69, 755, 925, 1261, 1485, 1599, 1604, 1663, 1670–1673, 1678
- Sinnen-Wirrwarr 639, 977, 1079
- Sinnlichkeit, sinnlich 81, 188, 298, 326, 337, 362, 437, 473–474, 521–522, 551, 625, 644, 688, 716, 789–791, 832, 891, 1010, 1134, 1151, 1169, 1321, 1394, 1416, 1444, 1526–1527, 1530, 1532, 1534, 1541, 1625
- Sitte, Sittlichkeit, sittlich 23, 40, 48, 79, 120, 174, 188, 264–265, 270, 293, 304–305, 307, 310–311, 319, 327, 335, 337, 346, 356, 400, 406, 423, 436, 444, 448, 458, 462, 467–472, 474, 476, 483–484, 498, 519, 568, 573, 583, 594, 629, 682, 700–701, 721, 806, 819, 832, 838, 878–879, 885, 889, 896, 905, 910, 914, 916–917, 927, 929, 932, 934, 1001, 1099, 1122–1123, 1169, 1179, 1188, 1206, 1211, 1286, 1290, 1300, 1302–1303, 1348–1349, 1404, 1411, 1425, 1474, 1497, 1562, 1602, 1630, 1643
- Skeptizismus, Skepsis, Skeptiker, skeptisch 63, 126, 179, 241–242, 279, 309, 312–313, 338, 482, 484, 498–499, 520, 528, 552–553, 569–570, 585, 651, 690,

- 764–765, 770–772, 776, 782–783, 787–788, 793–794, 824–829, 834, 993, 1041–1042, 1075, 1084–1085, 1151, 1434, 1439, 1525, 1676
- Sklave, Sklaverei, Versklavung, sklavisch 105–106, 250, 372, 379, 385–389, 411, 454–457, 459, 461, 471, 495, 500, 547, 655, 801, 803, 821, 887, 892–893, 897, 931, 936–937, 1010, 1033, 1056, 1099, 1123, 1166, 1196, 1212, 1215–1219, 1221, 1349, 1426, 1445, 1450, 1476, 1559, 1561
- Skorpion 1150
- Soldat 84, 220, 454, 712, 728, 1083, 1122, 1139, 1196, 1236, 1259, 1464, 1470
- Sozialismus, Sozialist, sozialistisch 64, 308–311, 359, 365, 387, 412–415, 454–456, 458–460, 493, 515, 578, 670, 978, 1340, 1399, 1401, 1406, 1468, 1515, 1561–1563
- Speichel 530–531, 534, 1653–1654
- Spiel, Spieltrieb/ -freude/ -zeug, Spieler, spielen, spielerisch 40, 88, 106–107, 153, 201, 203, 257, 330, 357, 442, 477–478, 486, 538, 630, 662–665, 734, 739, 743, 754–755, 764–765, 770, 926, 934, 1063, 1142–1143, 1238–1239, 1266, 1359, 1398, 1452, 1471, 1488, 1503, 1543, 1558, 1590, 1592, 1594, 1605–1608, 1621, 1625, 1628, 1658, 1670, 1681
- Sprache, sprachlich 100, 102, 527–529, 542, 546, 556, 600–601, 610, 627–628, 634, 636, 645, 651, 656, 659, 677, 697–698, 704–705, 719–729, 733, 763, 801, 965, 970–971, 1005, 1016, 1021–1022, 1074, 1137, 1179, 1358, 1366, 1370–1374, 1376, 1382–1383, 1386, 1455, 1499, 1509, 1526, 1560
- Stärke und Schwäche, stark und schwach 118, 122, 127, 141, 184, 222, 248, 281, 287, 294, 296, 303–304, 339, 371–373, 390–391, 394, 411–413, 419, 422, 489, 517, 530, 555–557, 578, 803, 815–816, 822, 881, 889, 894, 926, 933, 949, 1008, 1081, 1088, 1099–1102, 1108, 1121, 1139, 1184, 1223, 1233, 1242–1243, 1294–1295, 1316, 1371, 1460, 1463, 1468, 1519, 1561
- Staunen, Erstaunen, staunen, erstaunen 57, 85, 271, 314, 317–318, 330, 341, 448, 469, 481–485, 495, 506, 651, 702, 706, 727, 974, 977, 1275–1277, 1282, 1318, 1392, 1418, 1549
- Stern 118, 132, 202–204, 218–219, 244–247, 292, 359, 365, 731, 737, 754, 846, 861, 954, 1017, 1069–1071, 1190, 1192–1193, 1312, 1344, 1523, 1634–1635, 1637–1638, 1645, 1666, 1683–1685
- Stier 101, 540–541, 794, 827, 844, 873, 1144, 1162, 1463, 1654
- Stil, Stillist, stilistisch 31–33, 36, 45, 58, 209, 219, 315, 318, 333, 339, 424, 481, 563, 596, 604, 609, 616, 620, 653–654, 656, 663, 676, 697–698, 704–707, 719–721, 723, 725, 829, 902, 916, 962, 973, 978, 1000, 1008–1009, 1025, 1072, 1078, 1099–1102, 1117, 1128, 1180, 1209, 1214–1216, 1244, 1316, 1436, 1466, 1487, 1492, 1560, 1576–1577
- Stoa, Stoizismus, Stoiker, stoisch 17, 124, 138–139, 146, 209, 358–359, 361–366, 368, 388–389, 443, 479–480, 486, 548, 662, 679, 701, 770, 818, 827, 838, 847, 905, 930, 952, 1057, 1072–1073, 1075, 1118, 1143, 1145–1155, 1158, 1198, 1201–1202, 1222, 1227, 1321, 1449, 1513
- Strafe, strafen 20, 42, 319–321, 468, 475, 804–805, 807, 810–811, 836, 875, 881, 907, 942, 975, 990, 1001–1003, 1019, 1030, 1050, 1112, 1191–1192, 1449, 1621, 1683
- Stubenhocker 1023, 1483, 1486, 1540
- Sturm, stürmen, stürmisch 378, 390, 486, 540, 676, 678, 733, 852, 929, 1098, 1149, 1171–1172, 1181, 1183–1184, 1227, 1527, 1550, 1554–1555, 1662, 1678–1679, 1683–1684
- sub specie aeternitatis 448, 1040, 1433
- Subjektivität, Subjekt, subjektiv 135, 175, 248, 343, 481, 525–526, 575, 693–694, 785, 808, 948, 984, 1020–1021, 1026, 1038, 1058, 1061, 1135, 1156–1157, 1201, 1277, 1381, 1385–1387, 1417, 1455–1457, 1545, 1662

- Substanz 748, 759–760, 767, 775, 778–781, 789, 822, 1157
- Süden, südlich, Nord-Süd-Gegensatz 46, 57, 101, 153, 474, 590–591, 593, 595, 717, 729–731, 845, 931–932, 936, 1050, 1103, 1337–1339, 1434, 1436–1440, 1442, 1526, 1618–1621, 1623–1625, 1664, 1675
- Tabak 468, 471, 475
- Talent (Geldbetrag) 548–549
- Tanz, (Seil-)Tänzer, tanzen, tänzerisch 38, 47, 54, 142, 182–184, 202, 210, 231, 263, 373, 506, 510, 536, 582–584, 630, 641, 649, 716, 729, 731, 739, 926, 1190, 1195, 1254, 1273, 1316, 1321–1322, 1461, 1483, 1486–1487, 1496, 1576–1577, 1583–1584, 1593, 1595, 1597, 1601, 1623, 1642, 1674–1682
- Tapferkeit, Tapferer, tapfer 86, 143–144, 184, 331, 393, 499, 513, 555, 716–717, 742, 934, 959, 961–962, 1081–1082, 1085, 1139, 1148, 1158–1159, 1164, 1187, 1195–1196, 1198, 1226, 1257, 1286, 1425, 1428, 1438, 1465, 1507–1508
- Teleologie, teleologisch 271, 436, 450, 492, 754, 916, 1034, 1229, 1302, 1409, 1627
- Tempel 143–147, 606, 858, 873–874, 915, 939, 1235, 1248, 1252, 1257, 1404, 1662
- Theologie, Theologumenon, Theologe, theologisch 18, 130, 266, 336, 346, 435, 470, 535, 596, 645, 676, 746, 797, 836, 858–859, 885, 891, 926, 1087, 1197–1198, 1200, 1238–1239, 1277, 1279, 1325, 1339, 1351, 1364, 1475, 1548, 1627, 1668
- Thier, thierisch 6–7, 23, 88, 113, 115, 122–123, 131, 176, 180, 196, 201, 250, 252, 255, 275–276, 287, 294–295, 299, 334–335, 340, 349–352, 356–357, 396, 404, 409, 415, 432–433, 453, 477–478, 486, 490, 504, 510, 518, 526, 530, 562, 569, 571–578, 580, 585, 587, 589–591, 593, 645, 700, 777–779, 794, 799–801, 805, 810, 840, 883, 911, 917–919, 939, 957, 987, 1003, 1006–1007, 1047, 1050, 1092, 1133–1135, 1137, 1151, 1166, 1170–1171, 1173–1178, 1184, 1188–1189, 1203, 1209, 1218–1219, 1250, 1264, 1270–1271, 1273, 1307, 1310, 1314, 1330, 1332, 1346–1349, 1358–1360, 1365–1366, 1368–1372, 1374–1376, 1380, 1382, 1443, 1448, 1451–1452, 1456, 1459–1460, 1463, 1480, 1522, 1539, 1551, 1553–1555, 1562, 1595–1596, 1617, 1644, 1663, 1668
- Tiefe, tief, tiefsinnig 4, 38, 54, 56, 59–60, 101, 109, 118, 127, 129, 132–135, 139–140, 142–147, 153, 158–160, 168–169, 204, 208, 227, 264, 277, 303, 305–306, 326, 335, 365–367, 375, 413, 415, 450, 466, 483, 507, 540, 553, 569, 601, 606, 646–648, 671–672, 850, 863, 891, 951, 964–965, 974, 976, 979, 1012, 1018, 1026, 1035–1036, 1051, 1095, 1119–1121, 1138, 1162, 1192–1193, 1289, 1309, 1337, 1342–1343, 1361, 1428, 1438, 1447, 1492, 1503, 1522–1523, 1536, 1541, 1578, 1679
- Tod, Toter, todt 18, 34, 41, 45, 72, 85, 138–139, 169, 243, 256, 258, 342, 359, 361, 396, 403, 418, 441–445, 453, 471, 473, 538, 542–543, 545, 581, 622, 660–662, 675, 743–744, 746, 748, 753–754, 759, 825, 837, 841, 846–847, 851, 855–861, 879–880, 884, 904, 939, 944, 946, 1028, 1064–1068, 1131, 1140–1141, 1171–1172, 1194, 1258, 1266–1267, 1274–1278, 1288, 1354, 1376, 1436, 1441, 1446, 1451, 1457, 1482, 1522, 1557, 1590, 1631, 1655, 1669
- Torheit, Thor 180, 392–393, 683, 742, 1120, 1614
- Tragödie, tragisch 13, 43, 61, 63, 96, 110, 113–114, 134, 145, 161, 201, 243, 247, 252, 260, 263–268, 270, 272–275, 277–278, 302, 371, 407, 424, 445, 493, 514, 569, 590, 593–594, 596–597, 601–609, 611, 613–614, 620, 629, 640, 649, 671, 679–682, 713, 741, 763, 856, 879, 887, 891, 894, 896, 941, 944–947, 959, 970, 974, 1076, 1132, 1169, 1268–1269, 1271–1272, 1279, 1309, 1412, 1507, 1509–1510, 1512–1513, 1586, 1591–1594, 1625, 1642
- Transzendenz, transzendent, transzendentalt 18, 124, 149, 240, 265, 268, 270–271, 354, 469, 493, 521, 524, 689, 745, 791, 1075, 1112, 1237, 1344, 1353, 1380,

- 1396, 1417, 1531, 1544, 1548, 1609, 1638, 1666
- Traum, Träumer, träumerisch, träumen 121–122, 157–158, 195–196, 351, 402, 404–405, 465, 484, 503–507, 510, 524, 535, 537, 540, 546, 620, 641, 643, 673, 690, 698, 738, 842, 844, 846, 852, 857, 888, 897, 899, 901, 917, 941, 974, 1013, 1070, 1094, 1193, 1242–1243, 1245, 1281, 1288, 1387, 1399, 1607, 1629, 1631, 1661, 1684
- Treue, Getreuer, treu, treulich 7, 141, 175, 234, 237, 291, 295, 346, 393, 411, 441, 473, 653, 685, 702, 1011, 1123, 1166, 1169, 1446, 1477–1478, 1640
- Trieb, Triebchen, triebhaft 23, 61, 119, 172, 176, 215, 222, 249–251, 253–255, 264, 269, 287, 293–296, 303, 307–308, 326–327, 341, 345–346, 375–376, 379, 389, 396–397, 401, 406, 438, 446, 448, 495–496, 501–502, 512, 554, 577–579, 588, 608, 639, 685, 690, 692, 749–750, 758–759, 764–765, 768–770, 772–776, 782–783, 793–794, 797–798, 800, 803, 810–813, 815–816, 824, 833, 870–871, 912, 914, 976, 981, 1042, 1082, 1086, 1101, 1117–1118, 1123, 1165, 1169, 1191, 1206, 1228–1230, 1235–1236, 1238, 1288, 1315, 1329–1332, 1356, 1360, 1377, 1455, 1460, 1475, 1639
- Tugend, Untugend, Tugendlehre, tugendhaft, tugendsam 38, 40–42, 101, 140, 142–143, 164, 170–173, 184, 191, 209, 279, 291, 293–295, 299, 305, 327, 333, 335, 337–340, 358, 363–364, 368, 373–374, 384, 395–399, 425, 430, 494–495, 502, 550, 554, 556, 566, 580, 584, 586, 618, 646, 661–662, 672, 681, 736, 739, 742–743, 764, 794–796, 802, 806, 812–813, 815, 817–819, 821–823, 825–830, 837–839, 860, 895, 907, 934, 937–938, 951–953, 955, 972, 975, 981, 986, 995, 997–999, 1003, 1010, 1012, 1016–1017, 1042–1043, 1050, 1112, 1121, 1123, 1144–1145, 1148, 1155, 1196–1197, 1205–1206, 1214, 1220, 1238, 1241, 1243, 1250, 1301, 1331, 1347, 1350, 1352, 1403, 1449–1450, 1460, 1527, 1538–1539, 1550, 1561, 1581, 1594–1595, 1678
- Tyrannie, Tyrann, Tyrannisierung, tyrannisieren, tyrannisch 108, 110, 122, 326, 353, 363, 406, 408–409, 411, 651–652, 690, 813, 883, 906, 994–995, 1010, 1044, 1050, 1196–1197, 1406, 1513, 1654
- Übermensch, übermenschlich 61, 240, 283, 292, 747, 860–861, 863–865, 868, 911–914, 916–917, 1058, 1081, 1186, 1221, 1246, 1344, 1435, 1437, 1444, 1566, 1589–1590, 1607, 1669
- Umwertung 15, 323, 434, 530, 572, 772, 1045, 1112, 1590
- Unendlichkeit, Unendliches, unendlich 176, 234, 255, 258–259, 327, 345, 355, 447, 481, 484, 579, 598, 718, 752, 789–791, 840–844, 851–854, 894, 918, 1076, 1138, 1162, 1261, 1265, 1267, 1412, 1523, 1544–1549, 1553, 1629, 1637, 1666–1669
- Urin 530, 534, 1539
- Ursache, Ursächlichkeit 253, 271, 349, 354, 366, 371, 375, 448, 450, 521, 643, 645, 688–691, 758, 781, 783–785, 788, 791–792, 796, 798, 810, 823, 863–868, 926, 990–991, 993–994, 1000, 1062, 1088, 1204, 1233, 1264, 1297, 1386, 1417, 1420, 1452–1457, 1513–1514, 1542–1544, 1547
- Urteil 18, 136, 282, 337, 587, 766–767, 770–771, 782, 794, 881, 963, 1008, 1021, 1074, 1226, 1233, 1235–1236, 1292, 1296, 1299–1301, 1304, 1359, 1470, 1536
- Utilitarismus, Utilitarist, utilitaristisch 20, 209, 249, 252–253, 302, 306–307, 338, 360, 394, 398, 400–401, 623–626, 635, 821, 1298–1299, 1303, 1334, 1501, 1534, 1538, 1544
- Vampyr, Vampirismus, vampyrisch 448, 458, 1332, 1524, 1526, 1529
- Vegetarianismus, Vegetarianer, vegetarisch 322–323, 883–884, 919–921
- Venedig, Venetianer, venezianisch 4, 13, 323, 564, 1104–1105, 1604, 1616, 1621, 1657–1661, 1663–1664, 1667–1668, 1675

- Verbrechen, Verbrechen und Strafe, Verbrecher, verbrecherisch 324, 374, 444, 472–473, 502, 579, 598, 805, 811, 879, 893, 975, 1001–1002, 1004, 1043, 1301, 1305, 1602, 1630, 1654
- Verdauung, Verdauungsbeschwerden, Verdauungsprozess 167, 197, 210–211, 217, 233, 262, 321, 452–453, 531, 959, 1479–1480, 1582, 1642
- Vernunft, Vernünftigkeit, vernünftig 12, 46, 48, 107, 125–126, 131, 174, 252, 269–270, 273, 275–277, 280, 284–287, 293–297, 299–301, 310–311, 319, 336, 357, 379, 381, 387, 397, 399, 512, 519, 546, 550, 584, 586, 601, 604, 614–616, 625, 634, 662–664, 671, 676, 688, 693, 707, 749, 754–755, 757, 764, 768, 773, 792, 812, 858, 939, 941, 976, 982, 1010, 1023, 1038, 1060, 1089, 1098, 1118, 1123–1124, 1157–1159, 1186–1188, 1205, 1218, 1223, 1237–1238, 1242, 1249, 1293, 1305, 1311, 1317, 1320, 1328–1329, 1335, 1359, 1362, 1372–1374, 1417, 1420–1422, 1425, 1427, 1444, 1448, 1455, 1463, 1473, 1533, 1536, 1554–1556, 1572, 1612, 1618, 1620–1622, 1624, 1630
- Vicariat, Vicar 1004–1005
- Virginität 492, 1410, 1432
- vis contemplativa 1136, 1217
- vis creativa 1136
- vita activa 1073, 1133, 1136
- vita contemplativa 1072–1074, 1133, 1136, 1217, 1623
- vita practica 1623
- vita religiosa 1073–1074
- Vogel, Vögelchen, vogelgleich, Prinz Vogel-frei, Vogelfreiheit, vogelfrei 36, 46, 54–55, 218, 232–233, 295, 562, 573, 577, 739, 742, 842, 844–845, 975, 1119, 1126–1127, 1226, 1454, 1566, 1584, 1600, 1602–1604, 1609–1616, 1618–1621, 1623–1625, 1630, 1633–1639, 1643, 1660, 1684
- Volk 124–125, 130–131, 228–229, 319, 344–345, 405–409, 414–415, 457, 467–468, 671, 712–714, 716–717, 719, 722, 727, 771, 921–924, 931–933, 937, 982, 1079, 1191, 1293, 1298, 1302–1303, 1329–1330, 1333, 1338, 1340–1345, 1350, 1353, 1385–1386, 1390–1391, 1393, 1404, 1414, 1435, 1444, 1458–1459, 1466, 1491, 1497, 1500–1501, 1563–1564, 1569, 1590, 1592
- Vornehmheit, vornehm 40, 81, 139, 283, 289, 291, 373, 385–387, 393, 415, 427–429, 454–457, 459–461, 464, 485–486, 494, 551, 567–568, 584, 588, 615, 636, 648, 707–708, 711, 714, 717, 719, 722–727, 740, 767, 825, 839, 892, 908, 932, 936, 976, 980, 992, 997–998, 1007, 1078–1079, 1117–1119, 1147, 1150, 1169, 1206, 1217–1221, 1236, 1242, 1299, 1350, 1402, 1434, 1436, 1438, 1440, 1444, 1484, 1507, 1509–1510, 1576–1577, 1603
- Vorstellung 293, 354, 521, 586, 627, 689, 738, 792, 1288, 1361, 1382, 1394–1395, 1397, 1407, 1413, 1415–1416, 1476, 1509, 1525, 1565, 1573
- Vorurtheil 18, 41, 48, 85, 128, 178, 324, 414, 519, 661, 817, 822, 831, 858, 922, 969–970, 978, 982, 998, 1037, 1202–1204, 1219–1221, 1296, 1299–1300, 1470, 1473–1474, 1533–1535, 1571, 1573
- Wahhabitismus, Wahhabit, wahhabitisch 468–472, 475
- Wahnsinn, Wahn, wahnsinnig, wahnwitzig 144–145, 249, 276, 330, 343, 345, 379, 440, 447, 519, 529, 541, 585, 734, 736–738, 763, 807–808, 848, 858, 894–895, 939, 941–942, 954, 1006–1007, 1027–1028, 1049, 1089, 1132–1133, 1135, 1164, 1291, 1340, 1356, 1414, 1469, 1498, 1511
- Wahrheit, Unwahrheit, Wahrheitssuchender, wahr, wahrheitsgemäß 21, 35, 38, 46, 55, 69, 94–96, 121, 123, 125–127, 140, 142, 144–145, 147–153, 155–158, 160–161, 186, 188, 192, 197–198, 215, 256, 258–260, 262, 264, 269, 279, 283–284, 293, 307–308, 330–331, 347, 351, 353, 356, 358, 367, 376, 389, 392, 410, 416, 447, 454, 476, 483–484, 498–499, 508, 510, 513, 522–523, 525–526, 528, 530, 535, 539, 541, 550–551, 553, 566, 584–

