

fordern – aber man wird uns zuerst verlachen und dann – vernichten! Unter den Triumphklängen Wagners, unter den Melodien dieser gewaltigen Gewitterpsalms-Musik, werden wir armen Schächer – wir ‚Idealisten‘ sans phrase sterben – wir Jünger Nietzsches, dieses ‚Philosophen der Zukunft‘, der den großen Musikanten der Gegenwart [sc. Richard Wagner] längst übertrumpft hat und unterweilen in einem stillen Alpentale sich damit befaßt, alle ‚Werte umzuwerten‘ ...“ (Conradi 1887, 43, vgl. Kr I, 137).

Vorrede.

Der schließlich „Vorrede“ genannte Text besteht aus einer Zusammenfügung der ursprünglich im Druckmanuskript mit 1 und 2 nummerierten Abschnitte (Röllin 2012, 179). Teile dieses Textes finden sich bereits in den Aufzeichnungen, die N. im Frühsommer 1885 Louise Röder-Wiederhold diktiert hat (vgl. die Edition entsprechender Passagen aus Dns Mp XVI, Bl. 27r u. 26r bei Röllin 2012, 204; aus Dns Mp XVI, Bl. 42r u. 43r bei Röllin 2012, 216–218). Als diese Passagen geschrieben wurden, war JGB als Werk noch gar nicht konzipiert.

In der Verhältnisbestimmung der Vorrede zu den „Hauptstücken“ von JGB ist sich die Forschung uneins. Bei Tongeren 2012b, 9 heißt es: „So wie es Aphorismen gibt, die auch eine Vorrede hätten sein können, gibt es auch Vorreden, die genauso als Aphorismen hätten erscheinen können. Die Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* z. B. gibt keine spezifische Einführung zum Buch.“ Diese Sicht relativiert Marco Brusotti, wenn er argumentiert, die Vorrede kündige die „drei Hauptrichtungen der Kritik an: die *historisch-genetische*, die *sprachphilosophische* und die *psychologische*“ (NLex 170). Geradezu vorweggenommen sieht Lampert 2001, 8 in der Vorrede den Gehalt von JGB: „it prepares the chief themes of the book with remarkable precision, beginning with a characterization of philosophy itself and setting out its Western past, present, and future with dramatic conciseness.“ Die Frage nach der typographischen Gestaltung von N.s Vorreden aus den Jahren 1886 und 1887 unter Einschluss von JGB behandelt Simson 1995 und untersucht dabei N.s Verwendung der Sperrung (Simson 1995, 209–212) und der Gedankenstriche (ebd., 214 f.). Zur philosophischen Interpretation der Vorrede siehe Pieper 2014.

11, 2 *Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist*] Während Richard Wagner meinte, die Musik sei ein Weib (vgl. NK KSA 6, 424, 17), spielt N. gelegentlich mit der Vorstellung, dass die Wahrheit ein Weib sei – vgl. z. B. FW Vorrede zur zweiten Ausgabe 4, KSA 3, 20 u. NW Epilog 2, KSA 6, 439, 6 f. –, auch wenn er dem realen „Weib“ ein eigenes Wahrheitsinteresse abspricht (JGB 232, KSA 5, 170 f.). Die ausdrückliche Personifikation der Wahrheit als Weib ist keineswegs

eine Innovation N.s. Sie hat – abgeleitet vom Topos der „nuda veritas“ (Horaz: *Carmina* I 24, 7) – ihren epigrammatischen Ausdruck in einem barocken Sinn-
gedicht Friedrich von Logaus gefunden (*Deutscher Sinn-Getichte Drey Tausend*: Erstes 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 so sehr geschändt.“ (Logau 1654, 53) Das (Wunsch-)Bild der nackten Wahrheit reicht in die Antike zurück (vgl. Konersmann 2004); Logau und später N. nehmen diese metaphorische Sprechweise beim Wort und assoziieren sie mit sexueller Gewalt. Bei Logau und in Anthologien, die ihn paraphrasieren (z. B. Schütz 1806, 1, 87), ist das Weib Wahrheit in der reinen Opferrolle. Aber schon vor N. ist sie nicht immer nur Gegenstand männlicher Übergriffe, sondern kann auch den aktiven Part übernehmen: „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.“ (Gumpach 1860, 1, 21) Die Vorrede von JGB interpretiert das Trachten nach Wahrheit unter Zuhilfenahme des metaphorischen Horizontes von Logaus Sinn-
gedicht nicht mehr als einseitige Aktivität der männlichen Wahrheitssucher, der eine passive Hingebungsbereitschaft des Weibes Wahrheit gegenübersteht, sondern postuliert ein „game of seduction“ (Tongeren 2000, 131), bei dem die Rollen nicht länger einseitig verteilt sind. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* hatte Schopenhauer bereits vermerkt: „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) N. modelliert – unter der Kautele „Vorausgesetzt, dass ...“ und damit im Konditionalis – die philosophische Tätigkeit in Analogie zum Geschlechterverhältnis von Mann und Frau als ein Spiel von Verführung und Verführt-Werden. Das impliziert einen neuen Philosophie-Begriff, der für JGB insgesamt leitmotivisch wird: Philosophen (der Zukunft) suchen nicht länger als neutrale Beobachter nach einer neutralen Wahrheit, sondern sind, im Unterschied zu den „Dogmatikern“ (vgl. KSA 5, 11, 2–4), als Personen ganz und gar in Mitleidenschaft gezogen, wenn sie um die und mit der Wahrheit ringen. Wahrheit ist dabei nichts einfach Erkennbares, sondern etwas, das in diesem Spiel erst entsteht – ebenso wie die involvierten Philosophen erst in diesem Spiel das werden, was sie sind. Dabei bleiben Wahrheitswerdung und Selbstwerdung stets vorläufig.

In FW Vorrede 4, KSA 3, 352 nimmt N. das Motiv von der Wahrheit als Weib auf und verbindet es mythologisierend mit der ihre Scham entblößenden Baubo, vgl. dazu NK KSA 6, 439, 8 f.; Pieper 2014, 17 f. u. ausführlich Kaufmann 2016. Zur sprachlichen Struktur von 11, 2 vgl. Sonderegger 1973, 15, zur Inter-

pretation z. B. Derrida 1978; Behler 1988, 120 f.; Tongeren 1989, 219; Grau 2004, 39 f.; Thorgeirsdóttir 1996, 159–162 u. Behler 2006, 160. Auch ein früher Rezensent von JGB mit dem Kürzel mk in *Nord und Süd* vom Mai 1887 macht am Eingangssatz die divergenten Reaktions- und Rezeptionsmuster deutlich: „Die Form und der Inhalt [von JGB] fesselt den Leser und reizt theils zum Protest, theils zum Beifall. Sogleich der erste Satz der Vorrede charakterisirt es in beider Hinsicht.“ (Zitiert nach Reich 2013, 648). Welches Erregungs- und Empörungspotential die Gleichsetzung von Wissenschaft und Kurtisane (im übrigens nur impliziten Anschluss an JGB Vorrede) gegenwärtig noch besitzt, dokumentiert Feyerabend 1997, 201–203.