- 588, 596, 624–625, 627, 633–636, 647–648, 651–653, 664–665, 699, 732–734, 736–737, 740–741, 764–765, 768–769, 772–778, 781–782, 796, 823–826, 833–834, 836–837, 879–880, 901–902, 941–943, 951, 953, 974, 994, 1001, 1004, 1011, 1019, 1032, 1038–1039, 1042, 1088, 1098–1099, 1120, 1128, 1131, 1156–1157, 1160, 1194, 1220, 1226, 1230, 1238, 1243, 1256, 1265, 1283–1286, 1288–1291, 1293, 1300–1303, 1317–1319, 1380, 1382, 1387–1388, 1393–1395, 1399, 1420, 1424, 1444, 1450, 1506, 1523–1524, 1532–1533, 1547, 1552–1554, 1562, 1569, 1572, 1580, 1608, 1612–1613, 1619, 1624, 1630, 1648
- Weiblichkeit, Weib, weiblich, weibisch 71, 123, 133, 135, 138, 140–141, 144–145, 151–157, 189–192, 209, 229, 283, 326, 363, 374, 379, 412–413, 415, 431, 471–475, 532–533, 539, 544–545, 550–572, 574–578, 580–583, 719, 728, 731, 863, 895, 960, 993, 1004, 1009, 1028, 1041, 1047, 1114, 1196, 1236, 1253–1256, 1293, 1295, 1304–1305, 1339–1340, 1349, 1428, 1435, 1437, 1444, 1458, 1463–1468, 1470, 1472–1478, 1500–1501, 1562, 1624, 1626–1628
- Weisheit, Weiser, weise 13, 85–88, 94, 123, 141, 143, 159, 168, 172, 179–180, 182, 207, 212–213, 217, 222, 228, 232, 241, 262–263, 273–274, 276–277, 287, 293, 314–315, 317, 367–368, 384, 388–389, 393, 406, 415, 417, 431, 440, 445–446, 448, 467, 482, 519, 536, 545, 547–548, 558–562, 568–570, 622, 633–634, 667, 682, 698, 728, 734, 739, 741–742, 754, 768, 775, 793–795, 827, 837–838, 863–865, 868, 871, 876, 942, 962, 969, 996–997, 1050, 1055, 1059–1060, 1063, 1085–1088, 1120–1121, 1130, 1141, 1143, 1155, 1167, 1180, 1182, 1222–1224, 1235, 1249, 1257–1258, 1271, 1288, 1317, 1322, 1340–1341, 1343, 1345, 1354, 1391, 1409, 1412, 1423, 1448, 1450–1452, 1520, 1559–1560, 1588, 1612, 1614, 1619, 1622–1623, 1627, 1650
- Welle, wellenartig 274–275, 481, 485, 501, 1018, 1035–1036, 1140, 1161–1163, 1667, 1680
- Welt, weltlich 47, 59, 134–135, 140, 148–149, 159, 172, 187, 220, 224, 234, 240, 246, 257, 264–265, 267–271, 283, 301, 309, 319, 325, 344, 359, 365, 367, 392, 410–411, 446, 448, 479, 484, 489, 491–493, 504–505, 508, 520–522, 524–527, 529, 542, 548–549, 566, 579, 587, 593, 596, 598, 631–632, 635, 645, 677, 680, 685, 689–690, 692, 737–738, 740, 748–750, 753–754, 758–759, 764–765, 775, 778–779, 781, 788, 823, 850, 852–855, 877–878, 880–881, 888–890, 902–903, 938–940, 942, 946, 951, 954, 956, 968–970, 982, 992, 1023, 1055–1056, 1086, 1090, 1098–1099, 1103, 1108–1110, 1112, 1133–1137, 1139, 1185, 1192–1193, 1195, 1210, 1212–1213, 1227, 1240, 1242–1243, 1246–1247, 1254, 1264–1266, 1275, 1277, 1288–1289, 1307–1308, 1311–1312, 1319–1320, 1336, 1340, 1350, 1353–1354, 1364–1365, 1379–1380, 1383, 1387, 1391–1393, 1395–1398, 1403–1404, 1415, 1418–1420, 1423, 1425, 1444, 1455, 1465, 1469–1470, 1473, 1477, 1493–1494, 1500, 1533–1536, 1539, 1541–1544, 1546–1549, 1553, 1573, 1588–1589, 1605, 1607–1609, 1622, 1652, 1654–1655, 1663, 1676, 1682–1683
- Weltanschauung, weltanschaulich 111, 194, 199, 364, 438, 749, 919–920, 940, 1071, 1198, 1525, 1622, 1682
- Werth, Werthschätzung, Werthmaass 18, 38, 61, 63, 84, 98, 115, 136, 143, 188, 220, 225, 247, 265–268, 270, 272–273, 277, 282–283, 285, 287–288, 295, 299–300, 319, 327, 329–330, 343, 360, 368, 370, 373, 393–395, 399, 424, 492–493, 512, 524, 530, 579, 634, 637, 648, 686–687, 707, 716, 742, 757, 783, 798, 802, 824, 869, 892, 936, 955, 970, 1021, 1026, 1045, 1087–1088, 1112, 1134, 1136–1137, 1143, 1147, 1156, 1162, 1169, 1188, 1218, 1234, 1236, 1239, 1266, 1271, 1286, 1289–1290, 1292–1297, 1301–1308,

- 1311, 1398–1399, 1408–1410, 1416,
1419–1420, 1422, 1465, 1486, 1513–
1514, 1523–1524, 1529, 1533, 1536, 1543,
1573–1574, 1587, 1590, 1614, 1676
- Widerspruch, Selbstwiderspruch, widerspre-
chen (können) 16, 31, 33, 36, 61, 102,
126, 155, 188, 258, 273, 278, 297, 304,
307, 329, 331, 353, 355, 362, 390, 399–
400, 417, 419, 434, 464, 494, 502, 537,
556, 567, 569, 605, 634–635, 687, 709,
722, 752, 754, 764–765, 768–770, 772,
775, 779, 791–792, 854, 883, 941, 972,
997, 999, 1023, 1124–1125, 1135, 1137,
1145, 1148, 1156, 1164, 1170, 1180, 1233,
1236, 1243, 1259, 1281, 1310, 1314, 1358,
1378, 1382, 1387, 1389, 1397, 1496,
1502, 1520, 1548, 1625
- Wildheit, Verwilderung, wilde Völkerschaft,
Wilder, wild 23, 138–139, 191, 332, 377,
379, 399, 429, 432, 486–488, 490, 565,
605, 630, 805, 808, 869, 898, 925–928,
930, 935, 1009, 1092, 1162, 1171, 1176,
1207–1210, 1212, 1215, 1300, 1346–
1349, 1551, 1554–1555, 1572
- Wille, wollen 101, 104, 126–129, 140, 199,
249–251, 293, 331, 413, 420–421, 445,
449, 478, 481, 500, 513–514, 558, 560–
561, 648–649, 667, 685–687, 689–696,
700, 736–737, 740–741, 747, 784, 814,
817, 822, 828, 863–869, 880–881, 939,
955–956, 1135, 1147, 1156, 1161–1162,
1169, 1187, 1195–1197, 1199–1201, 1204,
1246–1247, 1266, 1283–1286, 1288,
1303, 1315–1316, 1330–1331, 1334–1336,
1351, 1356, 1394, 1409, 1431–1432,
1449, 1453–1457, 1470, 1474–1475, 1477,
1505–1506, 1513–1514, 1516–1518, 1523–
1524, 1574, 1605, 1608
- Wille zur Macht 22, 66, 125–127, 148, 187,
369, 685, 691–692, 722, 758, 773, 867,
1033, 1084, 1330, 1335–1336, 1340,
1353, 1415, 1491, 1543, 1594, 1607
- Wille zur Wahrheit 21, 55, 125–127, 144–145,
147–150, 160, 279, 283, 351, 648, 734,
741, 772–773, 830, 1283–1286, 1288–
1290, 1424, 1523, 1619
- Willensfreiheit (Freiheit des Willens / freier
Wille) 271, 448, 804, 806–807, 809–
810, 828, 867, 1237–1238, 1303–1304,
1316, 1321, 1454, 1457, 1574
- Willensverneinung, Lebensverneinung, Vernei-
nung des Willens zum Leben 124, 136,
259, 265, 268, 271, 420–421, 695, 839,
880–881, 886, 1056, 1188, 1198, 1200,
1247, 1257, 1259, 1355, 1428, 1430,
1432, 1511
- Wirklichkeit, wirklich 21–22, 41, 131, 215,
234, 249, 276, 283, 436, 505, 509, 518–
527, 529–530, 597, 749, 769, 775, 777–
781, 784, 789, 1023–1024, 1105, 1127,
1188, 1288, 1311, 1514, 1516
- Wirkung, wirkungsvoll 22, 84, 197, 354, 394,
450–451, 546, 643, 688–690, 695, 781,
783–786, 788–789, 791–793, 796, 823,
861, 863–869, 939, 990–991, 993,
1000, 1370, 1417, 1454–1455, 1457, 1544,
1547
- Wissen 75, 142–143, 145–147, 156–158, 160,
347, 353, 356–357, 376, 447, 482, 507,
528, 798, 837–839, 951, 996, 1022,
1065, 1084, 1135–1136, 1147, 1159, 1205,
1230–1231, 1361, 1372, 1379–1380,
1383, 1387, 1394, 1431, 1451, 1545–1547,
1552, 1576, 1581, 1590
- Wissenschaft, Wissenschaftler, Wissenschaft-
lichkeit, wissenschaftlich 21, 24, 26–27,
31, 36, 40–42, 45–46, 49, 57–59, 62,
68, 70, 76–78, 80, 82–86, 94, 96, 107,
111–112, 116, 119, 149, 151, 244, 258,
261–263, 270, 273, 277, 279, 281, 283,
293, 316, 318–319, 330–332, 341, 347,
358–360, 362–368, 432–434, 437, 445–
448, 466, 482–484, 489, 510–511, 522,
584, 588, 618, 647, 665, 674, 677, 700,
704–706, 708, 734, 736–737, 740–742,
746, 751, 755–756, 763, 777–778, 783–
784, 786, 788, 792–795, 823, 825, 830–
838, 840, 849, 856, 866, 916, 923–924,
969, 971, 976, 986, 996, 1012, 1022–
1024, 1051, 1081, 1083, 1102, 1113–1116,
1119, 1127, 1131–1132, 1185–1188, 1190,
1195–1196, 1202–1204, 1214, 1227, 1229,
1239, 1242–1243, 1283–1285, 1288–
1290, 1293, 1296, 1304, 1313, 1315–1317,
1323, 1360, 1365, 1387, 1390–1392,
1395–1397, 1408, 1412, 1418–1420,

- 1425, 1427, 1436, 1438, 1440, 1443,
1451, 1484, 1487, 1509, 1520, 1528–
1529, 1533–1536, 1538, 1541–1544, 1548,
1581, 1623, 1680–1681
- Zelle 334, 336, 453, 812–814
- Zivilisation, Zivilisierte, zivilisiert, zivilisato-
risch 82, 304, 340, 408, 428, 470,
487–488, 494, 648, 687, 704, 810,
927–928, 930, 934–935, 1007, 1080,
1082, 1203, 1210, 1215, 1224, 1227,
1298, 1300–1303, 1346–1349, 1370,
1405, 1442, 1465–1468, 1528, 1538
- Zucht, Züchtung, züchten 92, 339, 346, 351,
400–401, 579, 584, 588, 700, 776, 782–
783, 793, 811, 875, 969, 1291, 1332,
1351, 1359, 1424, 1450, 1461–1462
- Zufall, zufällig 161, 381, 426, 450, 454, 457,
576, 748–750, 758, 791, 808, 810, 942,
944, 947, 956, 970, 990, 992, 1034,
1037, 1059–1060, 1063–1064, 1071,
1082, 1101, 1142–1143, 1148, 1150, 1398,
1402, 1416, 1421, 1453–1455, 1457,
1538–1539, 1566, 1671, 1679
- Zweifel, Selbstzweifel, zweifeln, zweifel-
haft 43, 49, 133, 135, 140–141, 280,
282–283, 727, 733, 754, 768, 770–771,
774, 793–794, 826, 863, 865, 942–943,
1028–1031, 1042, 1080, 1085, 1164,
1226, 1275, 1280, 1311, 1408–1410, 1419,
1554

Personenregister

- Abbey, Ruth Marie 380, 383, 667, 828, 959, 1480
Abbot, Thomas 589
Abel, Günter 750, 1333, 1359, 1453, 1455
Abel-Wanek, Ulrike 1129
Abou-Rihan, Fadi 586
Acampora, Christa Davis 785, 793, 1023, 1156, 1171, 1554
Acharya, Vinod 478, 1506
Achilleus 895, 1287
Ackeren, Marcel van 819
Adam 176, 217, 1047
Adams, Dale 612
Adams, John Anthony Reed 86
Adams, Thomas McStay 705
Adeler, Max 800
Adelung, Johann Christoph 384, 637, 659, 785, 795, 1127, 1264, 1299, 1540, 1627
Adorno, Theodor W. 1010, 1370
Agamemnon 1174
Ahern, Daniel 126, 406, 703, 1160, 1506
Ahrend, Thomas 1492
Aichele, Alexander 777
Airy, Georg Bidell 105
Aischylos 274–275, 277–278, 763, 896, 947, 1030–1032, 1174
Ajax 601, 894–895, 1031
Albert, Paul 1562
Albrecht, Johann Friedrich Ernst 105, 209
Alefeld, Yvonne 1167
Alexander der Große, König von Makedonien 548–549, 661, 681, 847, 1190
Alexander II., Kaiser von Russland 1320
Alfano, Mark 437, 461, 498, 500, 938, 969, 987, 1046, 1078, 1448, 1559–1560, 1569, 1578
Alfieri, Vittorio 651–652
Alkaïos von Lesbos 620–621, 1641
Alkman 621
Allison, David B. 96, 919
Althaus, Horst 303, 486
Altizer, Thomas J. J. 859
Altman, William H. F. 950–951, 958
Altmann, Julius 609
Ambros, August Wilhelm 76, 594, 606
Anaxagoras 932
Anderson, Mark 440, 1258, 1566
Andjelkovic, Sonja 206
Andler, Charles 673–674
Andreas-Salomé, Lou (Lou von Salomé) 7, 20–21, 47, 49–50, 53, 60–62, 65–66, 128, 175, 180, 191, 197–198, 208, 215, 226, 229, 231, 262, 383, 576, 596, 599, 654, 801, 953, 987, 1020, 1026, 1044–1045, 1060, 1068, 1160, 1186, 1260, 1297, 1471, 1630, 1666, 1673
Andree, Richard 872, 903
Angier, Tom 440, 971, 1012, 1022, 1029–1030, 1085, 1100, 1197, 1292, 1342
Anglet, Kurt 1248
Anschütz, Hans-Peter 15, 623
Ansell-Pearson, Keith 48, 73, 478, 547, 847, 1011, 1044, 1065, 1194, 1204, 1207, 1234–1235, 1240, 1249, 1252, 1255, 1277, 1390, 1506, 1552, 1554
Aphrodite 1016
Apollon 147, 274, 405, 605, 632–633, 1005, 1174, 1235, 1257, 1615, 1617
Appel, Fredrick 390, 456, 1502, 1557
Appel, Sabine 200
Apuleius 1016
Aragon, Louis 1073
Archilochos 620–621, 1641
Arenas-Dolz, Francisco 1288
Arendt, Hannah 1039
Argy, Anne-Gaëlle 913
Ariadne 541
Aristippos von Kyrene 484
Ariston von Chios 818
Aristophanes 616, 1295, 1569
Aristoteles 17, 173, 191, 276, 291, 364, 387, 389, 423, 482, 533, 582–583, 607–609, 614, 629, 635–636, 639–640, 739, 781, 789–790, 838, 937, 941, 994, 1006, 1009–1010, 1019, 1073, 1141, 1179, 1218, 1220, 1392, 1421, 1456, 1623
Aristoxenos von Tarent 631
Arnaud, Claude 669–670, 674
Arnim, Ioannes ab 124, 1012
Arnobius der Ältere 154–156
Arrian 146, 368, 1322
Aschheim, Stephen E. 728