11, 2–4 —, *wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?*] Der Gedankenstrich nach der Eingangshypothese und das darauffolgende „wie“ war manchen Interpreten Anlass, den Anfang der Vorrede von JGB so auszulegen, als stelle N. sich selber hier als hochgradig aufgeschreckt („startled“) durch das dar, was er gerade gesagt habe. „The implication that Nietzsche pretends to be startled by is that he now has a new way of viewing dogmatic philosophers and making fun of them“ (Clark/Dudrick 2012, 14, vgl. Burnham 2007, 2). Interessanter und viel weniger beachtet ist demgegenüber der Plural: Zunächst ist nicht mehr vom einen „Weib“ Wahrheit die Rede, sondern von „Weibern“ in der Mehrzahl und ohne Artikel; in 11, 7 dann von „ein[em] Frauenzimmer“ mit unbestimmtem Artikel: All dies indiziert ganz gegen das traditionelle philosophische Selbstverständnis, dass „Philosophen“ außer um die Wahrheit auch um andere „Weiber“ buhlen oder, wenn man die Metapher übersetzen will, sehr wohl andere leitende Überzeugungen und Interessen hatten und haben als die Wahrheit, die sie offiziell als einzige Göttin verehren – vielleicht die Eitelkeit, die Ruhmbegierde oder die Macht. Die Vorrede von JGB bestreitet nicht einfach, dass sich „Dogmatiker“ auf die Wahrheit verstehen – so dass dann im Gegenzug nach dem bewährten Muster philosophischer Polemik N. selbst als erster Verkünder der reinen Wahrheit in Erscheinung treten könnte –, sondern spricht ihnen überhaupt ab, sich auf – metaphorisch gemeinte? – „Weiber“ zu verstehen. Die „Philosophen“ qua „Dogmatiker“ erscheinen damit als tumbe Toren, als graubärtige, verschrobene Gelehrte, denen intellektuelle Verführungskraft vollständig abgeht. Deshalb bleiben sie – das ist die von der Metapher erzwungene Denkrichtung – prinzipiell unfruchtbar und damit ohne Nachwuchs. Dieser Befund ist wiederum nicht leicht zu verbinden mit der im Fortgang der Vorrede aufgefächerten Erfolgsgeschichte der dogmatischen Philosophie, die es offenbar seit Platon verstanden hat, das Geschick des Abendlandes zu bestimmen, also Nachwuchs und Nachfolger in großer Zahl zu zeugen. Als erklärende, über N.s explizite Äußerungen hinausgehende Zusatzan-

nahme wird man anführen können, dass Lebensverachtung und Niedergang, kurzum: *décadence* für die lange Erfolgsgeschichte dogmatischen Philosophierens verantwortlich sein dürften.

Vor JGB spielt der Begriff des Philosophen als „Dogmatiker“ bei N. eine nur untergeordnete Rolle. In den publizierten Werken fällt gelegentlich das Wort „dogmatisch“ in einem weiten Sinn zur Kennzeichnung religiöser Borniertheit; nur MA II WS 16 benutzt „Dogmatiker“ in einem zu JGB Vorrede analogen Sinn und lässt das „Wir“ dazu in markanten Gegensatz treten: „Ebenso wenig, wie diese Fragen der Religiösen, gehen uns die Fragen der philosophischen Dogmatiker an, mögen sie nun Idealisten oder Materialisten oder Realisten sein. Sie allesamt sind darauf aus, uns zu einer Entscheidung auf Gebieten zu drängen, wo weder Glauben noch Wissen noth thut“ (KSA 2, 551, 4–9). In die Vorbereitungsphase von JGB Vorrede gehört bereits NL 1885, KSA 11, 42[6], 696, 4 f.: „1 Dogmatiker. Plato und der ‚reine Geist‘. die prachtvolle Spannung durch die Dogmatiker.“ In JGB 43, KSA 5, 60, 2–5 wird immerhin explizit gemacht, dass die „kommenden Philosophen“ „[s]icherlich [...] keine Dogmatiker sein“ werden. JGB 43 ist im ursprünglichen Diktat von Louise Röder-Wiederhold in Dns Mp XVI, Bl. 42r noch mit Teilen der späteren Vorrede von JGB verquickt (siehe die Edition bei Röllin 2012, 216 f.).

Die einzigen inhaltlich eingehenderen Informationen über die „Dogmatiker“ sind JGB Vorrede zu entnehmen – aber auch da bleibt das Profil dogmatischen Philosophierens recht unscharf. Gewiss steht die Abgrenzung Kants von der dogmatischen Philosophie auch im Hintergrund von N.s Wortverwendung. Diese Nähe führt allerdings leicht dazu, die angeblichen Parallelen zu Kant und den Kantianern herauszustreichen, anstatt N.s Text ernstzunehmen. So wird beispielsweise suggeriert, die Vorrede von JGB sei der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bis in die Metaphern hinein mehr oder weniger direkt nachgebildet (Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A VIII–X, vgl. Clark/Dudrick 2012, 14 f.), während es nicht einmal einen belastbaren Beleg dafür gibt, dass N. je Kants erste Kritik gelesen hat (die diesbezüglichen Stellen in Werken und Nachlass sind wie so oft aus sekundären Quellen geschöpft, vgl. die sarkastische Bemerkung von Hofmiller o. J., 35: „Nietzsche lebt nicht nur geistig von der Hand in den Mund, er lebt aus zweiter Hand in den Mund.“). Die beiden Vorreden zur *Kritik der reinen Vernunft* mögen zwar in *philosophicis* kulturelle Mustertexte sein, aber abgesehen von allgemeinen Anleihen sind die Parallelen zu JGB Vorrede dürftig. Gegen die Behauptung, „Nietzsche is using ‚dogmatism‘ as Kant did“ (Clark/Dudrick 2012, 16), spricht erstens, dass JGB Vorrede die für Kant in diesem Zusammenhang zentrale Frage der Erkenntnis kaum anspricht (es sei denn, man identifiziere diese Frage mit derjenigen nach der Wahrheit), zweitens, dass N. hier die Frage nach der

Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, oder spezifischer: von synthetischen Urteilen a priori nicht interessiert; drittens, dass Kants Korrelat zur dogmatischen Philosophie, nämlich die kritische, in diesem Text von N. ebenso wenig explizit gemacht wird; schließlich viertens, dass N. kein Interesse hat, Metaphysik kritisch zu restituieren (gegen die Engführung von Kant und N. bei Clark/Dudrick 2012 siehe auch Loudon 2014).

Zu Recht verweisen Clark/Dudrick 2012, 18–22 auf Afrikan Spirs von N. mit zahlreichen Lesespuren hinterlassenes Werk *Denken und Wirklichkeit*, wo zu Beginn – freilich ohne Markierungen N.s – Kants Unterscheidung exponiert wird. Jedoch beginnt Spir ausgerechnet mit jenen vier Aspekten, die in der Vorrede von JGB entweder nicht thematisch werden oder keine Rolle spielen: „Seit Kant ist die Unterscheidung der *dogmatischen* und der *kritischen* Richtung in der Philosophie Allen geläufig geworden. Der Dogmatiker will über die Gegenstände der Erkenntnis entscheiden, ohne vorher das Erkenntnisvermögen selbst, dessen Natur, dessen Gesetze und Grenzen untersucht und festgestellt zu haben. Dagegen macht sich der kritische Philosoph gerade diese letztere Untersuchung zur ersten und hauptsächlichsten Aufgabe. [...] Einen Dogmatismus gibt es also nur in der Metaphysik.“ (Spir 1877, 1, 1) Nachweislich hat N. Spir 1885 noch einmal gelesen, daneben aber auch diverse andere Werke, in denen ebenfalls von dogmatischer Philosophie die Rede ist, wie etwa Heinrich Romundts *Grundlegung zur Reform der Philosophie* (Romundt 1885, 51; 101 f.; 233 u. 237), Gustav Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (Teichmüller 1882, XVIII) oder Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, wo N. die Bemerkung zur Erkenntnis nahm, man könne, anstatt den Zweifel der Immoralität anzuklagen, vielmehr auch die Immoralität des dogmatischen Fürwahrhaltens behaupten („on pourrait soutenir aussi l'immoralité de la foi dogmatique“. Guyau 1885, 127). N. hatte diese Passage unterstrichen, am Rand doppelt markiert und auch noch ein affirmierendes „moi“ („ich“) hinzugefügt (Guyau 1909, 285). Für Guyau ist Kants Pflichtethik der Inbegriff des philosophischen Dogmatismus.

Nicht nur wegen des eklatanten Mangels an inhaltlicher Übereinstimmung von Spir 1877 und der Vorrede zu JGB sowie der Fülle von anderen einschlägigen Lektüren N.s ist die Behauptung abwegig, „it would be very surprising if Nietzsche began the book by using ‚dogmatist‘ in a way that differed greatly from Spir's usage – at least not without some indication“ (Clark/Dudrick 2012, 19). Sie ist überdies abwegig, weil Spir in JGB nicht nur nie erwähnt wird, und es also keinen Grund gegeben hätte, Differenzen zu einem offenkundig Abwesenden zu markieren, sondern vor allem auch, weil sie N.s Rezeptionsverhalten grundlegend verkennt: In den meisten Fällen, wo N. sich ausdrücklich oder stillschweigend auf Lektüren bezieht, modifiziert und variiert er das Vorgefundene, um es

seinen eigenen Bedürfnissen anzupassen (vgl. zu N.s Verfahren Sommer 2000b). Es widerspräche mithin N.s typischem Rezeptionsverhalten, wenn er etwas – z. B. Spirs Gebrauch des Wortes „Dogmatiker“ – schlicht übernehme (so dass man sogar eher aus der Differenz von N.s und Spirs Wortgebrauch ein Argument zugunsten einer entsprechenden Rezeption ableiten könnte).

Es empfiehlt sich also, den Einfluss Kants und der Kantianer (inklusive Spirs) auf die Profilierung der „Dogmatiker“ in der Vorrede von JGB nicht zu überschätzen und bei der Interpretation den Text nicht unter angeblichen Kantischen oder kantianischen Hypotexten zu ersticken. Der Dogmatiker im Vorwort von JGB, der gerade nicht explizit mit dem Metaphysiker identifiziert wird, hat ein wesentlich breiteres Spektrum (vgl. z. B. auch Tongeren 2000, 133 f.), als dies dem kantianischen Kritiker des Dogmatikers lieb sein kann, der dessen Überschreitung der Wissbarkeitsgrenzen anprangert. Der Dogmatiker, so schwach, unfruchtbar und hinfällig seine Position zu Beginn von JGB Vorrede zunächst erscheint, erweist sich im Fortgang des Textes als eine kultur- und moralprägende Instanz erster Ordnung. Ihn treiben ganz andere Probleme um als bloße Fragen des Erkennen-Könnens von Gegenständen jenseits der Erfahrungswelt.

11, 8–12 *Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: – und jede Art Dogmatik steht heute mit betrübter und muthloser Haltung da. Wenn sie überhaupt noch steht! Denn es giebt Spötter, welche behaupten, sie sei gefallen, alle Dogmatik liege zu Boden, mehr noch, alle Dogmatik liege in den letzten Zügen.]* Man mag geneigt sein, der Bemerkung über die mangelnde Standfestigkeit der Dogmatik auch eine sexuelle Konnotation beizulegen. Immerhin hat sich Kant selbst in seinen Nachlass-Reflexionen den „Spötter“ als „Zuchtmeister“ der philosophischen Dogmatiker gewünscht: „Dogmatische transscendente Lehre ist Vernünfteley, nemlich die ihre Schranken überschreitende Vernunft. Der Zuchtmeister der Vernünftler ist der Sittenlehrer oder gar der Spötter.“ (AA XVIII, 29 f., in orthographisch geglätteter Form publiziert in Kant 1884, 2, 59, Nr. 201).

11, 16–12, 3 *die Zeit ist vielleicht sehr nahe, wo man wieder und wieder begreifen wird, was eigentlich schon ausgereicht hat, um den Grundstein zu solchen erhabenen und unbedingten Philosophen-Bauwerken abzugeben, welche die Dogmatiker bisher aufbauten, – 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 oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen That-sachen]* Es fällt der Bruch in der Metaphorik auf: Zunächst war von „Dogmati-

kern“ die Rede, die um das „Weib“ Wahrheit werben, jetzt stehen plötzlich ganze „Philosophen-Bauwerke“ – man wird sich dabei die großen Denksysteme als architekturanaloge Konstrukte vorstellen – vor den Augen der Leser. Dieser Bruch hängt damit zusammen, dass N. hier unterschiedliche Vorlagen kombiniert. Die mit Zeile KSA 5, 11, 13 beginnende Passage geht zurück auf das von N. Louise Röder-Wiederhold in Dns Mp XVI, Bl. 27r Diktierte; unmittelbar voran gehen dort Überlegungen zur Guyau-, Spencer- und Rolph-Lektüre und nichts zu Weib und Wahrheit (Röllin 2012, 203 f.). Später hingegen werden die beiden ursprünglich unverbundenen Teile in Dns Mp XVI, Bl. 42r (ebd., 216 f.) miteinander verquickt. Der Rekurs auf den „Aberglauben“ fehlt in Dns Mp XVI, Bl. 27r und in Dns Mp XVI, Bl. 42r noch; stattdessen wird direkt das „Wortspiel“ als möglicher „Grundstein“ ins Gespräch gebracht. Die Einfügung des „Aberglaubens“ hat sowohl eine ordnende als auch eine ironisierende Funktion: Ordnen, insofern sie die in der Klammer genannten Formen des Aberglaubens sowie die nachfolgenden Stichworte „Wortspiel“, „Verführung von Seiten der Grammatik“, „Verallgemeinerung von [...] menschlich-allzumenschlichen Tatsachen“ unter einem Oberbegriff zusammenzufassen scheint, ohne dass ursprünglich ein solcher Oberbegriff intendiert gewesen wäre. Ironisierend, insofern sich die Philosophie seit der Antike und erst recht seit der Aufklärung als geborene Gegnerin aller Formen von populärem Aberglauben verstand und jetzt selbst nicht nur bezichtigt wird, abergläubisches Beiwerk mit sich herumzuschleppen, sondern sogar auf Aberglauben zu gründen.

Was genau den „Grundstein“ der dogmatischen „Philosophen-Bauwerke“ abgegeben hat, wird nur angedeutet, nicht aber eindeutig bestimmt: mit dem doppelten „irgend ein“ (11, 20 u. 11, 23) sowie dem „vielleicht“ wird einer letzten Bestimmung gerade ausgewichen. Der in Frage kommende „Volks-Aberglaube“ ist zunächst durch sein Alter gekennzeichnet, sodann in der Parenthese mit einem Beispiel („wie der“) illustriert, ohne dass damit behauptet wird, es sei im Fundament der Philosophie just dieser Aberglaube einzementiert. „Seelen-Aberglaube“ heißt dieses Beispiel: Er habe bis in die Gegenwart seine Fortsetzung im „Subjekt- und Ich-Aberglauben“ gefunden. Inwiefern es Illusion sei, an ein „Ich“ als den Herrn und Produzenten von Gedanken zu glauben, erörtern ausführlicher JGB 16 und 17, wobei dort sowohl von dem die Rede ist, was „das Volk glauben“ mag (KSA 5, 29, 28) als auch von den „Abergläubischen“ (KSA 5, 31, 1). In der Vorrede wird noch nicht konkretisiert, worin dieser Aberglaube genau besteht. Man darf vermuten: zunächst im (urtümlichen?) Glauben an die Existenz einer vom Körper unabhängigen Seele, sodann in dessen philosophisch elaborierter Fortsetzung, nämlich im Glauben an ein denkendes und deswegen für sich seiendes Subjekt (Descartes) oder im Glauben an ein transzendentes Ich (Kant). In Maximilian Drossbachs Buch *Über die*

scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt hat N. beispielsweise seinen ehemaligen Bonner Philosophie-Professor Karl Schaarschmidt wie folgt zitiert gefunden: „**Das Ich ist Sache** (Wesen, Wirklichkeit, Seiendes, Substanz) **weil es Ursache ist**. Das Ich ist mehr und thut mehr, als ein *cogito ergo sum* ausdrückt; es weiss sich als *res cogitans et movens*“ (Drossbach 1884, 15. N.s Unterstreichung. Vgl. Loukidelis 2005b, 342 u. NK 30, 19–22).