- Assmann, Jan 147, 1072
 Athene 232, 895
 Atropos 633, 1154
 Augier, Émile 404
 Augustinus, Aurelius 170, 381–382, 473, 652–653, 1447–1448, 1450, 1627
 Augustus (Gaius Octavius), römischer Kaiser 426, 440–442, 934
 Aurenque, Diana 105, 128, 321, 820
 Aurnhammer, Achim 91
 Aust, Hugo 520
 Avenarius, Ferdinand 644, 1499, 1503
 Azeredo, Vânia Dutra de 1058
- Babich, Babette E. 151, 446, 517, 551, 661, 708, 711, 717, 785, 831, 1014, 1023, 1047, 1066, 1114, 1131–1132, 1231, 1248, 1254, 1343, 1459, 1502, 1528, 1552, 1577
 Bach, Johann Sebastian 1411
 Bachofen, Johann Jakob 474, 571
 Bacon, Francis 331, 1480
 Baek, Sung Young 1332
 Baeumler, Alfred 64–65, 685, 966, 1068
 Bagehot, Walter 469, 934, 1208, 1211–1212, 1218–1219, 1221, 1460
 Bagge, Selmar 611, 639
 Bahnsen, Julius 492, 1355, 1410, 1430–1431
 Bahr, Erhard 114
 Bähr, Johann Christian Felix 621
 Bahrdt, Carl Friedrich 1223
 Bailey, Tom 71, 518, 560, 735, 1234, 1237
 Bain, Alexander 131
 Baldelli, Giulia 72, 1611, 1614–1616, 1620
 Balmer, Hans Peter 1243
 Baltzer, Eduard 322
 Balzac, Honoré de 83, 273, 1073
 Bambach, Charles 847
 Bamford, Rebecca 971, 1047, 1194, 1235, 1466
 Bammel, Christina-Maria 596
 Bancroft, George 1444
 Barbarić, Damir 1425
 Barbera, Sandro 686
 Barbey d'Aurevilly, Jules 1466
 Barère, Bertrand 965
 Barkuras, Georg 478
 Bartel, Adolf 1670
 Bartel, August Carl Albert 1583
- Bartuschat, Wolfgang 348
 Bastholm, Christian 926
 Basu, Biman 813
 Bataille, Georges 850
 Bate, Henry Walter 1460
 Bättschmann, Oskar 1459
 Baubo 144, 153–157, 553, 591, 1562, 1624
 Baudelaire, Charles 542, 1073, 1116, 1604, 1635
 Bauer, Bruno 539, 645, 889
 Bauer, Martin 755
 Bauer, Matthias 1459
 Baumann, Johann Julius 20, 136, 139, 287, 293, 362, 370, 865–868, 1074, 1209, 1355
 Baumgarten, Eduard 83, 87, 243, 246, 504
 Baumgärtner, Marie 57–58
 Bayertz, Kurt 347, 578, 1419
 Beaude, Jean Pierre 105
 Beauharnais, Joséphine de 411
 Beauvoir, Simone de 374, 559–560, 1472
 Bebel, August 310
 Becker, Karl Ferdinand 724
 Beeker, Timo 1472, 1476
 Beethoven, Ludwig van 441, 466, 595, 684, 712–714, 716–718, 726, 729, 1179–1180, 1412–1413, 1496, 1593, 1595, 1597, 1658, 1684–1685
 Begemann, Christian 576
 Behler, Diana 740
 Behler, Ernst 478, 823, 1254
 Behrens, Kai 598
 Béland, Martine 96
 Bélart, Hans 686
 Bellini, Vincenzo 564, 591, 595, 713
 Belliotti, Raymond A. 823
 Benedetti, Gaetano 169
 Benjamin, Walter 381, 423, 539, 650–651, 1073
 Benn, Gottfried 158, 220, 345, 1105, 1379, 1495, 1636, 1668, 1670
 Benne, Christian 34–35, 37–38, 72, 96, 114, 161, 164, 166, 170, 173, 177, 180, 191, 193–194, 200, 210, 220–221, 226, 231–233, 238, 240–242, 244–247, 251, 258, 274–275, 531, 542, 618, 654, 685, 711, 732, 774, 1033, 1078, 1149, 1269, 1443, 1640–1641, 1643

- Bennholdt-Thomsen, Anke 857
 Benoit, Blaise 680, 1096, 1134
 Benson, Bruce Ellis 624, 644, 1085, 1087, 1147, 1231
 Bentham, Jeremy 398, 1298, 1501, 1538
 Benthin, J. 203
 Bergk, Theodor 633, 1645
 Bergo, Bettina 1162
 Bergoffen, Debra B. 640, 847
 Berl, Emmanuel 1427
 Berlepsch, Hermann Alexander von 80
 Bernard, Claude 331
 Bernath, K. 1057–1058
 Bernays, Jacob 607–608, 629, 1608
 Bernhardi, Theodor von 1426
 Bernhardt, Gottfried 605, 609, 621–622
 Bernini, Gian Lorenzo 703
 Bernoulli, Carl Albrecht 195–196
 Bernsen, Michael 76
 Bernstein, Johann Georg 1369
 Beroaldo, Filippo, der Jüngere 835
 Berry, Jessica N. 279, 467, 591, 771, 987, 1078, 1145
 Bertalanffy, Ludwig von 1144
 Berthold, Helmut 438, 704
 Bertholet, Alfred 1354
 Bertino, Andrea Christian 363, 446, 478, 480, 497, 527, 624, 650, 750, 765, 804, 1149, 1373
 Bertram, Ernst 164–165, 177, 199, 206, 210, 225, 227, 244–245, 339–340, 343, 381, 503, 729, 1076, 1156, 1664
 Beskow, Bernhard von 819
 Besnard, Franz Anton von 154
 Beßlich, Barbara 406, 409, 411, 1079, 1411, 1465, 1468
 Bett, Richard 478
 Beutel, Albrecht 937, 1441
 Beuys, Joseph 231
 Bey, Osman 1329
 Beyme, Klaus von 966
 Bilharz, Alfons 853–854
 Bilz, Rudolf 416
 Birenbaum, Harvey 560
 Birus, Hendrik 857
 Bischoff, Ludwig 1596
 Biser, Eugen 845, 847
 Bishop, Paul 1011
 Bismarck, Otto von 720, 729, 1015, 1415
 Blättler, Christine 120
 Bleckmann, Ulf 500
 Bleibtreu, Karl 156
 Bloch, Peter André 72, 165, 167, 175, 191, 193, 244, 246, 1043–1044, 1602
 Blomberg, Barbara 662
 Blondel, Éric 1585
 Blücher, Heinrich 1039
 Bluhm, Heinz 1441
 Blumenberg, Hans 149, 481, 484, 535, 842–843, 860–861, 1452
 Blumröder, August von 415
 Boas, George 139
 Bock, Carl Ernst 104, 453, 819, 1184
 Böckh, August 1424
 Boden, Friedrich 940
 Boethius 222, 631
 Böhme, Hartmut 1072, 1074
 Böhme, Jakob 1067
 Böhmert, Victor 515–516
 Boileau-Despréaux, Nicolas 424
 Bolay, Ann-Christin 164
 Bolland, Mark Edmund 381, 949, 1072, 1076, 1095, 1254
 Bollmann, Stefan 539
 Bollnow, Otto 1038, 1047
 Bonsels, Bernd Holger 63, 1669, 1676
 Borchardt, Rudolf 246, 423, 1472, 1476
 Borchmeyer, Dieter 1069
 Borck, Cornelius 316
 Born, Marcus Andreas 436, 1187
 Bornmann, Fritz 478
 Borsche, Tilman 80–81, 220, 436, 461, 1042, 1124, 1156, 1182, 1197
 Bossuet, Jacques Bénigne 711
 Bossuet, Jacques-Bénigne 385, 899
 Botticelli, Sandro 149
 Bougainville, Louis-Antoine de 930, 1634
 Boulanger, Nicolas-Antoine 893
 Bourbon, Louis de 711
 Bourget, Paul 542, 1250, 1498, 1508, 1530, 1635
 Boyce-Gibson, W.R. 679
 Boyle, Robert 331
 Braatz, Kurt 222, 328, 452, 500
 Braid, James 1321, 1480

- Branco, Maria João Mayer 71, 586, 637,
1234, 1525
- Brandes, Georg 54, 289, 326, 539, 674, 959,
1162, 1483
- Brann, Henry Walter 539
- Brant, Sebastian 168, 392, 1614, 1650
- Braun, Stephan 1166, 1171, 1611
- Brecht, Bertolt 190, 612, 615, 1390, 1660
- Brehm, Alfred Edmund 295, 1177
- Brenner, Albert 325
- Bretz, Martina 1168
- Breuer, Josef 383
- Bridgwater, Patrick 1167
- Brinkmann, Christopher 1416
- Brinkmann, Malte 1147
- Brobjer, Thomas H. 310, 361, 415, 469, 679,
704, 849, 1312, 1332, 1416, 1558
- Brochard, Victor 771
- Brock, Eike 843, 1059, 1100, 1256, 1262,
1292, 1309, 1314, 1549
- Bröckling, Ulrich 984
- Broillet, Guillaume 989
- Broisson, Ivan 824, 1065, 1067
- Bronn, Heinrich Georg 1332
- Brooks, Shilo 418
- Brown, Kristen 971
- Brown, Richard 920
- Browning, Elizabeth Barrett 1032
- Bruch, Johann Friedrich 354–355
- Bruch, Max 162
- Brücke, Ernst W. 814
- Brücker, Tobias 793
- Brückner, Dominik 236, 1562
- Bruder-Bezzel, Almuth 1100
- Bruna, Eduard 1561
- Brunetière, Ferdinand 661, 1318–1319
- Brunner, Sebastian 1463
- Brusotti, Marco 10, 39, 47, 69, 81, 84, 87–
88, 96, 112, 137, 225, 232, 241–242,
247, 252, 264, 290, 298, 318, 348, 359,
370, 384, 402, 418, 420, 469, 503, 505,
509, 511, 585, 596–597, 649, 686, 734–
735, 738–739, 741, 743, 746, 749, 762,
767, 783, 785, 793, 796, 802, 831–832,
845, 847, 856, 864–865, 867, 987,
1013, 1020, 1023, 1027, 1036, 1044,
1048, 1052, 1058–1061, 1066, 1069,
1076, 1082, 1084, 1087, 1113, 1126,
1128, 1132, 1139, 1142–1143, 1146,
1155–1156, 1158, 1160–1161, 1165, 1179,
1192, 1194, 1200, 1224, 1230, 1234,
1253, 1256, 1260, 1270, 1425, 1427,
1480, 1483, 1571–1572
- Brutus (Marcus Iunius Brutus Caepio) 596,
679–684
- Bruun, Lars K. 798
- Bryce, James 934
- Büchmann, Georg 93, 190, 361, 924, 965,
1596
- Büchner, Georg 670
- Büchner, Ludwig 257–258, 271, 347, 753,
1540
- Buckle, Henry Thomas 1300–1301
- Buddensieg, Tilmann 384, 1066, 1101, 1105,
1168
- Buddha 107, 394, 400, 743–745, 871–872,
909–910, 1250, 1311, 1316, 1350, 1353,
1355
- Buffon, Georges-Louis Leclerc de 327, 1177
- Buhl, Michael 170, 174, 624, 635, 658, 980–
981, 1035
- Bülow, Hans von 641
- Bung, Jochen 1003
- Burckhardt, Jacob 50–51, 57–58, 99, 187,
372, 384–385, 411, 435, 438, 490, 992–
993, 1008, 1027, 1082, 1101, 1110, 1168,
1196, 1208, 1439
- Buren, Paul van 858
- Burnett, Henry 96
- Burnham, Douglas 309, 376, 386, 430, 498,
987
- Burow, Julie 545
- Busch, Ulrich 1571
- Butler, Samuel 1172
- Byk, Samuel Alexander 1345
- Byron, George Gordon 640, 642
- Cacciari, Massimo 1058
- Cäcilia von Rom 1168
- Caesar, Gaius Iulius 409, 679–680, 682–684
- Cagliostro, Allessandro Conte di (eigentlich
Giuseppe Balsamo) 697
- Calderón de la Barca, Pedro 506, 1641
- Caligula (Gaius Caesar Augustus Germani-
cus), römischer Kaiser 710
- Calvin, Johannes 136–137, 139

- Came, Daniel 735
 Cameron, Frank 979, 1234, 1248
 Campe, Joachim Heinrich 178, 192, 201, 230, 1329, 1684
 Camper, Peter 1327
 Campioni, Giuliano 10, 71, 77–78, 80–84, 184, 290, 380, 435, 446, 638, 673, 745–746, 1023, 1049, 1093–1094, 1106, 1228, 1245, 1498
 Carbone, Mirella 463, 1157
 Cardano, Gerolamo 366
 Carlyle, Thomas 197, 436, 677–678, 992, 1079, 1172, 1552
 Carus, Carl Gustav 532
 Carus, Friedrich August 1345
 Caspari, Otto 22, 322, 340, 429, 490, 749–753, 755, 757–759, 1262, 1416
 Cassel, Franz Peter 261
 Catlin, George 138
 Cato, Marcus Porcius 471–474, 1405
 Cauchi, Francesca 1016
 Caygill, Howard 478
 Caysa, Volker 269, 411, 993, 1007, 1117, 1156, 1469, 1585
 Céline, Louis-Ferdinand 1073
 Cervantes, Miguel de 209, 1287–1288, 1528
 Cha, Kyung-Ho 1460
 Chamfort (Sébastien-Roch Nicolas) 26, 195, 440, 617, 666–675, 958, 1480
 Chamisso, Adalbert von 236
 Chapelle, Daniel 1053, 1270
 Charon 1631
 Charron, Pierre 667
 Chaves, Ernani 656
 Cherlonneix, Laurent 126, 818, 1284
 Cheung, Chiu-yee 413
 Chopin, Frédéric 717
 Choulet, Philippe 478, 962
 Choung, Dong-Ho 959, 1333
 Chouraqui, Frank 813
 Christaller, Erdmann Gottreich 429
 Christians, Ingo 290, 386, 888, 1180
 Chrysippos von Soloi 124, 363
 Chung, Nak-Rim 776, 1042
 Church, Jeffrey 386
 Cicero, Marcus Tullius 363–364, 443, 589, 818, 1019, 1073, 1148, 1337
 Clark, Maudemarie 96, 247, 333, 503, 511, 530, 586, 637, 685, 687, 737, 746, 785, 830, 852, 865, 903, 905, 940, 1115, 1131, 1134, 1235, 1382, 1441, 1520, 1523–1524, 1526, 1535, 1542–1544, 1546
 Claudius Aelianus 473
 Claudius, Matthias 1645
 Clemens Alexandrinus 154, 156, 879, 1627
 Cohen, Jonathan R. 1495
 Cohn, Paul 642
 Coker, John 96
 Coleridge, Samuel Taylor 1634
 Colli, Giorgio 64, 68–70, 734, 1114, 1480
 Combe, Andreas 211
 Combe, Andrew 211
 Common, Thomas 679
 Comte, Auguste 21, 394, 399–401, 1115, 1538–1540
 Conant, James 1112
 Concourt, Edmond de 1498
 Condillac, Étienne Bonnot de 1507–1508
 Constâncio, João 865, 1231, 1234, 1237, 1330, 1357, 1359–1360, 1384, 1400, 1454, 1528, 1536, 1543
 Conway, Daniel W. 96, 903, 1269, 1280, 1492, 1586
 Cooke, Josiah Parson 786
 Cooks, James 930
 Cornaro, Ludwig 105
 Corneille, Pierre 424
 Correia, Carlos João 746
 Cortina, Adela 495
 Cox, Christoph 518, 528–529, 785
 Cragnolini, Mónica 96
 Crawford, Claudia 1373, 1594
 Credner, Hermann 9, 1676
 Crescenzi, Luca 23, 72, 528, 744, 872, 989, 1258, 1610, 1618, 1621
 Cromwell, Oliver 1171
 Crowley, Brian 640, 957, 1126, 1173
 Cunow, Martin 1352
 Curran, Thomas H. 1411
 Curtius, Georg 631, 989
 Cuvier, Georges 752
 Cziborra, Pascal 1660
 Czucka, Eckehard 721, 726
 Dagg, John Leadley 337
 Dahlkvist, Tobias 105, 1313, 1430

- Daidalos 1116
 Dalí, Salvador 374
 Damiani, Petrus 266
 Dammeyer, Albrecht 732
 Dannreuther, Gustav 85
 Dante Alighieri 273, 653, 672, 1194, 1493
 Danto, Arthur 1284
 Därmann, Iris 571
 Darnaut, Vinzent 894
 Darwin, Charles 22, 249, 306, 342, 767, 783,
 1330–1333, 1335–1336, 1368–1369,
 1374–1375, 1405, 1408, 1411, 1418–1419
 De Quincey, Thomas 1631–1632
 Deesz, Gisela 1051
 Dehrmann, Mark-Georg 35, 96, 136
 Del Caro, Adrian 390, 571, 882, 888, 945,
 1003, 1006, 1158, 1667
 Delbrück, Friedrich 291, 293
 Deleuze, Gilles 1411
 Dellinger, Jakob 1284, 1291, 1320, 1357–
 1358, 1360, 1362, 1364, 1368, 1378,
 1382, 1384–1385, 1389–1390, 1416,
 1535–1537, 1541–1542, 1545–1546, 1551,
 1553, 1555–1556
 Demetrios Poliorketes 549
 Demmerling, Christoph 291
 Demokrit 1145, 1176
 Dempe, Hellmuth 222
 Denat, Céline 159, 591, 596, 602, 624, 1150
 Denis, Michael 974
 Denker, Christian W. 167, 1651
 Derrida, Jacques 229, 531, 538–539, 553,
 563, 1472
 Dersch, Otto 1674, 1678
 Descartes, René 19, 148, 348, 404, 448, 503,
 506, 750, 753, 916, 1010, 1053–1054,
 1117, 1285–1286, 1395, 1407, 1415–1416,
 1444
 Dessoir, Max 679
 Detering, Heinrich 31, 45, 857–858, 1593,
 1600, 1602, 1604, 1606, 1611, 1617–
 1618, 1625, 1629, 1641, 1647, 1649,
 1653–1654, 1656, 1659, 1667, 1672, 1677
 Deuber-Mankowsky, Astrid 539
 Deussen, Paul 55, 316, 774, 968, 1486
 Diderot, Denis 506, 612, 1509
 Dieckmann, Henning 495
 Diefenbach, Lorenz 1651
 Diels, Hermann 121, 123, 151, 220, 431, 655,
 781, 1090, 1141, 1157, 1255, 1263, 1312,
 1608
 Dietrich, Jan 1047
 Dietrich, Wolf 227, 1585
 Diez, Friedrich Christian 1651
 Dilthey, Wilhelm 98, 1390, 1397, 1485
 Diodor 1140
 Diogenes Laertius 17, 363, 477, 480, 550,
 631, 760, 771, 847, 1235
 Diogenes von Sinope 146, 548–549, 847–
 848, 997, 1167, 1190
 Diokletian (Gaius Aurelius Valerius Diocletia-
 nus), römischer Kaiser 1049
 Dionysios II. von Syrakus 652
 Dionysios von Halikarnassos 473
 Dionysos 213, 222, 244, 440, 474, 541, 763,
 988, 1295, 1613, 1637
 D'lorio, Paolo IX, 592, 748–750, 780, 1096,
 1105, 1262–1263, 1270
 Diprose, Rosalyn 545, 561, 563, 565, 568,
 796
 Ditscheiner, Joseph Alois 1574
 Dittmann, Lorenz 381
 Dittrich, Andreas 1390
 Dix, Otto 1257
 Dixon, Patricia 486
 Djaballah, Marc 1147
 Djurić, Mihailo 461, 602, 649, 735, 1042,
 1122, 1207
 Dobler, Gregor 1486
 Döblin, Alfred 415
 Doderer, Hermito von 1636
 Doederlein, Ludwig 950
 Dombowsky, Don 305, 411, 456, 590, 966,
 979, 1338, 1466
 Domino, Brian 1058
 Don Juan 1624
 Donnellan, Brendan 376, 558, 586, 661, 667,
 828, 983, 1069, 1158, 1163, 1231
 Dostojewskij, Fjodor Michailowitsch 374,
 1121, 1320, 1384, 1472, 1476
 Doudan, Ximènès 1106, 1274, 1548
 Douglas, Peter 1023
 Doyle, Tsarina 503, 518, 529, 579, 784, 1330,
 1411
 Draper, John William 136, 935, 1444

- Draser, Bernd 208
 Dreher, Eugen 23
 Dresler-Brumme, Charlotte 1144
 Drews, Arthur 199, 219, 226
 Dreyfürst, Stephanie 662
 Dries, Manuel 781, 1454
 Driever, Ralph 597
 Drochon, Hugo 456, 1563
 Drossbach, Maximilian 350, 1231, 1363–1364, 1416
 Du Bois-Reymond, Emil 22, 151, 347, 1177, 1364, 1393
 Dubos, Jean-Baptiste 327
 Duden, Konrad 330, 800
 Dudley, Will 1020, 1034, 1043, 1193
 Dudrick, David 96, 333, 1134, 1520, 1523–1524, 1526, 1535, 1542–1544, 1546
 Dühring, Eugen 267–268, 310, 324, 465, 492, 677, 748, 753, 757, 887–890, 893, 898, 905, 1155, 1355, 1508–1509, 1515
 Dumas, Alexandre 1274
 Dumont, Léon 361–362, 366, 480, 522, 1184, 1386
 Düringsfeld, Ida von 1005, 1234
 Düsing, Edith 215, 242, 290, 303, 418, 455, 501, 518, 734, 816, 842, 857, 900, 985, 1006, 1016, 1084, 1134, 1136, 1142, 1187, 1194, 1207, 1243, 1248, 1257, 1346, 1441, 1540
 Dyck, Anthonis van 1517