Dass die „Grammatik“ es sei, die uns täusche, insbesondere über den Begriff des Ich, und uns eine Ontologie unterjuble, ist ein Gedanke, der in N.s Spätwerk wiederkehrt (NK KSA 6, 78, 11–13, zur systematischen Dimension z. B. Simon 1972). N. war ihm beispielsweise in Otto Schmitz-Dumonts *Die Einheit der Naturkräfte* (Schmitz-Dumont 1881, 167, siehe NK 30, 2–10) und bei Georg Christoph Lichtenberg begegnet: „Ich und mich. Ich fühle mich – sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können so zu sagen nicht *raisonniren*, ohne falsch zu *raisonniren*. Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist. Jeder, der Deutsch spricht, ist ein Volksphilosoph, und unsere Universitätsphilosophie besteht in Einschränkungen von jener. Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten. Allein die gemeine Philosophie hat den Vortheil, daß sie im Besitz der Declinationen und Conjugationen ist. Es wird also immer von uns wahre Philosophie mit der Sprache der falschen gelehrt. Wörter erklären hilft nichts; denn mit Wörtererklärungen ändere ich ja die Pronomina und ihre Declination noch nicht.“ (Lichtenberg 1867, 1, 79. N.s Unterstreichung, vgl. Stingelin 1996, 175 f., ferner allgemeiner Beutel 1996, 254–256.) Lichtenberg diagnostiziert also, wie es auch in N.s Text geschieht, eine sprachliche Präjudizierung des Denkens, das deshalb in die Irre gehe, bietet aber zugleich eine (andere) Philosophie als Therapeutikum auf. In analoger Weise wird in JGB einerseits die Philosophie in ihren herkömmlichen Erscheinungsformen verdammt, zugleich jedoch eine „Philosophie der Zukunft“ angekündigt oder ansatzweise ins Werk gesetzt. Diese therapeutische und zukünftige Philosophie bleibt in dem Dilemma stecken, sich der alten Sprache mit ihren ‚Verhexungen‘ bedienen zu müssen, so dass N. unentwegt genötigt ist, die von einem Philosophen erwarteten und zu erwartenden Schreibpraktiken experimentell zu unterlaufen.

In JGB 20 wird daran erinnert, dass wir von einer „gemeinsamen Philosophie der Grammatik“ (KSA 5, 34, 27) gefangen zu werden drohen, während sich am Ende von JGB 34 im Sinne von Lichtenbergs Berichtigungsprojekt die Frage erhebt, ob „sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben“ (KSA 5, 54, 8 f.) müsse, während JGB 54 wie Lichtenberg die Gramma-

tik-Gebundenheit der Ich-Ontologie herausgreift: „Ehemals nämlich glaubte man an ‚die Seele‘, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte“ (KSA 5, 73, 13–15, vgl. NL 1885, KSA 11, 40[16], 635 f., entspricht KGW IX 4, W I 7, 71). Einen derart prominenten Status erlangte die Grammatik in N.s Denken – von der Frühschrift WL abgesehen – explizit erst 1885. Das schlug sich in einer Reihe von Nachlasstexten nieder, die die sprachliche Bedingtheit des Ich-Begriffs ebenso herausstellen wie den allgemein fiktiven Charakter aller grammatisch angeleiteten Erkenntnis-Konstrukte (NL 1885, KSA 11, 35[35] 526 (entspricht KGW IX 4, W I 3, 108 f.); NL 1885, KSA 11, 38[3], 597 f. u. NL 1885, KSA 11, 40[23], 639 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 67), vgl. NK 31, 5–12). „Wie arm sind die Philosophen bisher, wo ihnen nicht die Sprache, mindestens die Grammatik, im Ganzen das, was ‚Volk‘ in ihnen ist, souffliert! In den Worten stecken Wahrheiten, mindestens Ahnungen der Wahrheit: das glauben sie alle steif und fest: daher die Zähigkeit, mit der sie sich an ‚Subjekt‘ ‚Leib‘ ‚Seele‘ ‚Geist‘ klammern.“ (NL 1885, KSA 11, 40[6], 630, 26–631, 3 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 74); vgl. NL 1885, KSA 11, 40[11], 632 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 75) u. NL 1885, KSA 11, 40[20], 637 f. (entspricht KGW IX 4, W I 7, 68 f.)).

Die Aufzählung der möglichen Grundsteine der „Philosophen-Bauwerke“ schließt „eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Thatsachen“ (12, 1–3) ein. In der Fassung Dns Mp XVI, Bl. 27r und Dns Mp XVI, Bl. 42r heißt es stattdessen: „eine brutale Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen Thatsachen“ (Röllin 2012, 204 u. 217). Die Einfügung des Epithetons „menschlich-allzumenschlich“ dient einerseits dem Rückverweis auf N.s einschlägig betiteltes Werk, lässt andererseits völlig offen, um welche Art von Tatsachen es sich handeln könnte.

Dass die Sprache und die Grammatik die Wirklichkeitswahrnehmung prägen, ist eine im 20. Jahrhundert (oft ohne Bezug auf N.) von Linguisten gern wiederholte These, vgl. z. B. Whorf 1956, 121 und dazu Feyerabend 1993, 164.

12, 3–9 *Die Philosophie der Dogmatiker war hoffentlich nur ein Versprechen über Jahrtausende hinweg: wie es in noch früherer Zeit die Astrologie war, für deren Dienst vielleicht mehr Arbeit, Geld, Scharfsinn, Geduld aufgewendet worden ist, als bisher für irgend eine wirkliche Wissenschaft: — man verdankt ihr und ihren „überirdischen“ Ansprüchen in Asien und Ägypten den grossen Stil der Baukunst.* Vorlage hierfür war N.s Diktat an Louise Röder-Wiederhold in Dns Mp XVI, Bl. 27r, ediert bei Röllin 2012, 204, sowie in Dns Mp XVI, Bl. 42r, ediert bei Röllin 2012, 217. Welche Rolle der Astrologie in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit gebührt, ist eine Frage, die N. im Zuge seiner kulturhistorischen Lektüren gelegentlich beschäftigt hat. John Lubbock führte beispielsweise in seiner *Entstehung der Civilisation* aus, dass die Astronomie zwar der Astro-

logie entsprungen sei, jedoch „beide in vollständigem Widerspruch miteinander“ (Lubbock 1875, 169) stünden, während Friedrich Albert Lange in seiner *Geschichte des Materialismus* auf der gegenseitigen Befruchtung von Astrologie und Astronomie bestand: „Die Astrologie sowohl wie die wesensverwandte Alchymie besaßen durchaus die geregelte Form von Wissenschaften und waren in der reineren Weise, in welcher die Araber und die christlichen Gelehrten des Mittelalters diese Künste betrieben, weit entfernt von dem masslosen Schwindel, der im 16. und besonders im 17. Jahrhundert sich einstellte“ (Lange 1866, 81, vgl. 338). Über das gewaltige finanzielle und emotionale Engagement der Menschheit zugunsten der Astronomie konnte sich N. in Edward Burnett Tylors *Anfängen der Cultur* informieren (Tylor 1873, 1, 128–132), die er 1875 der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (Crescenzi 1994, 432), während er spätestens seit seiner Arbeit am Registerband des *Rheinischen Museums für Philologie* ([Nietzsche] 1871) gewusst haben muss, dass man altbabylonische Monumentalarchitektur auf einen astrologischen Kult zurückzuführen pflegte, weil dies in einem von ihm indizierten Artikel zur Sprache kam (Knötel 1867, 528). Das war im Hinblick auf Ägypten damals schon längst etablierter Wissenschaftskonsens: „Den ältesten Ursprung der Astrologie glaubt die Forschung in der babylonischen Provinz Chaldäa gefunden zu haben, nächstdem, daß ohne Zweifel gleichzeitig mit den Chaldäern die Aegyptier die Sternkunde pflegten, heilig hielten und mit ihrem Götterkult in unmittelbare Verbindung brachten, von welcher wundersame Bilder und Bauwerke der Nachwelt Zeugniß gaben und zum Theil noch immer geben. Es sei nur des Riesenthurmes zu Babel, der Pyramiden, des Thierkreises zu Denderah gedacht.“ (Bechstein 1860, 2). Zu den astronomischen Bemühungen bei den Chinesen und den Ägyptern vgl. auch Secchi 1878, 25 u. 242, zu N.s Rezeption dieses Werkes NK 117, 11–15.

In William Edward Hartpole Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* hielt N. jene Überlegungen für bemerkenswert, die die lebensfunktionale Bedeutung von Astrologie ausleuchteten, nämlich als Ausdruck eines naiven Geo- und Anthropozentrismus: „Dem Ungebildeten scheint keine Behauptung selbstverständlicher, als dass unsere Erde der grosse Hauptzweck des Weltalls ist [...]. Da der Mensch der Mittelpunkt aller Dinge ist, so hat jede auffallende Naturerscheinung einen Bezug auf seine Handlungen.“ (Lecky 1873, 1, 215. Von N. am Rand markiert, seine Unterstreichung.) Die Astrologie nun befriedigt diesen menschlichen Anspruch, im Zentrum des Weltgeschehens zu stehen: „Es ist eine äusserst geistvolle, und mindestens soweit die Zeit der Wiederbelebung der Wissenschaft darunter begriffen ist, eine höchst richtige Bemerkung Comte's, dass die Astrologie der erste systematische Versuch war zur Gestaltung einer Philosophie der Geschichte, da sie die

schein-/216/bar wunderlichen Erscheinungen der menschlichen Handlungen in das Bereich des Gesetzes zurückzuführen suchte. Man kann sie aber, glaube ich, mit nicht minderem Rechte als eine der letzten Kämpfe menschlicher Selbstsucht gegen das niederdrückende Gefühl der Unbedeutenheit betrachten, welches die Unermesslichkeit des Weltalls erzeugen musste. [...] Die, welche unsere Erde für den Mittelpunkt des materiellen Universums betrachten, werden ihr immer eine ähnliche Stellung in dem sittlichen Weltplane zuschreiben; ist nun die Falschheit der ersten Behauptung nachgewiesen, so erscheint die zweite unangemessen oder als Schwierigkeit.“ (Lecky 1873, 1, 215 f. Von N. mit Randstrichen und NBs markiert, seine Unterstreichungen.) Ganz auf dieser Linie notierte N. dann in NL 1880, KSA 9, 6[189], 245, 16–25 – und präludierte damit bereits die Parallelisierung von herkömmlicher Philosophie und Astrologie in der Vorrede von JGB –: „Ein Reich ganz unmenschlicher Necessitäten enthüllt sich immer mehr! [...] Die Welt als eine Menschen-Welt ist uns ein Gelächter geworden: wie die Astrologie. Unsere Stellung zu dieser Welt möglichst pathetisch einzunehmen war das Bestreben aller Philosophen: die Idealisten zuletzt wußten uns zur Hauptsache zu machen und die Welt zu einer Art Erzeugniß von uns: als ob der Spiegel sagte: ‚ohne mich ist nichts, ich bin der Urheber‘.“

Die Parallelität von dogmatischer Philosophie und Astrologie besteht nach 12, 3–9 zunächst in ihrem Wesenszug, ein „Versprechen“ zu sein. Und zwar stellen sie beide ein ganz bestimmtes Versprechen dar: dass die Welt insgesamt sinnvoll organisiert ist, dass sich diese Welt um den Menschen dreht und dass dieser Mensch in der Welt von Bedeutung ist. Der Anspruch sowohl der Astrologie als auch der dogmatischen Philosophie erscheint bei N. in gleicher Weise als „überirdisch“, weil sie beide auf ein Wissen ausgreifen, das jenseits aller irdischen Erfahrungsmöglichkeiten liegt. Schließlich besteht die besondere Bosheit dieser Parallelisierung der dogmatischen Philosophie mit der Astrologie darin, dass letztere in der modernen Welt als hoffnungslos veraltete Scharlatanerie angesehen wird. Die Parallelisierung soll zeigen, dass dies konsequenterweise auch von der herkömmlichen Philosophie gelten müsste, sind deren Erkenntnisansprüche doch nicht minder absurd als die astrologischen. Zur Astrologie siehe auch NK 51, 22–25 u. NK 109, 20–25.

12, 12–14 *eine solche Fratzte war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel die Vedanta-Lehre in Asien*] In der diktierten Fassung Dns Mp XVI, Bl. 42r fehlte dieser Hinweis auf den Vedanta noch (Röllin 2012, 217). Über den indischen Vedanta als höheres Wissen des eingeweihten Hindu hatte sich N. im Standardwerk *Das System des Vedānta nach den Brahma-sūtra's* (1883) seines Freundes Paul Deussen kundig gemacht; die ausdrückliche Zuordnung des Vedanta zur dogmatischen Philosophie findet sich hingegen im Werk eines anderen Freun-

des, nämlich in Heinrich Romundts von N. ebenfalls eifrig studierter *Grundlegung zur Reform der Philosophie*: „Von dem der gemeinen Seelenlehre zu Grunde liegenden Schein der Vernunft, der auf diesen Selbstbetrug gegründeten Scheinwissenschaft wie von der Zerstörung des Scheines für die Wissenschaft und von der Verbesserung der Seelenlehre als gemeiner Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Metaphysik wurde mit einiger Ausführlichkeit gehandelt. Diese Ausführlichkeit aber ist Kürze gegen die Weitläufigkeiten einer unkritischen schwärmenden Metaphysik. Ruht doch das weit ausgedehnte grosse System des Vedanta, die uralte Dogmatik des Brahmanismus, welche noch jetzt in Indien im höchsten Ansehen steht, mit der man aber das Abendland gnädig verschonen wolle, auf dem von der Kritik zerstörten Paralogismus. Der neueste Darsteller desselben, P. Deussen, sagt ‚das System des Vedanta. /169/ 1883‘ S. 61: ‚Mit Recht erkennt der Vedanta als einzige Quelle, um zu einem wahren Wissen, zu einem Ergreifen des Ansichseienden zu gelangen, unser eigenes Ich.‘ [...] Und mit welchem Drucke hat der Babelbau dieser Scheinwissenschaft Jahrtausende auf der Menschheit gelastet und die gemeine Wohlfahrt geschädigt!“ (Romundt 1885, 168 f. Wichtige Informationen zu Romundt bei Treiber 1992, 358–362.) Der Seitenhieb auf die philosophische Indien-Sehnsucht Arthur Schopenhauers ist ebenso deutlich wie die verheerende kulturelle Gesamtbilanz, die Romundt der Vedanta-Philosophie ausstellt. JGB Vorrede dupliziert diese negative Bilanz, auch wenn dann gegen Ende der Vorrede die geschichtliche Notwendigkeit der durch philosophische Dogmatik erzeugten Spannung herausgestellt wird.