 Eberhard, Johann August 203, 1220
 Ebersbach, Volker 478, 551
 Ebersberg, Joseph Sigmund 1215
 Ebner-Eschenbach, Marie von 27
 Echo (Nympe) 973
 Eckermann, Johann Peter 1518
 Eckertz, Erich 189, 229
 Eckl, Markus 403
 Eder, Johann 496
 Eger, Manfred 205, 1070
 Egert, Andreas 1126
 Eichberg, Ralf IX
 Eicheldinger, Martina 1075
 Eichendorff, Joseph Freiherr von 1318, 1619
 Eichendorff, Joseph von 1629
 Eichhorn, Johann Gottfried 1008
 Einstein, Albert 1541

 Eiser, Otto 120
 Eisner, Margarete 1034
 Elgat, Guy 389, 796, 1011, 1572
 Elias, Norbert 704–705, 707
 Eliot, George 553
 Eliot, Thomas Stearns 1066
 Emden, Christian J. 302, 1177, 1283, 1411, 1425
 Emerson, Ralph Waldo 16–17, 83–84, 86–90, 184, 243–246, 418, 459, 504–505, 526–527, 542, 656–657, 738, 745, 876, 910, 947–948, 988, 1013, 1020, 1027, 1032, 1054, 1061–1062, 1069–1071, 1222, 1520, 1522, 1646–1647
 Emmerich, Erika 416
 Empedokles 256, 630, 931, 1255, 1419
 Endres, Hans 533, 551, 554
 Engels, Friedrich 310, 457–458, 516, 1482
 Engländer, Sigmund 458
 Epiktet 146, 363–364, 368, 389, 827, 1153, 1321
 Epikur 17, 159, 362, 366, 466, 477–481, 517, 844, 1036, 1060, 1062, 1065, 1072, 1083, 1120, 1139, 1150–1151, 1153–1154, 1252, 1505, 1511–1513, 1519, 1551–1552, 1554, 1556
 Erasmus von Rotterdam 391–392, 661, 877
 Erdmann, Johann Eduard 355, 429, 1010, 1429
 Ernesti, Johann Gottfried 1059
 Ersch, Johann Samuel 549
 Esmez, Laurent 447
 Espinas, Alfred 23, 294–295, 352, 357, 571–574, 577, 800, 916–917, 1360, 1374–1377, 1382
 Esswein, Hermann 1504
 Estadieu, Louisa IX
 Esteban, Morillas 84, 876, 910
 Euripides 222, 610, 614–615, 947, 1174
 Eusebius von Caesarea 856, 1067
 Eva 176, 561, 1047
 Evelyn-White, Hugh 540
 Eyfferth, Max 1653

 Faber, Marion 828
 Faesi, Johann Ulrich 351
 Faustino, Marta 71, 125–126, 818, 1257, 1377, 1584–1586

- Fedler, Stephan 26, 28
 Feldbusch, Thorsten 841, 1257
 Félix, François 679
 Fellmann, Ferdinand 370
 Ferber, Rafael 1565
 Ferrier, David 1177
 Fetscher, Iring 455, 463
 Feuerbach, Joseph Anselm 605–606
 Feuerbach, Ludwig 18, 181, 215–216, 298,
 321, 347, 453, 605, 611, 696, 876, 1038,
 1091, 1133, 1251
 Fichte, Hubert 1189
 Fichte, Immanuel Hermann 347, 354, 1010
 Fichte, Johann Gottlieb 499, 555, 586, 687–
 688, 1395, 1476
 Fick, Adolf 22
 Ficker, Franz 1018
 Figal, Günter 30, 70, 114, 503, 524, 776, 825,
 830–831, 842, 1049, 1069, 1129, 1257,
 1262, 1390, 1393, 1524, 1532, 1544,
 1546, 1670, 1672
 Figl, Johann 218, 325, 847, 854–855, 857,
 1066, 1187, 1350
 Fingerhut, Karl-Heinz 1006
 Fink, Gonthier-Louis 327
 Finke-Lecaudey, Geneviève 1359
 Fino, Candida 1577
 Fischer, J. C. 349
 Fischer, Klaus 785
 Fischer, Kuno 19, 148, 310–311, 448, 509,
 555, 680, 752, 762–763, 792, 806, 809,
 843, 982, 1040, 1058, 1071, 1192, 1229,
 1238, 1285–1286, 1325, 1331, 1396,
 1417–1419, 1476, 1530–1531, 1573
 Fischer, Kurt Rudolf 586
 Fischl, Johann 205
 Fittig, Rudolph 360
 Fleischer, Margot 521, 524–525, 798, 804,
 1309
 Fleming, Marie 348, 1359, 1411
 Flemming, Siegbert 500, 735, 784–785, 789,
 823, 940, 979, 984, 1071, 1084, 1093,
 1156, 1239, 1390
 Foissac, Pierre 1175–1177
 Fontenelle, Bernard le Bovier de 41, 296–
 297, 330, 616, 657, 660–665, 705–706
 Forkert, Johann Gabriel 1093
 Fornari, Maria Cristina 252, 255, 306, 390,
 400, 413–414, 428, 469, 765, 799–800,
 1168, 1298, 1305
 Forrer, Thomas 72, 108, 193, 596, 599, 624,
 628, 1611, 1617, 1641–1642, 1644–1645
 Förster, Friedrich Christoph 1079
 Forster, Georg 1131
 Förster-Nietzsche, Elisabeth 5, 25, 45–46,
 63–65, 163, 205, 312, 325, 430, 641,
 673, 832, 921, 959, 1068, 1114, 1203,
 1305, 1339, 1342, 1415, 1521, 1564–1565,
 1595–1596, 1661
 Fortier, Jeremy 450
 Foster, Michael 105, 453
 Foucault, Michel 503–504, 750, 941, 954,
 984, 1100, 1128, 1228, 1286
 Franck, Sebastian 885
 Franco, Paul 48, 73, 88, 376, 395, 417, 421,
 495, 518, 553, 570, 618, 624, 644, 647,
 680, 685, 735, 750, 766, 776, 785, 793,
 804, 826, 848, 871, 877, 888, 900, 903,
 913, 919, 940, 946, 1044, 1053, 1073,
 1113, 1129, 1148, 1160, 1179–1180, 1182,
 1194, 1202, 1234, 1241, 1248, 1254,
 1277, 1292, 1338, 1405, 1453, 1469,
 1479, 1501, 1560, 1564, 1586
 Frank, Horst Joachim 89, 165, 167–168, 170–
 172, 174, 177–178, 186–187, 191, 193–
 194, 198, 200–202, 204, 206, 210, 212–
 213, 215, 217, 219–220, 223–224, 226–
 228, 230, 235–237, 1051, 1610, 1619,
 1625, 1629, 1636, 1640, 1647–1648,
 1659, 1667, 1670, 1674
 Franklin, Benjamin 1211
 Frantz, Constantin 1415
 Franz von Assisi 1341
 Frauenstädt, Julius 249, 492
 Freregger, Sandra Yvonne 380, 1252
 Freud, Sigmund 193, 383, 498, 554, 759,
 800, 1049, 1474
 Frevert, Ute 1426
 Frey, Herbert 168, 913, 918
 Freytag, Gustav 945
 Fricke, Harald 28–30
 Friedrich II., König von Preußen 406, 724
 Friedrich II., König von Sizilien 406
 Friedrich III., deutscher Kaiser 1671
 Friedrich III., Kurfürst von Sachsen 1644

Friedrich, Sven 381
 Fries, Thomas 15
 Fritzsche, Ernst Wilhelm 9–14, 55, 75, 77, 89,
 95, 1278, 1519, 1567, 1600, 1679
 Froese, Katrin 966
 Frohschammer, Jacob 347
 Fromentin, Eugène 1579
 Frommann-Breckner, Jonathan 1349
 Fuchs, Aloys 761
 Fuchs, Carl 55, 1180, 1519
 Fuchs-Heinritz, Werner 800
 Fuhrmann, Manfred 608

 Gadamer, Hans-Georg 114
 Gager, Carlos von 1462
 Gager, Hans Christoph Ernst von 1426
 Galenos 125, 631
 Galilei, Galileo 535, 1520
 Galletti, Johann Georg August 933
 Galton, Francis 801
 Gambetta, Léon 1462
 Gamper, Michael 993
 García, André Luis Muniz 71, 1357–1358
 García Gual, Carlos 478
 Gartler, Walter 194
 Gärtner, Karl Friedrich von 342
 Gasser, Peter 498, 539, 1110, 1667
 Gautier, Théophile IX, 83, 1152–1153, 1635
 Gebhard, Walter 750, 759, 1047, 1396
 Gebhart, Émile 82
 Gehlen, Arnold 1371
 Gehrke, Hans Joachim 549
 Geib, Karl 405
 Geiger, Abraham 891, 905
 Geiger, Ludwig 892
 Geisenhanslüke, Achim 1257
 Geißner, Hellmut K. 1038
 Gellius, Aulus 472
 Gelzer, Johann Heinrich 280
 Gemes, Ken 348, 852, 1043, 1230, 1234,
 1359
 Genthe, Friedrich Wilhelm 1008
 Gentili, Carlo 750, 1141, 1427, 1526–1527
 Gentsch, Lutz 413
 Georg, Jutta 35, 72, 93, 96, 403, 649, 1058
 George, Stefan 226, 721, 1095
 Georges, Karl Ernst 713, 752, 950, 990, 1085
 Gerasch, Ulrich 1129

Gerber, Gustav 526, 528
 Gerber, Hans Erhard 198, 528, 539
 Gerhard, Myriam 347, 1419
 Gerhardt, Volker 120, 187, 370, 602, 637,
 736, 865, 913, 1006, 1081, 1084, 1120,
 1148, 1179–1180, 1196, 1231, 1243, 1257,
 1336, 1368, 1373, 1425
 Gersdorff, Carl von 21, 56, 58, 91, 125, 521,
 656, 799, 974, 1253, 1430, 1444, 1487,
 1540, 1558, 1575, 1668
 Giacoia Junior, Oswaldo 1058
 Giametta, Sossio 71
 Gibbon, Edward 933
 Gies, Annette 499
 Giesz, Ludwig 209
 Gillespie, Michael Allen 96
 Gilman, Sander L. 80, 999, 1105, 1610–1611,
 1614, 1641, 1651, 1653, 1656–1657, 1659
 Giovanola, Benedetta 1058
 Girardi, Hans 452
 Glanvill, Joseph 327–328
 Gläßer, Alfred 888, 894
 Gleiter, Jörg H. 163
 Glenn, Paul F. 411, 796
 Gödde, Günter 818, 1100, 1166, 1228, 1230,
 1373
 Goedert, Georges 420, 1046, 1425
 Goeschel, Carl Friedrich 130
 Goethe, Johann Wolfgang von 6, 14–15, 18,
 26–27, 38, 46, 57, 90–93, 98, 153, 161–
 162, 164–167, 169, 171, 174, 176–177,
 185, 193, 199, 202, 215–218, 234–236,
 239, 244–246, 266, 284, 361, 378, 466,
 506, 508–509, 519–520, 529, 539, 545,
 555, 567, 571, 576, 602–603, 608, 612,
 640–641, 655–656, 676–678, 680, 701–
 702, 705, 712–715, 717–718, 725, 729,
 759, 793–795, 843, 859, 865, 896, 908–
 909, 916, 943, 958, 969–970, 974, 979–
 980, 988–989, 1031, 1035, 1075, 1091–
 1092, 1101–1102, 1111, 1118, 1127, 1133,
 1140, 1157–1158, 1211, 1232, 1263, 1325,
 1340, 1407, 1411–1414, 1429, 1464,
 1478, 1480, 1513–1514, 1516–1519, 1531,
 1555, 1575, 1579, 1581, 1595, 1599, 1601,
 1604–1607, 1609, 1612, 1614–1617,
 1620, 1622–1624, 1626, 1640–1641,
 1649, 1657, 1667, 1672–1673, 1682

- Golan, Zev 897, 900, 906, 1323, 1462
Golomb, Jacob 370, 804, 888, 897, 1039,
1124, 1179, 1323, 1569
Goltz, Bogumil 566
Goltz, Conrad 240
Goncourt, Jules de 1498
Gooding-Williams, Robert 1269
Gorgias von Leontinoi 124, 363, 1255
Gori, Pietro 71, 823, 1359, 1545, 1549
Görner, Rüdiger 96, 235, 1167–1168, 1182,
1440, 1506, 1604, 1635, 1652
Gottfried, Carl 927
Grabow, August 727–728
Gracián, Baltasar 172
Graf, Fritz 153
Graf, Paul 607
Grätz, Katharina IX, 34, 72, 578, 916, 970,
1268, 1670, 1672–1673
Grau, Gerd-Günther 370, 377, 386, 483, 647,
686, 897, 1147, 1226
Grave, Tobias 596
Graybeal, Jean 532
Green, Michael Steven 1042
Greiner, Bernhard 265, 499, 570, 979, 983,
986, 1013, 1042, 1186, 1316, 1323
Griesser, Luitpold 226, 244
Griffin, Drew E. 247
Grillparzer, Franz 239, 612
Grimm, Jacob und Wilhelm 128–129, 143,
169, 172, 183–184, 186, 190–191, 195,
210, 224, 227, 236, 261, 282, 290–293,
319, 344, 348, 368, 377, 392, 414, 416,
426, 429, 456–457, 568, 631, 659, 709,
722, 756, 837, 848, 881, 923, 952, 963,
974, 992, 1004, 1024, 1035, 1077, 1079,
1088, 1127, 1143, 1163, 1182, 1203, 1215,
1219–1220, 1225, 1281, 1295, 1392,
1431–1432, 1442, 1454, 1457, 1464,
1479, 1494, 1553, 1567, 1579, 1590, 1595,
1602, 1617, 1625, 1629, 1644–1646,
1657, 1662, 1665, 1667
Grimm, Reinhold 190, 1641, 1643
Groddeck, Wolfram 10, 24, 69, 95, 104, 203,
213, 222, 244, 604, 756, 1071, 1166,
1193, 1261, 1312, 1517, 1629, 1631, 1635,
1664
Groff, Peter S. 1058
Groh, Dieter 409, 949
Groh, Ruth 949
Grosclaude, Pierre 669
Grossardt, Peter 1141
Große, Jürgen 515
Grotius, Hugo 706
Gruber, Johann Gottfried 549
Grün, Karl 136, 1444
Grundlehner, Philip 1602, 1605, 1610, 1618,
1624, 1629, 1633, 1653–1654, 1657,
1659, 1667, 1670, 1673, 1677
Gschwend, Lukas 1003, 1191
Gsell, Monika 155–156
Gsell-Fels, Theodor 80–81, 1078, 1104, 1107,
1661–1663, 1674–1675
Guarde-Paz, César 1219
Guay, Robert 1021, 1440, 1454
Gumpach, Johannes von 152
Gundling, Nicolaus Hieronymus 833
Gundolf, Friedrich 679
Günther, Friederike Felicitas 72, 967, 1651–
1653, 1655
Günzel, Stephan 163–164, 168, 185, 193,
229, 459, 986, 1033, 1094, 1338, 1618
Guß, Kurt 1003
Guthke, Karl S. 696, 698
Gutzkow, Karl 697
Guyau, Jean-Marie 1331, 1334
Guying, Chen 1024
Gwinner, Wilhelm 1424
Haar, Michel 1243, 1257
Haase, Marie-Luise 1522
Haberkamp, Günter 376
Hades 1016, 1066, 1631
Hadot, Pierre 153, 155
Haeckel, Ernst 22, 342, 1393
Hafis 1517
Häfner, Ralph VIII, 24, 83, 168, 657, 1667
Hagemeyer, Eva Viktoria 1669
Hägler, Adolf 1216
Hahn, Gerhardt 1194
Hainz, Martin 232
Halbe, Max 429
Hales, Steven D. 776, 981, 1000
Hallich, Oliver 1003
Ham, Jennifer 1006
Hamacher, Werner 1493
Hamilton, William 859

- Hamm, Peter 1168
 Hammer, Felix 551
 Hammer-Purgstall, Joseph von 873–874, 1517
 Handke, Peter 1167–1168
 Han-Pile, Béatrice 1058
 Hansa, Kathia 236
 Hanshe, Rainer J. 1005
 Häntzschel-Schlotke, Hiltrud 338, 1076
 Happ, Winfried 1013, 1095
 Harris, Michael J. 903
 Hartmann, Eduard von 23, 176, 321, 335, 337, 349, 352, 492, 571, 573–574, 748, 757, 871, 877, 1033, 1266–1267, 1373–1374, 1379, 1382, 1410, 1429–1430
 Hartmann, Leon X
 Hartung, Johann Adam 219, 624, 626–628, 632, 1641
 Hartwich, Wolf-Daniel 1326
 Hassel, Julian von 1126
 Hatab, Lawrence J. 376, 804, 994, 1087, 1309, 1359
 Hauff, Wilhelm 543, 686
 Hauptmann, Gerhart 458
 Häußling, Roger 370
 Havas, Randall 776
 Havemann, Daniel 902–903, 1351–1352
 Hay, Katia 86, 93, 247, 263, 766, 987, 1228
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 20, 112, 149, 151, 209, 232, 266, 410, 436, 468, 508–509, 586, 618, 625, 645, 694, 696, 856–858, 1010–1011, 1392, 1394–1395, 1408–1409, 1411, 1413, 1416, 1418–1424, 1429, 1451, 1508, 1514, 1525, 1557, 1574, 1681
 Hehn, Victor 1620
 Heidegger, Martin 66–67, 86, 108–109, 150, 156, 443, 494, 538, 847, 849, 854, 856, 907, 945, 1058, 1065, 1084, 1262, 1269, 1343, 1392, 1449, 1579, 1607
 Heine, Heinrich 112, 202, 234, 426, 615, 653, 683, 797, 857–858, 860–861, 896, 1238, 1429, 1461, 1604, 1641–1643, 1647, 1653, 1656–1657, 1667
 Heinen, René 499
 Heinrich, Johannes 276, 279, 282, 798, 1128, 1149, 1234, 1260, 1359, 1552, 1555
 Heinsius, Theodor 189
 Heit, Helmut 310, 783, 847, 855, 1284, 1441
 Hekabe 1174
 Helena 545
 Helfer, Christian 726
 Hellwald, Friedrich von 23, 324, 327, 340, 342–343, 414, 439, 800, 922, 925–926, 928, 1092, 1176–1177, 1203, 1208–1209, 1270, 1460
 Helmholtz, Hermann von 754, 1541
 Helmich, Werner 28
 Helvétius, Claude Adrien 297, 380, 612–613, 663–665, 1093–1094, 1538
 Hempfer, Klaus 35
 Henderson, Alexander 475
 Henne, Helmut 182–183, 226, 236, 1635–1636, 1670
 Hennen, Manfred 477
 Hennings, Justus Christian 536
 Henri III., König von Frankreich 402
 Henri IV. von Navarra, König von Frankreich 402
 Henschen, Hans-Horst 662
 Hera 731
 Herakles 184, 540, 763, 917
 Heraklit 17, 121, 123, 151, 220, 431, 655, 739, 757, 781, 792, 931, 1089–1090, 1141, 1157, 1263, 1361, 1419, 1514, 1527, 1608
 Herder, Johann Gottfried 79–81, 234, 257, 293, 527, 678, 926, 1371, 1403, 1411, 1555, 1615, 1617
 Hermann, Conrad 1418, 1421
 Hermann, Ludimar 105
 Hermens, Janske 1585
 Hermes 405, 1327, 1631
 Herodot 155, 1140, 1345
 Hershbell, Jackson P. 220
 Hertlein, Alexandra IX
 Hertzberg, Gustav Friedrich 1404
 Herzberg, Ewald Friedrich von 724
 Hesiod 405, 490, 540, 635, 1031
 Hess, Gerhard 662
 Hessel, Stéphane Frédéric 1073
 Hessler, Christiane J. 234
 Hettner, Hermann 19, 424, 447, 486–487, 619, 664, 700, 707, 899
 Hetzel, Pierre-Jules 666, 668, 672, 674, 958
 Heuser, Harro 1580
 Heydebrand, Renate von 1144