Aufschlussreich ist auch, dass 12, 12–14 im Unterschied zu Dns Mp XVI, Bl. 42r den Vedanta als exemplarische dogmatische Philosophie nennt, nachdem seit 11, 21 f. der „Seelen-“, „Subjekt- und Ich-Aberglaube“ aufs Korn genommen wurde, so dass der Leser zu der Vermutung gelangt, der Vedanta huldige gerade diesem Aberglauben. Das ist tatsächlich die Behauptung bei Romundt 1885, 168 f., während JGB 54 wie auch NL 1885, KSA 11, 40[16], 636, 6–9 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 71, 14–17) den Nachweis der Scheinbarkeit von „Seele“ und „Subjekt“ gerade als einen Grundgedanken des Vedanta ausweist, vgl. NK 73, 22–28. Es liegt also nahe, die Erwähnung des Vedanta in der Vorrede von JGB auf der Folie der Lektüre von Romundt 1885 zu sehen, dessen Inanspruchnahme des Vedanta für eine positive Subjekt-Metaphysik zumindest nicht weit verbreitet war und trotz der Zitate sogar den Grundintentionen bei Deussen 1883 widerspricht, während für JGB 54 andere Quellen zu diskutieren sind.

12, 14 *der Platonismus*] Auch diese Konkretisierung der „Fratze“ der „dogmatischen Philosophie“ fehlt – wie der Vedanta – im Diktat Dns Mp XVI, Bl. 42r (Röllin 2012, 217), wo aber in der Folge Platon wie in der Vorrede von JGB sehr wohl diskutiert wird. Neben dem Vedanta (vgl. NK 12, 12–14) ist in Romundts

Grundlegung zur Reform der Philosophie Platon der Hauptrepräsentant einer unkritischen Subjekt- und Seelenlehre, die von Kant in die Knie gezwungen worden sei. Unter Anspielung auf die Töchter von Shakespeares *King Lear* heißt es dort z. B.: „Arm wie Cordelia neben ihren fetten, hochmütigen, prahlerischen Schwestern Goneril und Regan steht die kritische [sc. Kantische] Seelenlehre neben der alten aufgeblasenen prunkenden Scheinwissenschaft, die gleich bei ihrem ersten Auftreten im Phädrus und Phädon des Plato mit einem gewaltigen Geräusch von bunten Geschichten und Fabeln aufmarschiert. Aber Cordelia, sehr unähnlich ihren grosssprechenden Schwestern, hält mehr, als sie verspricht!“ (Romundt 1885, 159).

Platon und der Platonismus verkörpern in der Vorrede zu JGB jene Position, die dem Ansinnen des sprechenden Wir am weitesten entfernt zu liegen scheint – namentlich „Plato’s Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ (12, 17 f.). Dennoch betonen besonders von Leo Strauss inspirierte Autoren die Nähe von Platon und N. und gehen mitunter so weit, JGB als N.s *Politeia* aufzufassen und weitgehende Parallelen zwischen N.s und Platons Werk zu behaupten: „Indeed, in the broadest sense *Beyond Good and Evil* and the *Republic* have identical themes and structures.“ (Cooper 2008, 206) – eine Auffassung, die dem Text nicht weniger Gewalt antut als diejenige, die ihn als Parallelaktion zur *Kritik der reinen Vernunft* betrachtet. Strauss 1983, 175 behauptet, N. „platonisiere“ im Blick auf die Form nirgendwo sonst so wie in JGB, um freilich den Beweis dafür schuldig zu bleiben, was dies genau bedeute. Wiehl 1998, 133 deduziert schließlich aus JGB Vorrede, KSA 5, 12 f. einen „klare[n] Gegensatz: Platonismus gegen Plato. Und während dem ersteren ein entschiedenes Nein entgegengesetzt wird, wird dem zweiten [...] Bewunderung zuteil“. Korrekt daran ist (was Wiehl freilich noch nicht wissen konnte), dass der Ausdruck „Platonismus“ zusammen mit „Vedanta-Lehre“ eben erst auf einer späten Bearbeitungsstufe in den Text aufgenommen wurde und im Diktat vom Sommer 1885 noch fehlte. Dennoch gibt es keinerlei Anhaltspunkt im Text, dass N. den Platonismus von Platon separiert hätte. Das ‚entschiedene Nein‘, das N.s Text ausspricht, richtet sich ausdrücklich gegen Platon und seine „Erfindung“ selbst (vgl. NK 12, 14–18). „Platonismus“ ist das, was sich von Platon her ungebrochen in der europäischen Geschichte als „Alpdruck[.]“ (KSA 5, 12, 19) fortschreibt, für den Platon selbst die unmittelbare, unentschuld bare Verantwortung trägt.

12, 14–18 *Seien wir nicht undankbar gegen sie [sc. die dogmatische Philosophie], so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato’s Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich.]* Vgl. NK 12, 12–14. Sehr ähnlich findet sich 12, 14–18 in Dns Mp XVI, Bl. 42r (Röllin

2012, 217), Vorarbeiten in KGW IX 1, N VII 1, 105. Die Paarung von „Gutem an sich“ und „reinem Geiste“ fehlt beispielsweise in NL 1885, KSA 11, 42[6], 696 (vgl. NK 11, 2–4), wo Platon und sein „reiner Geist“ auch „die Dogmatiker“ repräsentieren sowie die durch diese erzeugte, „prachtvolle Spannung“ in der Geschichte. Dass der Leser beim „Guten an sich“ an Platons Ideenlehre und insbesondere an seine höchste Idee des Guten denken werde, dürfte für N. selbstverständlich gewesen sein (Grundunterscheidungen dazu konnte er beispielsweise bei Ueberweg 1867, 1, 118 lesen). Ebenso konnte er voraussetzen, dass die Vorstellung von einem „reinen Geist“ Anklänge an den Dialog *Phaidon* und an Sokrates' Bemühen, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, wachrufen werde. Beim Lesen von Karl Friedrich Hermanns *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* dürfte ihm etwa folgende Überlegung untergekommen sein: „der Vermuthung, dass er als Ohrenzeuge mit geschichtlicher Treue erzähle, hat /528/ Plato selbst ausdrücklich vorgebeugt ([...]), und je möglicher es dessenungeachtet ist, dass jenes Verlangen reiner Geist zu werden wirklich den Gegenstand von Sokrates letzten [sic] Unterhaltungen ausgemacht habe, desto weniger werden wir darin mehr als die erste Stufe der Entwicklung erkennen dürfen, die der Phaedo uns bereits als vollendet darstellt“ (Hermann 1839, 1, 527 f.). Diese Entwicklung zu einer Lehre vom „reinen Geist“ hat eben nicht Sokrates, sondern sein Schüler Platon eigenständig vollzogen.

Die Vorrede von JGB macht nicht explizit, was das statische Wirklichkeitsmodell der Dogmatiker ablösen soll und wird, wenn dereinst deren Macht gebrochen ist. Aufschlussreich ist zur Beantwortung dieser Frage vielleicht NL 1885, KSA 11, 34[73], 442, 20–26 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 147, 2–18): „Was uns ebenso von Kant, wie von Plato und Leibnitz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, wir sind historisch durch und durch. [...] Auch Kant hat die *contradictio in adjecto* ‚reiner Geist‘ nicht überwunden: wir aber – – –“. Einerseits wird hier die Geschichte des „reinen Geistes“ fortgeschrieben bis zum angeblich größten Kritiker der dogmatischen Philosophie; andererseits wird mit deren geschichtlicher Betrachtung gerade die „durch und durch“ historische Existenzform des reflektierenden „Wir“ demonstriert. Bereits MA I 2 hatte die Notwendigkeit eines „historische[n] Philosophiren[s]“ (KSA 2, 25, 13 f.) gegen den philosophischen Ewigkeits-Irrglauben namhaft gemacht. Die Vorrede von JGB verzichtet zwar auf die Formulierung einer expliziten historistischen Gegenstrategie zur dogmatischen Philosophie, setzt aber eine solche Strategie *in praxi* um, indem nämlich die dogmatische Philosophie selbst historisiert wird als eine bestimmte, mittlerweile „überwunden[e]“ (KSA 5, 12, 19) Epoche der abendländischen Geschichte, deren Wahrheits- und Ewigkeitsansprüche verwirkt scheinen. Ernsthaft über das „Gute an sich“ oder über den „reinen Geist“ zu debattieren, fällt dem „Wir“ (KSA 5, 12,

21) gar nicht mehr ein – ein knapper Hinweis auf die Perspektivität reicht als Argument völlig aus (vgl. NK 12, 23–26) –, denn einen Aberglauben widerlegt man nicht. „Aberglaube: an das Seiende zu glauben, an das Unbedingte, an den reinen Geist, an die absolute Erkenntniß, an den absoluten Werth, an das Ding an sich! In diesen Ansätzen steckt überall eine *contradictio*“ (NL 1885, KSA 11, 34[28], 429, 23–26, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 175, 2–14).