- Heyse, Karl Wilhelm Ludwig 317, 639, 656, 716
- Hick, Christian 1156
- Hidalgo, Oliver 667, 882, 939
- Higgins, Kathleen Marie 69–70, 73, 164, 166, 177, 186, 189, 194, 201, 204, 216, 228–229, 231, 236–237, 247, 279, 302, 376, 402, 404, 425, 442, 497, 503, 506, 518, 531, 533, 547, 550, 553–554, 556, 559, 568, 582–583, 586, 596, 615, 624, 628, 677, 679, 731, 735, 746, 750, 766, 776, 785, 793, 813, 823, 826, 862, 871, 878, 888, 903, 906, 913, 945, 950, 966–967, 975–976, 981, 990–991, 994, 998, 1010, 1053, 1086, 1128, 1132, 1161, 1166, 1231, 1238, 1243, 1257, 1262–1263, 1270, 1479, 1482, 1485, 1520
- Hilgers, Jan F. 1585
- Hill, R. Kevin 982, 1238
- Himmelmann, Beatrix 515, 735, 802, 1082, 1193, 1317, 1585
- Hingst, Kai-Michael 461, 766, 881, 938, 1006, 1023, 1187, 1194
- Hippias von Elis 327, 636, 1286–1287
- Hippokrates von Kos 26
- Hirsch, Emanuel 876, 1441
- Hirsch, Franz 564
- Hirsch, Jenny 559
- Hirschfeld, Christian Cay Lorenz 992–993
- Hirte, Markus 439
- Hirzel, Rudolf 818
- His, Wilhelm 105, 1559
- Hitz, Torsten 1257
- Hitzig, Eduard 1177
- Hobbes, Thomas 433, 490, 706, 987, 1203, 1347, 1370, 1479–1480
- Hödl, Hans Gerald VIII, 175, 193, 319, 430, 466, 562, 863, 878, 883, 901, 906, 913, 939, 1105, 1190, 1243
- Höffding, Harald 135, 1298, 1396–1397
- Höffe, Otfried 1033
- Hoffmann, August Heinrich 1433
- Hoffmann, David Marc 312
- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 96
- Hofmann, Dagmar 879
- Hofmann, Johann Nepomuk 1124
- Hofmannsthal, Hugo von 539, 1152, 1405
- Hohmann, Werner L. 213
- Holbrook, Peter 679, 960
- Hölderlin, Friedrich 242, 759, 1557–1558, 1611, 1655, 1675
- Hollingdale, Reginald John 187, 390, 499, 637, 776, 1040, 1042
- Hollitscher, Jakob J. 235
- Holub, Robert C. 406, 428, 888, 1411, 1466, 1469, 1534
- Holz, Hans Heinz 535
- Holzer, Angela 342–343, 618, 705
- Homer 157, 171, 213, 331, 351, 540, 544, 635, 895, 1066, 1137, 1139–1141, 1286, 1488, 1516, 1519, 1527, 1623, 1641, 1679–1680
- Honneth, Andreas 290, 1040
- Hoover, Arlie J. 1323
- Horaz 93, 149, 168, 224, 259, 285, 618, 620–622, 945, 989, 1107, 1404
- Hörl, Franz Otto 1003
- Horn, Anette 455, 818
- Horn, Christoph 819
- Hornemann, Claus Jacob Emil 105
- Hough, Sheridan 571
- Houssaye, Arsène 674
- Hoyer, Timo 514, 560, 568, 1022, 1583
- Hsia, Adrian 413
- Hubbard, Stanley 185, 497, 910, 1020, 1069–1070, 1646
- Huber, Alexander 1167–1168
- Hübner, Hans 1278
- Huddleston, Andrew 386, 1191
- Hudek, Franz-Peter 644
- Hudgens, Jennifer L. 190, 192, 229, 283, 374, 413, 437, 475, 532, 556, 560, 565, 571, 581, 583, 1009, 1254
- Hufnagel, Henning 108, 167, 651, 656, 842, 1515, 1588, 1667, 1669
- Hügli, Anton 1010
- Hugo, Victor 679, 1491
- Hühn, Lore 264, 420
- Huller, Eva C. 856
- Hultsch, Gerhard 933, 1441
- Hume, David 123, 266, 771–772, 856, 905, 913, 915–916, 1408, 1417, 1507–1509
- Hunt, Lester H. 499, 766
- Huskinson, Lucy 503
- Husserl, Edmund 770
- Hutcheson, Francis 1501
- Hutten, Ulrich von 169

- Hutter, Axel 122
Hyde, J. Keith 976
Hypnos 405, 1631
- Ibbeken, Claudia 348, 950, 963–964, 1379
Ikaros 1116
Imasaki, Takahide 370, 1047
Immermann, Karl 80
Ingraffia, Brian D. 945
Ioan, Razvan 446
Irving, Washington 1097
Iselin, Isaak 926–927
Isis 146, 155–156
Isokrates 1345
Itaparica, André Luís Mota 521
Itkonen, Kyösti 959
Itoda, Soichiro 72, 162, 166, 654, 1162, 1607, 1614
Iwawaki-Riebel, Toyomi 1026, 1350
- Jacobi, Friedrich Heinrich 1075, 1414
Jaeschke, Walter 347, 1419
Jahn, Friedrich Ludwig 727
James, William 1187
Jamet, Pierre 679
Janaway, Christopher 73, 596, 1292, 1295, 1298
Janke, Wolfgang 857
Janssen, Johannes 438–439, 1439, 1446
Janus 1054
Janz, Curt Paul 312, 1258
Jaspers, Karl 33, 63, 65–66, 120, 228, 244, 500, 1039, 1065–1066, 1186
Jaumann, Herbert 835
Jeczorski, Uwe 500
Jehovah 858, 900
Jenkins, Scott 73, 149, 647, 736, 802, 1100, 1203, 1257, 1262
Jensen, Anthony K. 418, 750, 1431
Jeremia 150, 1159, 1174
Jesinghaus, Walter 554, 561
Jesus von Nazaret 121, 130, 214, 243–244, 256, 265, 267, 275, 302, 305, 444, 478, 561–562, 856–857, 862, 875, 879, 888–889, 900–904, 906, 983, 1032, 1053, 1062–1063, 1113–1114, 1117, 1153, 1265, 1298, 1316, 1328, 1344, 1350–1353, 1444, 1447, 1482, 1503, 1512, 1520, 1585, 1626, 1645
Joël, Karl 343, 345–346, 1504, 1575, 1625
Johann I. von Aragon 76
Johannes der Täufer 1165
Johannes (Evangelist) 212, 444, 802, 900–901, 907, 984, 1063, 1165, 1353, 1439, 1446, 1482
Johnson, Dirk Robert 1191
Johnson, Ryan J. 478
Jones, Owen 592
Joos, Walter 939
Jordan, Wolfgang 750, 1175, 1618
Joseph, Erkme 1076, 1148
Joubert, Joseph 745
Judas Iskariot 1063
Julien, Stanislas 745
Jung, Carl Gustav 1051
Jung, Franz 1167
Jung, Joachim 463, 1157
Jünger, Ernst 1560
Jurist, Elliot L. 311, 483, 586, 833, 1124, 1147–1148, 1187, 1411
Just, Dieter 395, 422, 495, 501, 1016, 1095, 1120, 1182, 1197, 1243
- Kaempfert, Manfred 205, 215, 217, 226
Kafka, Franz 1167, 1655
Kail, Peter J. E. 1535, 1543
Kaiser, Reinhold 885
Kalb, Christof 167
Kallimachos von Kyrene 620–621, 1641
Kallisto 731
Kamerbeek, J. 1390, 1485
Kang, Yong-Soo 489, 931, 1041
Kant, Immanuel 19–20, 22, 48, 120, 125, 128–129, 135, 146, 236, 252, 266, 270–271, 279, 309–312, 327, 365, 404, 469, 499, 520–521, 525, 566, 586, 677, 688–689, 730, 752, 760, 765, 771, 779, 784, 789–792, 806, 809, 843, 853, 858, 886, 948, 982, 988, 1005, 1011, 1071, 1087, 1098–1099, 1118, 1130, 1144–1145, 1192–1193, 1214, 1228, 1233, 1237–1239, 1266–1267, 1284, 1309, 1312, 1323–1325, 1359, 1362, 1379–1380, 1407–1409, 1411–1413, 1417, 1419–1420, 1422,

- 1507–1509, 1527, 1536, 1540, 1544,
1547–1548, 1589, 1637
Karabadjakov, Cristo 539
Karl I., König von England 1172
Karl V., Kaiser des Heiligen Römischen Rei-
ches 661–662
Karr, Alphonse 560
Karzai, Anas 949, 1346, 1577
Kasdorff, Hans 648
Kassandra 1174
Katharina von Bora 1444
Katsafanas, Paul 348, 350, 477, 518, 796,
1164, 1357
Katscher, Leopold 562–563
Kaufer, Elizabeth Rebecca 560, 563, 571
Kauffmann, Erwin 462
Kaufmann, Walter VII, 64, 67–68, 70, 72,
174, 223, 226, 279, 285, 344, 370, 430,
440, 499, 550, 559, 568, 581, 583, 590,
602, 679, 685, 731, 737, 765, 798, 818–
819, 834, 865, 888, 891, 912, 916–917,
962, 982, 987, 1011, 1013, 1035, 1046,
1049, 1101, 1122, 1125, 1136, 1139, 1164,
1172–1173, 1202, 1248, 1257, 1284, 1316,
1325, 1392, 1394, 1399, 1448, 1458,
1480, 1506, 1515–1516, 1565, 1579, 1588,
1656
Kaulbach, Friedrich 120, 796, 1187
Kayser, Philipp Christoph 161
Keller, Gottfried 21, 58, 152, 234, 603–604
Kempowski, Walter 228
Kerberos 1016
Kerbert, Coenraad 334
Kerényi, Karl 539–541
Kielmeyer, Carl Friedrich von 752
Kierkegaard, Søren 1022, 1475–1476
Kiesewetter, Ludwig 597
Kiesow, Karl-Friedrich 73, 515
Kilian, Konrad 425
Kim, Jyung-Hyun 455
King, Edmund Fillingham 1579
Kinkelin, Friedrich 105
Kirchner, Carl 1583
Kirke 1160, 1527
Kiss, Endre 1441
Kittler, Friedrich 163, 229
Kjaer, Jørgen 215
Klaczko, Julian 1427
Klass, Tobias Nikolaus 321, 390
Kleanthes 362–363
Klein, Julius Leopold 76, 220
Kleiner, Marcus S. 525
Kleinknecht, Karl Theodor 1174
Kleist, Heinrich von 327, 1131, 1301
Klencke, Hermann 532, 1451
Klettke, Cornelia 1459
Klibansky, Raymond 173, 1111
Klinger, Friedrich Maximilian 368, 510
Kloch-Kornitz, Peter von 1124
Klopstock, Friedrich Gottlieb 1067, 1616,
1620
Klossowski, Pierre 1459
Klotho 633, 1154
Klytaimnestra 1174
Knoll, Manuel 279, 386, 1081
Knopf, Jan 1390, 1397
Knortz, Karl 51
Knura, Tabea 1157, 1390
Koberstein, August 1528
Koch, Hans- Joachim 166, 181, 184, 1058
Kodama, Hakaru 395
Koelb, Clayton 73, 165–166, 175, 177, 212,
223, 229, 233, 1390, 1595
Koeppen, Carl Friedrich 23, 744–745, 872,
1354
Kofman, Sarah 1105
Köhler, Joachim 219, 1619
Kohler, Joseph 320
Kohlmann, Ulrich 1182
Kolumbus, Christoph 312, 841, 844, 1017,
1076, 1096–1097, 1104, 1108–1110,
1178–1179, 1638, 1665–1667, 1672
Konersmann, Ralf 149–150
Kopernikus, Nikolaus 853–854, 1520
Kopf, Albert 227
Köppen, Friedrich 1528
Köpfer, Anja 539
Körber, Thomas 1046, 1083, 1440
Körtner, Ulrich H. J. 857
Köselitz, Heinrich (Peter Gast) 3–14, 16, 30,
42, 46, 51, 53, 56, 59, 64, 103, 161–163,
168, 173–174, 181–182, 185–186, 222,
310, 312, 323, 365, 430, 438, 466, 478,
481, 501, 559, 564, 591, 656, 672, 674,
697, 712–713, 723, 727, 730, 732, 734,
742–743, 756, 758, 784, 869, 873, 887,

- 922–923, 986, 1036, 1044, 1049, 1051,
1061, 1077, 1083, 1108–1109, 1139, 1154,
1164, 1271–1272, 1355, 1432, 1445–1446,
1454, 1461, 1521, 1598–1600, 1614,
1623, 1657, 1661, 1663–1664, 1668,
1674–1676, 1679–1680, 1682–1684
- Köster, Peter 381
- Kracauer, Siegfried 1073
- Krafft, Fritz 1477
- Kramer, Sven 1168
- Kranz, Walther 121, 123, 151, 220, 431, 655,
781, 1090, 1141, 1157, 1255, 1263, 1312,
1608, 1681, 1684
- Krause, Jürgen 1168
- Krause, Robert 290, 295, 463, 542, 650, 833,
1072, 1207, 1211–1212, 1662
- Krauss, Werner 663
- Krejčí, Jaroslav 991
- Kreyßig, Friedrich 800
- Kriens, Jochen 499
- Kriton 442, 1257, 1259
- Krökel, Fritz 661
- Kroll, Jürgen 578
- Kropotkin, Pjotr 800, 1516
- Krug, Wilhelm Traugott 289, 1562
- Krüger, Eduard 1179
- Krüger, Heinz 1094
- Krüger, Johann Gottlob 126
- Krünitz, Johann Georg 716, 1595, 1681
- Kruse, Margot 828
- Kudla, Hubertus 209
- Kuhn, Elisabeth 1037, 1313, 1427
- Kühnöhl, Christian Gottlieb 1057–1058
- Kummer, Friedrich 1189
- Kundera, Milan 1266
- Kunnas, Tarmo 181, 230, 429, 967
- Kunze, Carl Ferdinand 105, 886, 1130
- Kupin, Alexander 71, 347–348, 356, 1359
- Kurtz, Glenn A. 1022, 1037
- Kuss, Wolfram 228
- Kutsch, Karl J. 564
- Kuttnig, Beat 1194
- La Bruyère, Jean de 661
- La Mettrie, Julien Offray de 316, 1508
- La Rochefoucauld, François de 26, 288, 301,
376, 380, 395, 466, 496, 661, 667, 824,
827–829, 983, 1016
- Labhart, Lukas 421, 948
- Lachesis 633, 1154
- Lachmann, Karl 152
- Ladendorf, Otto 79–80, 800, 1333, 1455,
1596
- Laermann, Klaus 1144
- Lafargue, Paul 462–463
- Lagrange-Chancel, François Joseph de 424
- Laktanz 209, 473, 1627
- Lamarck, Jean-Baptiste 321, 690, 693, 1419
- Lambert, Thomas 511, 1134
- LaMothe, Kimerer 624, 649, 730, 1496
- Lampert, Laurence 64, 69, 73, 96, 478, 624,
813, 876, 979, 1028, 1092, 1161, 1163,
1165, 1276, 1284, 1287, 1292, 1309,
1316, 1323, 1330, 1337, 1342, 1346,
1350, 1357, 1390–1391, 1399, 1411, 1440,
1447, 1453, 1458, 1465, 1471, 1479–
1481, 1486, 1490, 1495, 1501, 1506,
1516, 1520, 1524, 1532, 1534–1535, 1544,
1551, 1557, 1559, 1566, 1569, 1571–1572,
1577, 1586, 1594
- Lamping, Dieter 25, 28
- Landauer, Gustav 967, 1197, 1340, 1390, 1431
- Landkammer, Joachim 539, 544
- Landor, Walter Savage 656
- Landsberger, Silvius 726
- Landweer, Hilge 291
- Lanfranchi, Aldo 618, 1046, 1348
- Lang, Bernhard 913–914
- Lange, Friedrich Albert 477, 521, 753, 1134,
1334, 1360, 1364, 1416, 1525
- Lange, Johann Peter 336
- Lange-Eichbaum, Wilhelm 345
- Langer, Monika M. 71, 96, 164, 166, 175,
246, 478, 1602
- Langer, Werner 663
- Large, Duncan 321, 592, 642, 677, 679–680,
929, 1110, 1441, 1462, 1575, 1667
- Lasinger, Wolfgang 28
- Lassalle, Ferdinand 978
- Laurence, Sterne 1610
- Lauretis, Teresa de 553
- Lautmann, Rüdiger 800
- Lavater, Johann Caspar 819, 843, 1327
- Lawtoo, Nidesh 977, 1496
- Le Patourel, Imogen 348, 1043, 1230, 1234,
1359

- Le Rider, Jacques 565
 Lecky, William Edward Hartpole 19, 136, 328,
 373, 393–394, 439, 472–475, 585, 751,
 879, 934, 1028, 1223, 1298, 1301, 1404
 Lee, Sangbum 818
 Lehmann, Günther K. 721
 Lehmann, Rudolf 521
 Lehmkuhl, Josef 199
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 19, 493, 750–752,
 1357, 1360–1362, 1396, 1408, 1413,
 1415–1416, 1419–1420, 1423, 1546, 1573
 Leis, Mario 539
 Leiter, Brian 348, 395, 881, 883, 975, 1137,
 1294, 1359, 1382, 1486, 1534–1535, 1543
 Lemke, Harald 167, 321, 376, 380, 452, 920,
 1471
 Lemm, Vanessa 126, 276, 341, 348, 376,
 548, 1006, 1171, 1324, 1481, 1511
 Lenz, H. K. 1463
 Lenz, Harald Othmar 957
 Lenz, Jakob Michael Reinhold 640
 Lenzky, Paul 214
 Leo X., Papst 831, 834–835, 839
 Leonhard, Jörn 1467
 Leopardi, Giacomo 251, 367, 656, 672, 738
 Lesage, Alain-René 591
 Lessing, Gotthold Ephraim 48, 152, 210, 280,
 607–608, 1317, 1494
 Leydig, Franz 334, 336
 Leyval, Jaqueline Cisternes Dauphin de 669
 Lichtenberg, Georg Christoph 26–27
 Liebig, Hermann von 105
 Liebig, Justus 454
 Liebmann, Otto 22, 356–357, 521–522, 1360–
 1361, 1415–1416
 Liebsch, Burkhard 954
 Liebscher, Martin 348, 361
 Liese, Hans-J. 222
 Linder, Moritz 1369
 Lindl, Ignaz 1426
 Lippe, Rudolf 184
 Lipperheide, Christian 717
 Lippert, Julius 889
 Lisson, Frank 166, 202, 1605
 List, Renate 669
 Liszt, Franz 703
 Livius, Titus 630
 Lloyd, Genevieve 576
 Loeb, Paul S. 757, 1087, 1090, 1171, 1254,
 1256–1257, 1261–1263, 1270, 1557
 Logau, Friedrich von 152
 Löhner, George 1304
 Lombroso, Cesare 343, 345
 Long, Thomas A. 126
 Longfellow, Henry Wadsworth 1085, 1089
 Longus, Johannes 120
 Lorenz, Konrad 303
 Lorenz, Martin 853
 Lösche, Peter 966
 Lossi, Annamaria 1193, 1359, 1390, 1397
 Losurdo, Domenico 514, 516, 1046
 Lotichius, Peter 174
 Lotze, Hermann 752
 Louden, Robert B. 309, 982
 Loukidelis, Nikolaos 776, 1100, 1360, 1415–
 1416
 Lovejoy, Arthur O. 139
 Lovibond, Sabina 1000, 1016
 Löw, Reinhard 440, 687, 965, 991, 1000,
 1004, 1039
 Löwenthal, Eduard 496–497
 Löwith, Karl 26, 65, 200, 1262, 1309
 Lubbock, John 23, 340, 469
 Lucilius, Iunior 262
 Lüdemann, Hermann 889, 904
 Ludwig, Johann Melchior 105
 Ludwig XIV., König von Frankreich 403, 485–
 486, 619, 666, 710, 896, 898–899, 1273
 Luhmann, Niklas 81
 Lukas (Evangelist) 150, 256, 301, 444, 513,
 862, 1063, 1099, 1447, 1482, 1503,
 1628, 1647
 Lukian von Samosata 657, 661–662
 Lupo, Luca 624, 638, 1262
 Lustila, Getty L. 1312
 Luther, Martin 18, 191, 214, 224, 237, 284,
 309, 437–439, 443, 677, 716, 722–724,
 871, 875–878, 885, 903, 922, 924, 929–
 930, 936–937, 950, 997–998, 1171,
 1194, 1249, 1337–1338, 1435, 1437–
 1446, 1503, 1520, 1579, 1641, 1644–
 1645, 1683
 Lütkehaus, Ludger 163
 Lutz, Jakob Leonhard X
 Maaß, Johann Gebhard Ehrenreich 203, 483,
 1223, 1386