Die zentrale Bedeutung, die die Vorrede zu JGB Platon und dem Platonismus einräumt, dürfte mit N.s intensiver Lektüre von Gustav Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt* zusammenhängen. Teichmüller sieht trotz Kant die Philosophie bis in die Gegenwart bestimmt von Platons (verderblichen) Vorgaben: „Es zeigte sich nun, dass keiner der Neueren über das Ziel hinausgekommen ist, das von Plato im Parmenides aufgestellt war“ (Teichmüller 1882, XI). Teichmüller gibt sich Platon gegenüber ebenso reserviert wie N., der in seinem Brief an Overbeck vom 22. 10. 1883 wiederum aus der Lektüre von Teichmüllers Werk die Erkenntnis schöpft, „wie wenig ich Plato kenne und **wie sehr** Zarathustra πλατωνίζει“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 469, S. 448, Z. 3 f.). Letzteres ist wohl selbstkritisch gemeint.

12, 18–23 *Aber nunmehr, wo er überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufathmet und zum Mindesten eines gesunderen – Schlags geniessen darf, sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrthum grossgezüchtet hat.*] Europa liegt also nicht mehr, wie Kant es für sich selbst vor seiner kritischen Wendung beschrieb, im „dogmatischen Schlummer“ (AA IV, 260, vgl. NK 142, 4), sondern im postdogmatischen Schlummer, offenbar aus Erschöpfung – entweder wegen der so lange dominanten dogmatischen Philosophie oder wegen des Kampfes gegen diese Philosophie. Dem gegenüber steht das „Wir“, das sich jetzt, nachdem es in 12, 14 seine Dankbarkeit bekundet hatte, erstmals selbst charakterisiert, nämlich als „Erben“ nicht der Dogmatik, sondern der aus dem Kampf gegen die Dogmatik geschöpften Kraft. Der gesperrt gesetzte Einschub, der das „Wir“ zur Schlaftrunkenheit der Gegenwart wirkungsvoll in Szene setzt, fehlt noch in der diktierten Fassung vom Sommer 1885 (Dns Mp XVI, Bl. 42r = Röllin 2012, 217). Der Einschub behauptet freilich nicht, dass das „Wir“ immer schon wach sei, sondern Wachen seine Aufgabe sei (zum Wachsein in der Gegenwart siehe FW 59, KSA 3, 423, 24–26). Auch FW Vorrede 2 spielt mit der Erwartung, die vielleicht an alle (philosophischen) ‚Nachtwächter‘ zu adressieren wäre, nämlich „dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird“ (KSA 3, 347, 30 f.). Die Metapher macht die Frage unabweisbar, ob die Aufgabe des „Wir“ darin besteht, die Schlafenden zu wecken oder aber ihren Schlaf zu hüten. Versteht man das „Wachsein“ als Aufforderung an die mit dem „Wir“ zumindest partiell vereinnahmten Leser, handelt es sich um die säkularisierte

Variante einer wiederholten Aufforderung Jesu an die Adresse seiner Jünger in eschatologischer Bedrängnis: „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 Hahenschrey, oder des Morgens.“ (Markus 13, 33–35. Die Bibel: Neues Testament 1818, 60. Vgl. Matthäus 24, 42 u. 25, 13).

Aber schon Platon hat eine Vorliebe für die Metaphorik von Schlafen und Wachen; er behält in *Politeia* 476d die wahre Erkenntnis der Dinge demjenigen vor, der sich im Zustand des Wachens befindet (ὕπαρ). N.s Text usurpiert also eine Metaphorik, die sowohl in der dogmatischen Philosophie als auch in der dogmatischen (christlichen) Religion – dem „Platonismus für's ‚Volk‘“ (KSA 5, 12, 33 f.) – als Umschreibung für den höchsten Zustand des Erkennens hoch im Kurs stand und reklamiert sie gerade für eine Sicht, welche die angeblichen Erkenntnisse dogmatischen Denkens als Traumprodukte des Tiefschlafs entlarvt (vgl. auch Schopenhauer in GT 18, KSA 1, 118, 25 f.). Bemerkenswert ist, dass Gustav Teichmüller in seinem Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (vgl. NK 12, 23–26), aus dem N. wichtige Anregungen für sein perspektivisches Denken bezog, nicht nur die Metaphorik des Wachseins aus dem christlichen Kontext aufgreift, sondern sich zum Anwalt dreier Mächte macht, die nach der Vorrede von JGB eingedämmt werden sollen: des Christentums, der nicht-perspektivischen Weltbetrachtung und des Ich: „Nur das Christenthum verliess den Pfad der perspektivischen Weltbetrachtung und rief uns zum Wachen, indem es die Person, das Ich zur Geltung brachte“ (Teichmüller 1882, 348, vgl. die Fortsetzung des Zitats, mitgeteilt in NK 23, 21–27). Bei N. ist gerade dieses Ich ein Traumgespinnst. Zur Begriffsgeschichte der Wachheit siehe auch Hutter 2004.

12, 23–26 *Es hiess allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Plato gethan hat* [Die Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 105, 29 sowie das Diktat Dns Mp XVI, Bl. 42r von 1885 bestimmen „das Perspektivische“ als „das Grundelement alles Lebens“ (Röllin 2012, 217). Bekanntlich wird „der Perspektivismus“, die Behauptung der unhintergehbaren Perspektivengebundenheit alles Erkennens, gemeinhin als eine der Haupteinsichten N.s begriffen, ohne dass sich die Forschung darüber einig wäre, wie er genau zu verstehen wäre (vgl. die Übersichten von Jakob Dellinger in NLex 266 f. u. von Claus Zittel in NH 299–301). Als Ismus kommt „Perspektivismus“ in N.s Werken freilich nur ein einziges Mal vor, und da erst noch in einer deuthungsbedürftigen Paarung mit „Phänomenalismus“ (FW 354, KSA 3, 593, 3), so dass sich fragen ließe, ob nicht auch bei der Festlegung N.s auf „den Perspektivismus“ als Lehre der philosophiehistorische Wunsch nach nach Ordnung und weniger N.s Selbstverständnis Pate gestanden hat (vgl. Dellinger 2015, III u.