- Mabile, Louise 433, 446, 553, 910, 1411, 1464
 Macauley, David 231, 1225
 Mach, Ernst 1541
 Machiavelli, Niccolò 1415, 1603
 Macho, Thomas 122, 507
 Mädler, Johann Heinrich von 861–862
 Mager, Karl 236
 Magnus, Bernd 73
 Maier, Mathilde 1065
 Mainländer, Philipp 492, 515, 534, 685, 691–695, 1249, 1410, 1429, 1432
 Makropoulos, Michael 842
 Mancini, Mario 76, 80–82, 673
 Mandel, Siegfried 686, 897, 931, 973
 Mann, Heinrich 524
 Mann, Joel E. 1312
 Mann, Thomas 79–80, 239, 315, 422, 462, 524, 531–532, 539, 648, 823, 1004, 1067, 1076, 1083, 1148, 1250, 1288, 1390, 1445, 1459, 1520, 1659
 Mantegazza, Paolo 105, 532, 1522–1523
 Maria Magdalena 1099
 Marinucci, Angelo 1023
 Mark Aurel (Marcus Aurelius), römischer Kaiser 363–364, 1565
 Markotic, Lorraine 86, 247, 667, 849, 963, 969, 984, 1199, 1257
 Markus (Evangelist) 121, 204, 269, 983, 1014, 1351, 1660, 1663
 Marot, Clément 662
 Marsden, Jill 478, 1053, 1072, 1078, 1105, 1120, 1256
 Martensen, Hans Lassen 877–879, 1112–1114, 1441
 Martha von Bethanien 1099
 Marti, Urs 310, 460, 651, 670, 966, 1079, 1466
 Martial (Marcus Valerius Martialis) 617, 1617
 Martínez, Matías 35
 Martínez, Roberto Sanchiño 244
 Marton, Scarlett 71, 518, 531, 539, 571, 1262
 Marx, Karl 310, 455, 463, 516, 927, 1482, 1486
 Masini, Feruccio 852
 Mathes, Jürg 1610, 1653
 Mattei, Cesare 105
 Mattenklott, Gert 69, 314–316, 339, 341, 343, 463, 586, 1066, 1072, 1207
 Matthäus (Evangelist) 122, 408, 554, 562, 874, 984, 1014, 1063, 1113, 1116, 1165, 1294, 1298, 1342, 1351, 1626, 1683
 Mattioli, William 1411, 1454
 Mauch, Philipp 784
 Maudsley, Henry 585–586, 848, 870–871
 Maurer, Reinhart 120
 Mauthner, Fritz 1390
 Mautner, Franz Heinrich 27–28, 654
 May, Simon 514, 1029, 1094, 1254, 1502
 Maydell, A. v. 586
 Mayer, Julius Robert 1453–1456
 Mayer, Mathias 1667
 Mazzini, Giuseppe 309, 311–312, 1109
 McCarthy, John A. 223
 McIntyre, Alex 989
 McKiernan, Amy L. 96
 McNeal, Michael J. 1069, 1249, 1425
 Meier, Georg Friedrich 507, 536
 Meinert, C.A. 105
 Meister Eckhart 1113
 Meléndez, Germán 96
 Melissos 760
 Memmolo, Pasquale 638, 1102, 1105
 Mende, Erich 1257
 Mendelssohn (Felix Mendelssohn Bartholdy) 466
 Mendelssohn, Moses 1237
 Menke, Bettine 539, 553
 Menninghaus, Winfried 534, 553
 Mercier, Louis-Sébastien 612
 Merck, Johann Heinrich 602
 Mereschowsky, Constantin 813
 Méricam-Bourdet, Myrtille 705
 Méricam, Prosper 656
 Merleker, Karl Friedrich 81
 Messina, Aïcha Liviana 1094
 Métayer, Guillaume IX, 165, 169, 450, 616, 704, 707, 1427
 Meurer, Moritz 91, 1444
 Meyer, Anne-Rose 132, 370, 1168, 1182, 1199
 Meyer, Conrad Ferdinand 227
 Meyer, Jacques Édouard 497
 Meyer, Joseph 26–27, 55, 105–106, 118, 135, 163, 174, 197, 210, 254, 276, 322, 331–332, 346, 364, 548, 577, 710, 873–874,

- 985, 989, 1049, 1054, 1092, 1121, 1129,
1257, 1318–1319, 1321, 1352, 1430, 1443,
1479, 1542, 1558, 1562, 1574, 1588–1589
Meyer, Katrin 436
Meyer, Matthew 48, 73, 359, 370, 376, 395,
421, 503, 602, 624, 654, 750, 757, 802,
804, 816, 842, 856, 945, 1043–1044,
1052–1053, 1060, 1128, 1185, 1194,
1202, 1226, 1234, 1249, 1257, 1269,
1283, 1291–1292, 1330, 1359, 1411, 1586
Meyer, Richard M. 75, 827, 1035, 1076
Meyer, Theo 187, 200, 213, 215, 234–235,
242, 551, 599, 1168, 1187, 1277, 1495,
1622, 1629, 1640, 1677
Meyer, Ursula 556
Meyer-Ahrens, Conrad 105
Meysenbug, Malwilda von 49–50, 109, 325,
592, 697, 808, 1255, 1517, 1582
Michel, Wilhelm 1663
Michelangelo 1076, 1168
Michelet, Jules 1106
Michelini, Francesca 1332
Miesen, Heinrich Eduard 596
Miething, Dominique F. 800, 1516
Milkowski, Marcim 478
Mill, Harriet 1474
Mill, John Stuart 20–21, 193, 306–307, 310,
398–401, 413–414, 428–429, 456–457,
559, 626, 1115, 1224, 1298–1301, 1303,
1354, 1474–1475
Miller, Charles Anthony 1629
Miller, Elaine P. 348
Miner, Robert 403, 430, 842, 1011–1012,
1022, 1029, 1085, 1199, 1207, 1231, 1359
Minos 541
Mionskowski, Alexander 247, 423, 1472,
1476
Mirabeau, Honoré Gabriel Victor de Riqueti,
comte de 666–667, 671–672
Mitchell, David 96
Mitchell, Mark T. 446
Mitcheson, Katrina 1545
Mittasch, Alwin 416, 452, 1411, 1453–1454,
1456, 1541
Mittelman, Willard 370
Mittermaier, Karl Joseph 1001
Möbius, Paul Julius 1005, 1051, 1260, 1269
Mohammed 305, 1091
Mohr, Friedrich 786, 1092
Moles, Alistair 784
Moleschott, Jakob 453–454, 753, 1540
Molière (Poquelin, Jean-Baptiste) 169, 1359
Mölk, Ulrich 76
Mönig, Klaus 312, 1606, 1611, 1659, 1667
Montaigne, Michel de 266, 285, 402–404,
443, 466, 484, 536, 617, 661, 667, 677,
719, 724–725, 964, 1022, 1191, 1572
Montalembert, Charles de 326
Montesquieu 320, 327–328, 619, 705–706
Montinari, Mazzino VII–VIII, 52, 196, 225,
410, 440, 559, 583, 1069, 1226, 1243,
1268, 1480, 1658, 1668
Moore, Gregory 105, 883, 1173, 1298, 1335,
1360, 1411
Moore, John S. 922
Moormann, Eric M. 592
More, Nicholas D. 96
Morel, Georges 486
Morgenstern, Martin 420, 686
Morgenthaler, Walter 604
Mörke, Eduard 1629, 1645–1646
Morillas Esteban, Antonio 84, 685, 910
Morpheus 405, 1631
Moses 147, 265, 267, 419, 560–561, 1240
Most, Glenn 15
Mourkojannis, Daniel 859
Movers, Franz Carl 218
Mozart, Wolfgang Amadeus 240, 1663
Müller, Armin Thomas IX, 15, 1400, 1404,
1407, 1649
Müller, Enrico 71, 86, 96, 130, 159, 212, 220,
332, 376, 435–436, 478, 623, 732, 818,
842, 1100, 1257, 1399–1400, 1404, 1504,
1515, 1517
Müller, Gerd 425
Müller, Heiner 540
Müller, Hieronymus 1258
Müller, Karl Otfried 594, 605–606, 610
Müller, Kurt 187
Muller, Maurice 673
Müller, Max 23, 745, 855, 1518
Müller, Renate G. 1610, 1620, 1623, 1629,
1631–1632, 1645
Müller, Wilhelm 859–860
Müller-Buck, Renate 1673
Müller-Lauter, Wolfgang 303, 1309

- Müller-Seyfarth, Winfried H. 685–686
Munde, Carl 217
Munk, Eduard 890
Murat, Joachim 961–962
Murphy, Tim 527, 1440
Murray, Peter Durno 383, 865, 1179
Mushacke, Hermann 491, 621
Musil, Robert 425, 499, 1007, 1145
- Nägeli, Carl Wilhelm von 1364–1365
Napoleon I. (Napoleon Bonaparte), Kaiser von
 Frankreich 287–288, 301, 408, 411–412,
 436, 495, 961–962, 968, 1079, 1081,
 1405, 1465–1470, 1563
Nasser, Eduardo 321, 920, 928
Naumann, Constantin Georg 9, 12
Naumann, Gustav 1428
Nehamas, Alexander 1046, 1128
Nerlich, Michael 596
Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germa-
 nicus), römischer Kaiser 426, 440–441,
 444, 906, 1154
Nettling, Astrid 553
Neudecker, Christian Gotthold 1067
Neuhaus, Gerd 1277
Neuhouser, Frederick 818
Neumann, Carl Friedrich 922
Neumann, Michael 462
Neumann, William 1558
Neumeyer, Fritz 384, 1072, 1661
Newton, Isaac 446–447, 700, 797, 1355,
 1520, 1579–1580
Ney, Michel 961
Neymeyr, Barbara 244, 359, 363, 540, 686,
 703, 735, 826, 1147, 1149, 1151, 1189,
 1198
Nicodemo, Nicola 1228, 1230, 1427
Nicolai, Ernst Anton 126
Niehaus, Lars 746, 798, 878
Niehues-Pröbsting, Heinrich 185, 848
Nielsen, Cathrin 759, 1231
Niemeyer, Christian 1083, 1187, 1336, 1441
Nietzsche, Carl Ludwig 1325
Nietzsche, Franziska 5, 8, 80, 154, 465, 641,
 920, 1114, 1287, 1426, 1596, 1663
Nimis, Stephan A. 220
Nishigami, Kiyoshi 466, 971, 1058
Nishitani, Keiji 1309
- Nohl, Ludwig 214, 441, 716, 725–726
Nohle, Carl Theodor O. 1206
Noiré, Ludwig 1371, 1376
Nolte, Ulrich 318
Nortmeyer, Isolde 1562
Notter, Werner 686
Novalis 147, 240, 373, 1033–1034, 1193,
 1440, 1664
Nowak, Adolf 184
Nünlist, René 1616, 1620
Nürnberger, Anna 465
Nussbaum, Martha C. 1147
Nussbaumer-Benz, Uschi 565, 1425
Nüsslein, Franz Anton 1008
Nutz, Thomas 1001
- Obenauer, Karl Justus 205
Obersteiner, Heinrich 1464
Odysseus 544, 895, 1076, 1160, 1286–1287,
 1488, 1527–1528, 1623
Oehler, Richard 205, 220
Oei, Bernd 539, 554, 954, 1459
Oken, Lorenz 261
Oldenberg, Hermann 24, 327, 744, 871–872,
 1450
Oliveira, Nythamar Fernandes de 586
Oliver, Kelly 559
Oncken, Wilhelm 1219
O'Neill, Eugene 590
Onfray, Michel 321
Opitz, Martin 1667
Oppel, Frances Nesbitt 518, 556, 558, 560,
 565, 570–571, 582, 994, 1502
Oppenheimer, Joseph Süßkind 1432
Origenes 1627
Orpheus 154, 214, 632, 645–646, 1092–1093
Orsucci, Andrea 69, 218, 319, 438–439,
 468–470, 472, 478, 562, 624, 626, 628,
 632, 796, 805, 865, 867, 876, 878–879,
 910, 922, 928, 1003, 1243, 1337, 1360,
 1376, 1439, 1534
Osinski, Jutta 1140
Oster, Patricia 148
Osterkamp, Ernst 1032
O'Sullivan, Simon 1194, 1207, 1234
Oswald, Eugen 657
Ottmann, Henning 209, 289, 409, 411, 478,
 1008, 1016, 1149, 1171, 1254, 1298,
 1400, 1465–1466, 1563

- Overbeck, Franz 4–5, 8, 10, 13, 19, 22–23, 25, 50, 52–53, 87, 95, 100, 102, 131, 162, 195, 214, 312, 316, 326, 438, 448, 465, 485, 500, 516, 547, 656, 661, 748, 750, 756, 802, 845, 904, 923, 925, 993, 1049, 1057, 1109, 1166, 1173, 1175–1176, 1208, 1238, 1250–1251, 1270, 1287, 1304, 1346, 1385, 1470, 1492–1493, 1530, 1570, 1580, 1588, 1596, 1600, 1603, 1610, 1621, 1629
- Overbeck, Ida 50, 666, 1060
- Ovid 214, 731, 973, 1005, 1092, 1116, 1252, 1645
- Owen, David 1053, 1095, 1290
- Pachnicke, Hermann 15
- Paden, William 75
- Pădurean, Vasile 766, 1605
- Paganini, Niccolò 1109
- Paines, Thomas 311
- Palgrave, William Gifford 470–471
- Pan 856, 1005, 1631, 1668
- Paneth, Josef 214, 1364
- Panizzo, Paolo 1520
- Pankoke, Eckart 462
- Panofsky, Erwin 173, 1111
- Pappas, Nickolas 175, 180, 957, 1037
- Parkes, Graham 571, 1559
- Parks, Ava Judith 799
- Parmenides 760, 769, 1514, 1632
- Parrhasios 917
- Pascal, Blaise 119, 384, 435, 536, 842–843, 849, 854, 856–857, 894, 1065, 1227, 1322, 1514, 1548–1549
- Pasley, Malcolm 126
- Passow, Franz 153, 540
- Patoussis, Stavros 72, 1674, 1677, 1679
- Patt, Walter 1023
- Patton, Paul 1400, 1458
- Paul, Jean 240, 444, 852–854, 857, 1279, 1281
- Paula, Wander 96
- Pausanias 1140
- Pearsall, Marilyn 559
- Pedersen, Michael Karlsson 1659
- Peery, Rebekah 123
- Peltre, Monique 1441
- Perilaos 1654
- Pernet, Martin 181
- Perrault, Charles 424
- Persephone 1016
- Pestalozzi, Karl 513, 1092
- Peter, Peter 1078
- Peters, Christian 1352
- Petersen, Jens 286, 1191
- Petrarca, Francesco 381–382, 892
- Petri, Friedrich Erdmann 111, 130, 300, 339, 346, 353, 355, 405, 417, 449, 458, 515, 553, 598, 637, 710, 723, 780, 820–821, 826, 832, 918, 968, 979, 1004, 1098, 1143, 1146, 1170, 1185, 1200, 1214, 1269, 1328, 1378, 1420, 1428, 1432, 1461, 1467, 1489, 1499, 1501, 1517–1518, 1529–1530, 1563, 1569, 1591, 1596, 1616, 1626, 1649, 1682
- Petronius 1032
- Pfisterer, Ulrich 576
- Pfotenhauer, Helmut 1634
- Phalaris von Akragas 1654
- Philebos 361
- Philetas 620–621, 1641
- Philipp II., König von Spanien 808
- Phokion 548–549
- Phryne 661
- Piazzesi, Chiara 71, 81, 376, 395, 486, 518, 527, 539, 647, 832, 906–907, 909, 940, 1020, 1234
- Pichler, Axel 96, 106, 145, 1357, 1366, 1577
- Picht, Georg 436, 503, 505, 1087, 1090, 1092, 1506, 1608
- Pieper, Annemarie 153, 466
- Pieper, Thomas 514
- Pierer, Heinrich August 306, 329, 384, 441, 542, 552, 607, 759, 777, 794, 827, 873, 903, 967, 1178, 1188, 1355, 1416, 1587–1588, 1654
- Pindaros 1045, 1158, 1555, 1615, 1620
- Pinder, Wilhelm 96
- Pinjuh, Jan-Markus 1287
- Pippin, Robert B. 784, 847
- Pirandello, Luigi 500
- Pisani, Marcella 155
- Planckh, Marcus 1047
- Platen, Graf August von 1660
- Platner, Ernst 126

- Platon 17, 120–121, 123–124, 130, 149, 157,
219, 234, 265, 267, 317, 360–361, 363–
364, 378–379, 387–389, 430, 443, 482,
508, 528, 533, 576, 600, 609, 628, 635–
636, 639, 647, 650, 652, 781, 818, 838,
853, 929, 931–932, 937, 942, 977, 984,
1010–1011, 1019, 1065, 1105, 1126, 1206,
1237, 1255, 1257–1258, 1286–1289, 1291,
1311, 1341, 1345–1346, 1351, 1392–1393,
1414, 1419, 1450–1451, 1501, 1524–1526,
1531–1533, 1553, 1555, 1581, 1588, 1608,
1634, 1637
- Plautus 1518
- Plinius Maior 473, 1614, 1617
- Plinius Minor 950
- Plümacher, Olga 492, 1340, 1431
- Pluta, Olaf 855
- Plutarch 146, 466, 474, 479, 549, 621, 818,
847, 856, 858, 980, 1190, 1252, 1620
- Pockels, Carl Friedrich 580–581
- Podolsky, Scott H. 955
- Poe, Edgar 1604, 1610–1611
- Poellner, Peter 452, 477, 785, 1134
- Poesche, Theodor 935, 937
- Pohl, Richard 214, 726
- Pohlenz, Max 389
- Politycki, Matthias 117, 980, 1026–1027,
1046, 1501, 1585
- Poljakova, Ekaterina 279, 452, 686
- Pollich, Julia Maria 376, 901, 959, 1037
- Poltrum, Martin 126, 1128
- Pontius Pilatus 198, 243, 444
- Ponton, Olivier 72, 518, 746, 823, 831, 842,
849, 1053, 1069, 1105, 1162, 1194, 1262
- Por, Peter 1093
- Pornschlegel, Clemens 850
- Port, Ulrich 596
- Porter, James I. 590, 865
- Poseidon 331, 540–541, 544, 844
- Post, Albert Hermann 320, 468, 563, 805,
807, 810, 1001
- Pothen, Philip 682, 1004, 1025
- Prange, Martine 164, 166, 174, 602, 638,
712, 1572, 1618
- Prantl, Karl 363, 827, 838
- Preisendanz, Karl 209
- Preller, Ludwig 405, 540–541, 731, 1116,
1154, 1470, 1679
- Preyer, William Thierry 1321, 1480
- Priamos, König von Troja 1174
- Priester Arnold 166
- Priscus, Gaius Helvidius 1222
- Proctor, Richard Anthony 1192
- Prodikos von Keos 184
- Prometheus 90, 92, 274–275, 277, 755, 762–
763, 887, 891, 894–896, 1030–1032,
1046, 1111, 1116, 1132, 1672
- Properz 620–621, 1057
- Protagoras 1311
- Proudhon, Pierre-Joseph 1414, 1516
- Purgold, Friedrich 468
- Purtschert, Patricia 571
- Puschkin, Alexander 967
- Pütz, Peter VII, 33, 404, 968, 1168, 1629
- Pyrrhon von Elis 770
- Pythagoras 628, 631, 931, 937, 1345–1346,
1351, 1451, 1520
- Quintilian 114, 1577
- Rabbe, Johann Heinrich 240
- Rabe, Hannah 1151
- Racine, Jean 424, 613–615, 619, 679, 719,
724–725, 1508, 1641
- Radbruch, Knut 1023
- Radius, Justus 688
- Raffael (Urbino, Raffaello Sanzio da) 130,
1076, 1167–1169, 1492
- Rammstedt, Otthein 800
- Ranisch, Robert 1071
- Rapier, Holger 452, 730, 735, 1204
- Rapp, Christof 220
- Rappe, Guido 551
- Rathbone, David 1158, 1173, 1193
- Rattner, Josef 169, 556
- Rau, Albrecht 786
- Rauen, Verena 495
- Rauh, Raphael Benjamin 765, 1637
- Raumer, Karl von 280
- Raymond, Didier 818, 1585
- Razac, Olivier 1585
- Rée, Paul 6–7, 20, 50, 84, 87, 98–99, 143,
162–163, 205, 212, 229, 231, 280, 325,
520, 592, 809–810, 1002, 1046, 1050,
1068–1069, 1154, 1190, 1208, 1222,

- 1295, 1297–1299, 1302–1305, 1491,
1630–1631
- Reginster, Bernard 816, 1162, 1309, 1448
- Rehberg, Andrea 784
- Rehm, Walther 466
- Reibnitz, Barbara von 607, 1117
- Reich, Eduard 642
- Reich, Hauke 59–60, 507, 1125
- Reichel, Norbert 1189
- Reiner, H. 368, 1151
- Reinhardt, Volker 439
- Reinmüller, Lore 438
- Reinsberg-Düringsfeld, Otto Freiherr
von 1005
- Remhof, Justin 784–785, 1023
- Rémusat, Madame de (Claire Élisabeth Jean-
ne Gravier de Vergennes, comtesse de
Rémusat) 411, 1466, 1468
- Renan, Ernest 745, 897–898, 902, 1340,
1498
- Renner, Ursula 539
- Reschke, Renate VII, 69–70, 80, 137, 161,
173, 392, 402–403, 406, 438, 615–616,
624, 637, 703, 705, 968, 993, 1092,
1105, 1240, 1425, 1441, 1483, 1608
- Ressel, Wenzel Zacharias 1251
- Reus, Sebastian 1659
- Reuter, Sören 1360, 1364
- Riccardi, Mattia 521, 939, 1357, 1360, 1363
- Richardson, John 802, 831, 1030, 1330, 1333
- Richet, Charles 1029, 1274
- Richter, Eduard J. 987, 1006
- Richter, Franz Wilhelm 267
- Ridley, Aaron 483, 732, 793, 888, 940, 952,
1046, 1199, 1240, 1492
- Riedel, Manfred 721, 1076, 1093, 1544, 1670
- Riedl, Peter Philipp 1152
- Riehl, Alois 62, 999, 1091, 1112, 1335, 1415
- Riemens, Leo 564
- Ries, Wiebrecht 73, 515, 539, 544–545, 759,
1065
- Rilke, Rainer Maria 576, 998, 1093
- Ripa, Cesare 149
- Risse, Mathias 975, 1059, 1117, 1262
- Risser, James 96
- Rist, Johann 857
- Ritschl, Friedrich 624, 632, 645
- Ritter, Heinrich 1216
- Ritter, Johann Wilhelm 576
- Robertson, Simon 370
- Roberty, Eugène de 1509
- Rocha Santos, Oscar 478, 1065, 1067, 1149
- Rodriguez, Biancolini 564
- Rodriguez, Marietta Biancolini 563
- Roëll, Hermann Alexander 336
- Roget, Peter Mark 1183
- Rohde, Erwin 7, 10, 17, 50–51, 58, 77, 98–99,
109, 131, 156, 164, 192, 197, 205, 239,
325, 391, 511, 621, 631, 786, 820, 844,
900, 1085, 1109, 1479, 1485–1486, 1491,
1575, 1596, 1682
- Rohlf, Sabine 539
- Rohrbach, Carl 959–960
- Rolf, Thomas 159
- Roller, Franz Anton IX, 1583
- Röllner, Gisela 184
- Röllin, Beat VIII, 978
- Rolph, William Henry 23, 1335–1336, 1562
- Romani, Felice 564
- Römer, Heinrich 205, 1051, 1168, 1344
- Romundt, Heinrich 19, 1086, 1238, 1396
- Ronen, Shoshana 971, 979
- Roos, Richard 478
- Roscoe, Henry Enfield 786
- Roscoe, William 834–835
- Rose, Ernst 1605
- Rosenheyn, Johann Samuel 705
- Rosenkranz, Karl 20, 509, 872–874, 959
- Roskoff, Georg Gustav 23, 469, 805, 808,
940, 1344
- Ross, Stephen David 1042
- Ross, Werner 191, 208
- Rossini, Gioachino 210, 590–591, 595, 610,
713, 1160, 1664
- Rössler, Martin 1194
- Rost, Hansjörg 564
- Rosteutscher, Joachim H. W. 247, 339
- Roth, Robin Alice 849
- Roth-Bodmer, Eugen 802, 818, 1094, 1171,
1182, 1248
- Rotter, Hannah Maria 370, 446, 449, 1068,
1228, 1330, 1333–1334, 1530
- Röttger, Ruth 1190
- Röttges, Heinz 209, 303, 486, 1066
- Rottmann, Mike 15, 623, 1674

- Rousseau, Jean Jacques 266, 299, 433, 487,
 651–653, 671, 712, 1227, 1347–1348,
 1370, 1434
 Roux, Wilhelm 814
 Rowe, David Emmanuel 776
 Rozelaar, Marx 209
 Ruben, Peter Paul 1516
 Rubira, Luís 1058
 Rückert, Friedrich 202, 1494
 Rudolph, Enno 1425
 Ruehl, Martin 386
 Rupschus, Andreas 638, 842, 886, 907, 921,
 929, 969, 1332, 1412, 1441, 1444, 1493–
 1494, 1559
 Russel, Brian T. 1147
 Rutherford, Donald 386
 Ryan, Thomas 1262
 Rynhold, Daniel 903
- Saadi 1094
 Saar, Martin 1297, 1301, 1572
 Saarinén, Sampsa 73, 88, 452, 475, 638,
 746, 766, 823, 847, 882, 906, 1087,
 1097, 1132, 1270, 1520, 1577
 Safranski, Rüdiger 1052, 1129
 Sailer, Johann Michael 499, 819
 Sainte-Aulaire, Marie de 1106
 Sainte-Beuve, Charles-Augustin 326, 666,
 672, 1562
 Saint-Lambert, Jean-François de 663–664
 Saint-Ogan, Lefebvre 82–83
 Sakmann, Paul 705
 Salanskis, Emmanuel 1585
 Salaquarda, Jörg 69, 239, 902–903, 1069,
 1262–1263, 1364, 1416
 Salis, Meta von 55, 858
 Sallust (Gaius Sallustius Crispus) 630
 Sanctus Januarius 4, 8, 39, 42, 50, 57, 67–
 68, 75, 1024, 1049–1052, 1054, 1272
 Sanders, Daniel 221, 293, 396
 Sandvoss, Ernst R. 514
 Sandy, Mark 189
 Santana, Bruno Wagner 96
 Santini, Carlotta 624, 633
 Saphir, Moritz Gottlieb 555–556
 Sappho 1645
 Sartre, Jean-Paul 297
 Saße, Günter 1211
- Sautet, Marc VII, 1466, 1489
 Savigny, Friedrich Carl von 809
 Saxl, Fritz 173, 1111
 Scandella, Maurizio 449, 1334
 Schaap, Sybe 841
 Schaberg, William H. 3, 9, 14, 48, 1571
 Schacht, Richard 41, 71, 73, 348, 746, 750,
 766, 793, 798, 802, 831, 842, 863, 882,
 913, 920, 940, 945, 947, 970, 979, 1023,
 1027, 1042, 1044–1045, 1234, 1240,
 1485, 1490, 1535, 1543
 Schad, Johann Baptist 324
 Schadewaldt, Wolfgang 608
 Schaefer, Albert 1618
 Schaefer, Alfred 1168, 1170
 Schaefer, Johann Wilhelm 625
 Schaeffer, Denise 376, 381, 383, 508, 547,
 560, 563, 1069
 Schäfer, Martin Jörg 463, 833
 Schäffle, Albert 310, 469
 Schaller, Julius 536
 Schank, Gerd 889
 Schärf, Christian 539, 546, 1458
 Schasler, Max 1179
 Schauz, Désirée 1001
 Scheffel, Michael 35
 Scheibenberger, Sarah 1383
 Scheier, Claus-Artur 44, 96
 Scheiffele, Eberhard 922
 Scheler, Max 215
 Scheller, Immanuel Johann Gerhard 553, 950,
 1059, 1063, 1085, 1518
 Schelling, Friedrich Wilhelm Josef 586, 687,
 752, 762–763, 786, 965, 1373
 Schickling, Dieter 179
 Schild, Wolfgang 1003
 Schillemeit, Jost 612–614
 Schiller, Friedrich 14, 92, 126, 146–147, 149,
 155, 161, 171, 203, 239, 277, 290–292,
 466, 676, 715–716, 770, 808, 865, 930,
 1051, 1074–1075, 1118, 1169, 1213, 1215,
 1232, 1251, 1265, 1462, 1590, 1597, 1625,
 1647, 1684–1685
 Schilling, Friedrich Adolph 320
 Schimper, Andreas Franz Wilhelm 813
 Schinkel, Karl Friedrich 1072
 Schipperges, Heinrich 126
 Schirnding, Albert von 1257

- Schirnhöfer, Resa von 52, 1016, 1109
 Schlaffer, Heinz 386
 Schlechta, Karl 1669
 Schlegel, Friedrich 79–80, 112, 683, 960, 1528
 Schlette, Magnus 826
 Schleucher, Kurt 179
 Schlichting, Ralf 524
 Schlimgen, Erwin 348, 1357, 1396
 Schlossmann, Siegmund 806, 809
 Schlüter, Dietrich 1627
 Schmeitzner, Ernst 3, 6–9, 14, 22, 30, 51, 59, 75, 163, 562, 869, 887, 1124, 1272, 1406, 1515, 1598–1599, 1601
 Schmid, Wilhelm 1066, 1100
 Schmidt, Alfred 686, 1370
 Schmidt, Eberhard 893
 Schmidt, Erich 284, 1439, 1446
 Schmidt, Herbert 1562
 Schmidt, Hermann Josef 181
 Schmidt, Jochen IX, 28, 184, 386, 1093, 1140
 Schmidt, Leopold 289, 291, 429, 636, 838, 891, 1151
 Schmidt, Oscar 22
 Schmidt, Wolf Gerhard 33, 416, 974
 Schmidt-Grépály, Rüdiger 163–164, 168, 185, 229, 986, 1033
 Schmitt, Carl 1167
 Schmitz, Hermann 1634, 1639
 Schneider, Florian 200
 Schneider, Friedrich 653, 1076, 1103
 Schneider, Georg Heinrich 23, 249–251, 253–254, 256–257, 259, 307, 352–353, 571, 573–574, 800, 1115, 1360, 1480
 Schneider, Ulrike 30
 Schneider, Ursula 167, 637, 997, 1017, 1189, 1636
 Schnitzler, Arthur 425, 554
 Schnödl, Gottfried 463
 Schobinger, Jean-Pierre 847
 Schoeck, Helmut 198, 433, 486, 511, 940, 1023, 1102, 1105, 1179, 1226
 Schondorff, Joachim 220
 Schopenhauer, Arthur 16, 19–20, 23, 26, 60, 62, 85, 88, 93, 97, 111, 124, 140, 149–150, 152, 180, 194, 199, 209, 212, 222, 224, 247–249, 251, 259–260, 264–265, 268, 271, 281, 298–299, 311, 343, 351, 364, 367, 379, 420–421, 426, 442–443, 445, 449, 464–466, 478, 481–482, 491–494, 502, 514–515, 519, 521, 536–537, 539, 546, 566, 569, 571–572, 574–575, 577–578, 613, 627, 634, 649, 677, 679, 684–700, 703, 740, 744, 758, 785, 788–791, 806, 833–834, 855, 863, 865–866, 868–869, 872, 877, 879–881, 883, 886, 913, 915–916, 923–924, 929, 938–939, 952, 954–956, 964–965, 991, 997, 1002, 1004, 1008–1011, 1015, 1056, 1060–1061, 1063–1064, 1123, 1135, 1145, 1155, 1188, 1195, 1200–1201, 1205, 1223, 1237, 1239, 1246–1247, 1250, 1253, 1266–1267, 1307, 1311, 1313, 1336, 1354–1357, 1373, 1377–1378, 1382, 1393–1395, 1407–1410, 1412–1414, 1422–1425, 1428–1429, 1432–1433, 1447, 1450, 1452, 1463, 1473–1474, 1477–1478, 1504–1505, 1511, 1514, 1517, 1519–1520, 1525, 1607–1608, 1638, 1653
 Schöpf, Joseph Anton 1463
 Schotten, C. Heike 1013
 Schreber, Daniel Gottlob Moritz 105, 1486
 Schreiner, Johann 1562
 Schrift, Alan D. IX, 276, 553, 1193, 1264, 1390
 Schröder, Hans Eggert 1669
 Schroeder, Brian 1549
 Schubart, Walter 205
 Schubert, Corinna 72, 997, 1425, 1567, 1649–1650
 Schubert, Franz 466, 859
 Schües, Christina 539, 543
 Schuhmann, Maurice 239–240
 Schülke, Horst 215, 703
 Schultheß, Johannes 647
 Schumann, Robert 641
 Schüssler, Wilhelm Heinrich 105
 Schwab, Christoph Theodor 242
 Schwab, Philipp IX, 30, 1262, 1290, 1594
 Schwarz, Bernhard 1153
 Schwarzwald, Konstanze 182, 993
 Schwehr, Armin IX
 Schweppenhäuser, Hermann 455–456
 Schwingenschlögl, Michael 766, 823
 Schwob, Marcel 374
 Scott, Jacquelin 1323, 1586

- Scott, Walter 373
 Searle, John 1010
 Secchi, Angelo 203
 Seel, Martin 1144
 Seggern, Hans-Gerd von 298, 1635
 Seidl, Arthur 756
 Seiling, Max 685
 Seitschek, Hans Otto 826, 1258
 Semper, Karl 23, 334–335, 814, 990, 1360, 1460
 Seneca, Lucius Annaeus 124, 208–209, 247, 262, 363–364, 443, 549, 662, 818, 827, 1154, 1158, 1321, 1337, 1582
 Servetus, Michael 136–137, 139, 1570
 Seubert, Harald 1076
 Seume, Gottfried 222
 Seung, T. K. 1254
 Severus von Neapel 1049
 Seydlitz, Reinhart von 53, 119, 325, 328, 1005, 1086, 1452
 Seyferth, Peter 1207
 Shakespeare, William 41, 503, 505–506, 564, 592, 605, 678–684, 742, 959–960, 1025, 1461–1462, 1570, 1607, 1610
 Shapiro, Garry 341, 406, 430, 929, 931, 1154, 1167
 Sharma, Rohit 1605, 1618, 1646, 1649, 1653–1654
 Shaw, Michael M. 406, 417, 1072
 Shearin, Wilson H. 478
 Shelley, Percy B. 1032
 Siemens, Herman 93, 758, 766, 954, 1234, 1254, 1425
 Sigmund, Carl Ludwig 105
 Silva Júnior, Ivo da 386
 Simmel, Georg 704
 Simon, Josef 1367
 Simon, Ludwig 211–212
 Simonetta, Marcello 673
 Simplikios 146, 363, 739, 781, 1153
 Sindermann, Thorsten 596, 647
 Singer, Mona 1038
 Sismondi, Jean-Charles-Léonard Simonde de 83
 Skirl, Miguel 987, 1006, 1262, 1425
 Skowron, Michael 849, 1333, 1441
 Small, Robin 780, 1068
 Smith, Edward 105
 Smith, Gregory Bruce 1346
 Smitmans-Vajda, Barbara 557, 568, 571, 871, 940, 1632
 Sokrates 17, 119, 157, 305, 314–315, 317–318, 360–361, 363, 387, 430–431, 440, 442, 506, 600, 615, 631, 635, 661, 826, 837, 839, 891, 932, 942, 996, 1010, 1139, 1204–1206, 1235, 1256–1259, 1263, 1287, 1345, 1502, 1520, 1531, 1581
 Solies, Dirk 1411, 1419
 Soll, Ivan 395, 1204, 1248, 1257
 Solon 548, 635, 1345
 Sommer, Andreas Urs IX, 15, 18, 36, 44, 54, 83, 90, 126, 143, 193, 276, 284, 310, 321, 329, 416, 438, 449, 469, 516, 593, 666, 678, 728, 825, 847–848, 878, 882, 889, 927, 933, 1033, 1044, 1072, 1112, 1160, 1223, 1229, 1280, 1309, 1332–1334, 1336, 1338, 1368, 1415, 1426, 1439–1441, 1444, 1446, 1450, 1465, 1474, 1495, 1502, 1524, 1529, 1583, 1594, 1671
 Sonnleithner, Franz Xaver 324
 Sonns, Stefan 461, 1124
 Sooväli, Jaanus 71, 1359
 Sophokles 378–379, 609–610, 612–615, 896, 947, 1641
 Sorgner, Stefan Lorenz 882, 1071
 Souladié, Yannick 15, 71, 623, 1257, 1506
 Sousa, Luís 1377
 Spencer, Herbert 20, 252–254, 260, 268, 296, 306–307, 328, 342, 390, 398, 400–401, 469–470, 626, 765, 800, 808, 821, 1298–1299, 1301–1303, 1309, 1331, 1334, 1344, 1533–1535, 1537–1540, 1552
 Spengler, Oswald 409, 1405
 Spethmann, Walther 703
 Spicker, Friedemann 26–28
 Spiekermann, Klaus 823, 1540
 Spiller, Philipp 522
 Spinoza, Baruch de 19, 119, 234, 446, 448–449, 696–697, 758, 797, 908–909, 1011, 1040, 1052, 1058, 1068, 1227–1230, 1329–1332, 1334, 1423, 1433, 1493, 1524, 1529–1531
 Spir, Afrikan 22, 521, 779–781, 1054, 1383, 1395, 1417, 1542–1544
 Spitzweg, Carl 1656

- Splett, Jörg 1038
 Spreafico, Andrea 247
 Sprengel, Peter 225, 1611, 1631, 1667, 1677
 Springer, Anton 1168
 Sprung, Mervyn 910, 920
 Stack, George 499, 776, 784, 1416
 Stambaugh, Joan 203, 1058, 1543
 Staten, Henry 973, 999, 1197, 1472, 1481, 1496
 Steffensen, Karl Christian Friedrich 1113
 Stegmaier, Werner 28, 30, 41, 44–45, 64, 71–72, 78, 80, 90–91, 128, 130, 249, 300, 348, 376, 395, 402, 406, 413, 446, 489, 499, 501, 515, 518, 560, 586, 599, 649, 744–745, 766, 793, 795, 802, 816, 818, 847, 863, 919, 957, 974, 996–997, 1016, 1018, 1051, 1068, 1072, 1081, 1087–1089, 1092, 1094, 1114, 1120, 1122, 1194, 1202, 1207, 1269, 1273–1274, 1277, 1279, 1284, 1292, 1294, 1297, 1307, 1309, 1313, 1317, 1323, 1325–1326, 1328, 1330, 1332–1334, 1337, 1342, 1346, 1351, 1357–1358, 1360, 1379, 1381–1382, 1389–1390, 1397, 1400, 1403, 1411, 1419, 1425, 1440, 1447, 1449, 1452–1453, 1458, 1465, 1471, 1476, 1479, 1481–1482, 1485, 1488–1490, 1493–1495, 1501, 1506, 1508, 1519–1521, 1524–1525, 1535, 1537, 1544, 1546, 1551, 1555, 1557, 1559, 1566–1567, 1569–1572, 1577, 1584–1587, 1590, 1594, 1667
 Steigerwald, Jörn 662
 Steilberg, Hays Allan 590, 728
 Stein, Heinrich von 1485
 Steinbach, Erwin von 676
 Steiner, Rudolf 61–62, 656, 949
 Steinhart, Eric 1023, 1162, 1258
 Steinhart, Karl 1258
 Steinle, Walter 849
 Steinmann, Michael 1047, 1144, 1147, 1156, 1248, 1451, 1506
 Steinthal, Heymann 528
 Stellino, Paolo 433, 1234
 Stelzer, Steffen 1557
 Stendhal (Beyle, Marie-Henri) 17, 81–82, 137–139, 376, 627, 667, 672–673, 679, 725, 832, 1017, 1023, 1041, 1049, 1227, 1250, 1466, 1481, 1508
 Stephan, Paul 55, 466, 539
 Stephenson, R. H. 1011
 Stern, Heinrich 554
 Stern, Tom 1016, 1052, 1256
 Sterne, Laurence 742
 Stierle, Karlheinz 1669
 Stifter, Adalbert 21, 234, 466
 Stilpon von Megara 548–550
 Stingelin, Martin 28–29, 163, 193, 235, 238, 320
 Stirner, Max 1516
 Stobaios, Johannes 550
 Stobbe, Erhard 468
 Stoessel, Marleen 539
 Stoller, Silvia 86, 94, 247, 263
 Stöpel, Franz 1406, 1561
 Storch, Michael 814, 1081
 Storm, Theodor 202
 Straube, Sascha 1003
 Strauß, David Friedrich 170, 181, 969–970, 1339, 1670
 Strinz, Bastian 680
 Strobel, Eva 45, 477, 903, 971, 1008, 1066, 1076–1077, 1092, 1095, 1139, 1179, 1243, 1248, 1254, 1256, 1262, 1269, 1350
 Strong, Tracy B. 1249
 Stulz, Heinke 1620
 Sturm, Karl 875
 Sueton (Cajus Suetonius Tranquillus) 441
 Susemihl, Franz 575
 Swassjan, Karen 1141
 Tacitus, Publius Cornelius 444, 835, 884–885, 892, 897, 930, 1222–1223
 Taine, Hippolyte 5, 102, 297, 641, 678, 681, 968, 1172, 1281, 1338, 1439, 1442–1443, 1466
 Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de 495, 965, 968, 1426–1427, 1468
 Tappert, Wilhelm 642, 697, 1497, 1596
 Tasso, Torquato 603, 1160, 1413
 Tauber, Alfred I. 955
 Taureck, Bernhard H. F. 386, 478, 499, 750, 766, 799, 1023, 1046, 1179, 1243, 1309, 1316, 1411, 1453

- Tebbe, Theodor 90
 Teichmüller, Gustav 122, 508, 1249, 1379, 1381, 1416
 Tepl, Johannes von 443
 Terada, Rei 413
 Tertullian 473, 1627
 Testa, Federico 478, 1262
 Theißen, Gerd IX
 Thelen, Julius 247, 252, 257, 265–266, 278
 Themí, Tim 1506, 1525
 Theokrit 620, 1600, 1604, 1620, 1639–1642, 1644–1645
 Theophrast von Eresos 473
 Theseus 541–542, 1620
 Thiel, Manfred 193, 486, 489, 514, 637, 1124, 1157
 Thiele, Leslie Paul 971, 973
 Thierjung, Daniel 1670
 Thiersch, Friedrich 267, 1322
 Thies, Christian 1167
 Thomas von Aquin 452
 Thomas von Kempen 1444
 Thomassen, Joseph Hermann 18
 Thomson, William 22, 750, 754
 Thönges, Bernd 511
 Thorgeirsdottir, Sigrídur 157, 553, 597, 1065, 1472
 Thou, Jacques Auguste de 1032
 Thrasymachos von Chalkedon 387
 Thsang, Hiuan 744
 Thums, Barbara 1156
 Thüring, Hubert 418, 578, 847, 971, 1373
 Tiberius (Iulius Caesar Augustus), römischer Kaiser 426, 440, 442–445, 550, 596, 759, 856, 905
 Tieck, Ludwig 1287
 Timm, Eitel Friedrich 390
 Tirrell, Lynne 348, 539, 1578
 Tolstoi, Lew Nikolajewitsch 322, 1320
 Tones, Matthew 69, 386, 592
 Tongeren, Paul van 35, 96, 126, 130, 173, 1046–1047, 1100, 1309, 1314, 1492, 1506, 1525, 1594
 Tournier, Michel 1190
 Treccani, Irene 862
 Treiber, Hubert 325
 Treitschke, Heinrich von 978
 Trotter, Wilfried 800
 Tucholsky, Kurt 33
 Tugendhat, Ernst 1317
 Tuncel, Yunus 828, 1177
 Türrcke, Christoph 455, 847, 853
 Tuttle, Howard Nelson 799
 Twain, Mark 1208
 Ueberweg, Friedrich 19, 363, 477, 533, 608, 760, 769, 837, 1040, 1062, 1153, 1379, 1508, 1514, 1531
 Ulrich, Hans Günter 247
 Ungeheuer, Gerold 941
 Ungern-Sternberg, Isabella von 1105
 Unseld, Melanie 539
 Unser, Johann August 126
 Urban VIII., Papst 535
 Ure, Michael 73, 96, 209, 247, 286, 302, 319, 333, 340, 359, 370, 376, 388, 390, 392, 395, 422, 452, 478, 483, 503, 511, 526, 530, 539, 547, 591, 596, 602, 612, 615, 624, 638, 644, 649, 735, 746, 750, 766, 776, 842, 847, 888, 900, 903, 913, 945, 1044, 1046, 1052–1053, 1060, 1066, 1093, 1097, 1105, 1134, 1142, 1144, 1147, 1149, 1167, 1228, 1231, 1234, 1249, 1262, 1277, 1283–1284, 1309, 1472, 1506, 1528, 1536, 1541, 1559, 1586
 Vachon, Marie 352, 801
 Valet, Hans Rudolf 92, 422
 Vahanian, Gabriel 858
 Vaihinger, Hans 281, 748–749, 751, 753–754, 1057
 Valbezen, Eugène-Anatole de 873
 Valerius Maximus 473
 Vattimo, Gianni 232, 649, 735, 1036, 1243
 Vauvenargues, Luc de Clapiers, Marquis de 26, 661, 824, 965, 1065, 1067
 Veblen, Thorstein Bunde 1221
 Velloso Rocha, Silvia Pimenta 1585
 Venedy, Jacob 1115
 Venturelli, Aldo 52, 80–82, 1427, 1559, 1566
 Verkerk, Willow 370, 376–377, 380, 452, 478, 495, 518, 560, 563, 565, 568, 571, 596, 747, 785, 973, 1122, 1124, 1149, 1207, 1234, 1249, 1464, 1472
 Vernet, Claude Joseph 506
 Verrecchia, Anacleto 1577

- Vieira, Maria Cristina Amorim 1585
Viesenteiner, Jorge Luiz 113, 247, 263, 735,
1234, 1269, 1586
Viëtor, Wilhelm 726
Vietze, Oda 1562
Villinger, Ingeborg 1167
Villwock, Peter 1105, 1670
Vincenzo, Joseph Pasqual 478
Vinci, Leonardo da 1169
Vinzens, Albert 352, 799, 801
Virchow, Rudolf 322, 816, 1321
Vischer, Friedrich Theodor 986
Vischer-Heussler, Wilhelm 711
Visser, Gerard 98, 330, 395, 452, 1114, 1390,
1397
Vivarelli, Vivetta 41, 403, 466, 503, 511, 520,
523, 527, 536–537, 542, 547, 570–571,
578, 585, 591, 602–603, 605–606, 611,
618, 624, 627, 629, 632, 638, 644, 651,
667, 674–675, 683, 685–686, 712, 734,
742–743, 854, 894, 907, 964, 973,
1000, 1065, 1105, 1107, 1178, 1207–
1209, 1254, 1321–1322, 1572, 1577
Vogel, Max Werner 200, 235, 1629
Vogl, Johann Nepomuk 243
Vogt, Carl 339
Vogt, Jan IX
Vogt, Johann Gustav 22, 347, 755–756, 1193,
1203, 1540, 1679
Voigt, Kirsten 231
Volland, Sophie 612
Vollmer, Michael 406, 927–928
Volney, Constantin François 138
Volney, François 137–138
Volpilhac-Auger, Catherine 710
Voltaire 18–19, 41, 48, 71, 297, 367, 446–
447, 486–487, 616, 663–665, 700, 704–
707, 714, 797, 944, 1427, 1508
Volz (Schmücker), Pia Daniela 87, 105, 193,
197, 244, 531, 642, 657, 920, 1112, 1202,
1305, 1585, 1630, 1651
Voß, Johann Heinrich 680, 1286
Voß, Rudolph 510
Vozza, Marco 1585

Wachendorff, Elke Angelika 515, 1026, 1166,
1411
Wachsmuth, Wilhelm 1252

Wackernagel, Jacob 23, 1450
Wagner, Cosima 447, 465, 541, 1165
Wagner, Richard 16, 18–19, 35, 41, 43, 45,
59–60, 62, 68, 79, 85, 93, 111, 116, 143,
152, 159, 162, 199, 212, 266, 323, 377,
422, 516, 543, 545, 551, 590–591, 595,
601–602, 605, 611–612, 642–647, 651,
677, 679, 684–687, 695–704, 712–713,
716–718, 730, 740, 952, 956, 958, 965,
973–974, 977, 1000, 1011, 1015–1016,
1019, 1035, 1068–1071, 1076, 1093,
1098, 1124–1125, 1165, 1179–1180, 1194,
1227, 1251, 1403, 1411–1412, 1432–1433,
1444, 1458, 1460–1462, 1475, 1489–
1491, 1495–1499, 1501, 1503–1505,
1510–1511, 1514, 1516–1517, 1519–1520,
1532, 1562, 1574, 1596, 1608, 1658
Wagner, Rudolph 347
Wagner-Egelhaaf, Martina 35, 116
Wahrig-Schmidt, Bettina 209
Waiblinger, Wilhelm 1655
Wallace, Alfred Russel 1460
Wallenberg, K. M. 261
Walser, Robert 500, 583, 1017
Wander, Karl Friedrich 122, 166, 182, 185,
190, 195, 206, 212, 216, 237, 261, 272,
305, 403, 432, 517, 523, 589, 608–609,
843, 959, 983, 1005, 1040, 1115, 1143–
1144, 1171, 1328, 1339, 1406, 1448,
1488, 1597, 1630, 1647–1649
Wanke, Gunther 1174
Warner, Charles Dudley 1208
Wartenburg, Yorck von 607
Weber, Carl Julius 613, 664, 986–987, 1176–
1177, 1251, 1655
Weber, Ernst von 700
Weber, Georg 1404
Weber, Max 1343
Weger, Karl Heinz 1039
Wehlt, Hans Peter 539
Weiershausen, Romana 576
Weilheim, Karl 1646
Weill, Alexander 860
Weinberg, Manfred 1189
Weingart, Peter 578
Weinhold, Leberecht 128
Weininger, Otto 409
Weiß, Johann Baptist 1561

- Weiß, Johannes 1568, 1593
 Weiss, Steven D. 919
 Welcker, Friedrich Gottlieb 218, 592, 614, 1031
 Welden, Ludwig von 1077
 Wellmann, Eduard 818
 Welsch, Wolfgang 525, 814, 1421
 Welshon, Rex 952, 981, 1000, 1006, 1023, 1453
 Wenner, Milan 72, 108, 362, 446, 629, 842, 916, 1277, 1457, 1545, 1667, 1669
 Werle, Dirk 222
 Werle, Josef M. 1059, 1065
 Werner, Karl 1351
 Wernik, Uri 558
 Westerdale, Joel 667
 Westermann, Hartmut 600
 Westphal, Rudolf 947
 Weygoldt, Georg Peter 139, 1449
 Wezel, Johann Karl 612
 White, Alan 182, 1039
 Widder, Nathan 940
 Widera, Joachim 90
 Widmann, Josef Victor 147–148, 449, 564–565
 Wieck, Friedrich 1596
 Wiehl, R. 586
 Wiel, Josef 105
 Wieland, Christoph Martin 79–80, 327, 959, 1301, 1494
 Wienand, Isabelle 53, 105, 478, 818, 1081, 1087, 1139, 1203, 1276, 1278
 Wienold, Hanns 800
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 1140, 1258
 Wilcox, John T. 938–939
 Wilczek, Markus 540
 Wild, Markus 123, 349
 Wilde, Oscar 1027, 1464
 Wildermuth, Armin 1069
 Wilhelm I. 729, 978
 Wilkerson, Dale 885
 Willers, Ulrich 825, 888, 894, 897, 900, 902, 907, 940, 1045, 1132, 1194
 Williams, Stephen N. 900–901, 1046
 Williams, William David 1190
 Wilson, John Elbert 762, 989
 Winchester, James J. 1042, 1124
 Winckelmann, Johann Joachim 533, 673, 1008, 1327
 Winders, James A. 539, 544, 553, 568, 581–582, 1458
 Windgätter, Christof 231
 Winkler, Markus 139, 459, 858, 1088, 1213, 1215
 Winteler, Reto 974, 1044–1045, 1492
 Wirth, Jason M. 647
 Wiser, Thomas 1201
 Wissner, Richard 198
 Witzler, Ralf 411, 615, 888, 913, 931, 1178, 1316, 1350, 1425, 1470
 Wohlfart, Günter 220, 1669
 Wojciech, Simson 96
 Wokalek, Marie 72, 167, 1667, 1669
 Wokart, Norbert 1126
 Wolf, Hugo 462
 Wolf, Jean-Claude 125, 370, 704, 994, 1047, 1117, 1156, 1158, 1248
 Wolff, Adolf 978
 Wolff, Hans M. 348, 1058, 1085, 1092
 Wolleb, Emanuel 188
 Wollek, Christian 1257
 Wolzogen, Ernst von 581
 Wolzogen, Hans von 801, 1251
 Wonderly, Monique 586
 Woodruff, Martha Kendal 1257, 1346
 Wortmann, Simon 597
 Wotling, Patrick VII, 43, 71, 81, 1052, 1057–1058, 1060, 1065, 1069, 1071, 1081, 1084, 1096, 1122, 1128, 1134, 1157, 1160, 1162, 1164, 1171, 1173, 1182, 1187, 1194, 1199, 1207, 1224, 1228, 1234, 1248, 1256, 1260, 1268, 1270, 1317, 1481, 1585–1586
 Wurzer, William Stefan 446, 449, 697, 1058, 1228–1229
 Wuthenow, Ralph-Rainer 37, 69, 219, 332, 685, 738, 1256, 1633, 1635
 Wuttke, Adolf 878
 Xenokrates 549
 Xenophanes 760
 Xenophon 184
 Yalom, Irvin D. 383
 Yavetz, Zvi 442

- Yhee, Jean 446
 Young, Julian 26, 71, 73, 417, 586, 735, 1052–1053, 1095, 1277, 1506
 Yovel, Yirmiyahu 1058
- Zachariae, Georg 1369
 Zahn, Leopold 205
 Zamosc, Gabriel 1100
 Zanetti, Sandro 1452
 Zanini, Adelino 799
 Zanutchi, Mario 656, 1606, 1609
 Zarathustra 6, 25, 34, 43, 46, 51–54, 63, 65, 86, 89, 96, 101, 114–115, 123, 136, 150, 159, 164, 166, 189, 201, 219, 225–226, 245, 269, 278, 357, 404, 429, 431, 485, 548, 558, 575, 578, 580, 635, 728, 731, 742, 747, 845, 849, 860, 867, 874, 901, 917, 945–946, 949, 951, 984, 988, 999, 1004, 1012, 1016, 1018–1019, 1044, 1051, 1058, 1077, 1081, 1087, 1091, 1107, 1138, 1140, 1170, 1172, 1186, 1190, 1225–1226, 1240, 1245–1246, 1254, 1257, 1262, 1264, 1268–1272, 1279, 1281, 1288, 1337, 1344, 1427, 1487, 1493, 1544, 1563, 1566, 1569, 1581, 1583, 1585, 1603, 1614, 1654, 1663, 1670–1672, 1674–1675, 1678
 Zavatta, Benedetta 88, 910, 947, 1053, 1172, 1371, 1376, 1520–1521
 Zdekauer, Konrad von 674
 Zedler, Johann Heinrich 136, 836
 Zeeb, Tanja 670
 Zehm, Günter Albrecht 221
- Zeitler, Julius 637, 1084
 Zelle, Carsten 126, 277, 948–949
 Zeller, Eduard 362–364, 477, 629–630, 757, 771–772, 818, 1151, 1379, 1554
 Zenge, Wilhelmine von 327, 1130
 Zenon von Elea 589, 760
 Zenon von Kition 363, 484, 818, 1072
 Zentner, Marcel 1565
 Zeus 90, 158, 731, 762, 799, 890, 899, 973, 1030–1032, 1133, 1470
 Zeuß, Johann Kaspar 1651
 Zibis, Alexander-Maria 818, 938, 998, 1164
 Zichy, Michael 766, 823
 Ziegler, Theobald 62–63, 65, 175, 199, 316, 1206
 Ziemann, Rüdiger 165, 1602, 1635, 1640, 1677, 1683
 Zimmer, Jörg 120
 Zimmer, Robert 667, 971
 Zimmerli, Walther Ch. 965
 Zimmermann, Rolf 897
 Zinzendorf, Ludwig von 1353
 Zirfas, Jörg 735, 818, 1100, 1166, 1194
 Zittel, Claus 30, 40, 70, 72, 97, 114, 157, 277, 315–316, 318–319, 332–333, 359, 361, 369, 383, 406, 433, 489, 635, 638, 654, 658, 679, 731–732, 843, 871, 922, 929, 945, 960, 963, 972, 980, 1035, 1040, 1190, 1252, 1263, 1277, 1279, 1671
 Zola, Émile 195, 331, 1203, 1318
 Zöllner, Johann Carl Friedrich 522, 546
 Zumbusch, Leo 1167
 Zweig, Stefan 554