398–407; zur Problematik der Lehren generell Stegmaier 2000a; zum Problem retrospektiver Zuschreibung von Lehren Sommer 2012d). Sehr auffällig ist, dass N. an jener Stelle, wo er über „meine Lehre“ und zugleich über die „perspektivische Welt“ spricht, nämlich in seinem Brief an Overbeck vom 23. 07. 1884 gar nicht von erkenntnistheoretischen, sondern moralphilosophischen Fragen handelt: „meine Lehre, daß die Welt des Guten und Bösen nur eine scheinbare und perspektivische Welt ist, ist eine solche Neuerung, daß mir bisweilen dabei Hören und Sehen vergeht“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 521, S. 514, Z. 24–27). Wenn N. hier „die Welt des Guten und Bösen“ eine „scheinbare und perspektivische“ nennt, greift er auf eine Auffassung zurück, die er in seinem Brief an Overbeck vom 30. 07. 1881 bei Spinoza gefunden haben will – oder genauer, aber ohne es zu sagen, da N. Spinoza nicht im Original gelesen hat, im einschlägigen Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (siehe Sommer 2012b) –: „dieser abnormste und einsamste Denker [...] leugnet die Willensfreiheit [...] das Unegoistische –; das Böse –“ (N. an Overbeck, 30. 07. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 135, S. 111, Z. 7–11). Die Formulierung vom 23. 07. 1884 spielt hingegen auf einen Autor an, den N. mittlerweile direkt rezipiert hatte, nämlich seinen früheren Basler Kollegen Gustav Teichmüller mit seinem Buch *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (vgl. auch NK 12, 14–18 u. NK KSA 6, 81, 8–11). Erst von 1884 an – damit parallel zur intensivierten Teichmüller-Lektüre – bekommt das Perspektivische in N.s Aufzeichnungen stärkeres Gewicht. Es verschiebt sich vom Moralphilosophischen zum Erkenntnistheoretischen. Bei Teichmüller ist der erkenntnistheoretische Aspekt dominant: „alle diese Systeme [sc. der bisherigen Philosophie] sind projectivische Darstellungen unseres Erkenntnissinhaltes und, da die Erkenntniss nothwendig auf den Augenpunkt des Subjects bezogen ist, bloss perspectivische Bilder.“ (Teichmüller 1882, XVI) „Die Welt, wie sie für das Auge erscheint, ist immer und überall perspectivisch geordnet und weder Mikroskop noch Teleskop kann uns die Ordnung der Verhältnisse zeigen, welche wir für die wirkliche halten.“ (Ebd., 183) Zu N.s Teichmüller-Rezeption siehe bereits Nohl 1913, sodann Dickopp 1970; Orsucci/Savorelli 1997, 47–63; Small 2001, 41–58; Schwenke 2006, 257–263; Emden 2010, 295 f., Fn. 26; Loukidelis 2013, 26–28 u. ö.; Teichmüller 2014, 1, 35 sowie Matthew Meyer 2014, 211–214 und Dellinger 2015, 131–135. Bei Teichmüllers Konzept des Perspektivischen scheint noch die Vorstellung eines Fluchtpunktes zugrunde zu liegen, auf den hin (wie in der Malerei seit der Renaissance) alles Erkennen zentralperspektivisch ausgerichtet wird. Das in N.s Texten zum Ausdruck kommende Verständnis des Perspektivischen zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass ein gemeinsamer Fluchtpunkt entfällt, auf den hin alle Sehenden sich orientieren könnten, weil jedes Wesen einen anderen Standpunkt hat und seinen Standpunkt stetig verändert, so dass sein

Blickfeld und sein Fluchtpunkt mit dem Blickfeld und dem Fluchtpunkt der anderen nicht identisch sein können.

In 12, 23–26 geht es weder allein um erkenntnistheoretische noch um moralphilosophische Fragen. Hier wird vielmehr die Lebensnotwendigkeit der Perspektivität postuliert – ein Postulat, das auch JGB 34 wiederholen wird: „Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten“ (KSA 5, 53, 25–27). In NL 1884, KSA 11, 26[334], 238, 6–8 wird diese Einsicht anscheinend als eigene Entdeckung reklamiert: „Keiner hat [...] die Untauglichkeit der Wahrheit zum Leben und die Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Illusion begriffen.“ Schließlich stellt NL 1885/86, KSA 12, 2[108], 114, 11–18 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 118, 16–23) heraus, „daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede Erhöhung der Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, [...] dies geht durch meine Schriften“. Eine abweichende Sichtweise dokumentiert NL 1885, KSA 11, 40[39], 648, 11–21 (hier korrigiert nach KGW IX 4, W I 7, 56, 26–36), wo weniger Anspruch auf die Exklusivität eigener Entdeckungen erhoben wird: „Die Physiker sind jetzt mit allen Metaphysikern darüber einmüthig, daß wir in einer Welt der Täuschung leben [...]. Das Perspektivische der Welt geht so tief als heute unser ‚Verständniß‘ der Welt reicht; und ich würde es wagen, es noch dort anzusetzen, wo der Mensch billigerweise überhaupt von Verstehen absehn darf – ich meine dort, wo die Metaphysiker das Reich des anscheinend Sich-selbst-Gewissen, Sich-selber-Verständlichen (ansetzen), und im Denken.“ Teichmüller wollte ausdrücklich eine *Neue Grundlegung der Metaphysik* ins Werk setzen (so der Untertitel von Teichmüller 1882). Teichmüller nimmt dabei gerade die Einmütigkeit der Physiker und Metaphysiker an, „da [...] eine [...] Zusammenfassung unserer Empfindungen die Auffassung und Anschauung der sogenannten wirklichen Welt liefert, welche doch von allen wissenschaftlichen Forschern nur für ein perspektivisches Weltbild gehalten wird“ (Teichmüller 1882, 185). Das sprechende Wir in N.s Text weist hingegen Teichmüllers metaphysische Forderungen ab, nämlich: „Wir bedürfen des zeitlosen Standpunktes, um das perspektivische Bild des Zeitlichen aufzufassen“ (ebd., 192). Es gibt demnach in JGB keinen transzendent(al)en Standpunkt des Denkens, der nicht selber auch perspektivisch bestimmt wäre.

Wenn N. in der Druckfassung von 12, 23–26 das „Grundelement alles Lebens“ zur „Grundbedingung alles Lebens“ emendiert, wird damit die lebensontologische Seite des Arguments verstärkt: Es ist nicht nur für alle Lebewesen charakteristisch, dass sie eine je eigene Perspektive haben, die von ihrem jeweiligen Standpunkt ebenso wie von ihrer biologischen und individuellen Aus-

stattung sowie ihrer Geschichte abhängt („[k]urz die Auffassung der Dinge wird hier immer auf einen bestimmten Standpunkt bezogen und ist also perspectivisch“. Teichmüller 1882, 185), sondern es ist für Lebewesen konstitutiv, ihrer Perspektive Geltung verschaffen, d. h. sie gegen andere Perspektiven durchsetzen zu wollen. Darin besteht ein elementares Lebensinteresse, das der Idee eines allgemein „Guten“, wie es Platon zugeschrieben wird, widerspricht, da dieses Gute den perspektivischen Individual- (aber auch Gattungs-)Interessen zuwiderläuft. „Mithin steht auch Plato mitten in dem perspectivischen Zauberkreise“ (Teichmüller 1882, XIX).

12, 26–30 *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?“* [Zur Sokrates-Kritik bei N. siehe NK 1/1, S. 249–257 u. ö. sowie NK 6/1, S. 259–285. Wenn der Philosoph hier, wie öfter in N.s Spätwerk, als Arzt der europäischen Kultur auftritt (vgl. FW Vorrede 2, KSA 3, 349 6–14; NK KSA 6, 174, 14–16 u. 226, 8–12 sowie Wolf 2008), dann wird Platons Verständnis des Philosophen adaptiert, der die Seele therapieren solle (vgl. *Kratylos* 440c, dazu auch NK KSA 6, 72, 22 f. u. 73, 16 f.). In der vorbereitenden Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 105, 32–34 ist noch von einer „Krankheit an diesem so schönen Körper Plato“ die Rede (vgl. Dns Mp XVI, Bl. 42r, ediert bei Röllin 2012, 217). Dass Sokrates mit der „Bekehrung des Plato [...] das Meisterstück seiner Verführungs-Kunst“ gegeben habe, notierte N. in NL 1885, KSA 11, 34[136], 465, 27–466, 2 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 104, 10–12). Gegen den Vorwurf, ein „Verderber der Jugend“ zu sein, wandte sich Sokrates angeblich ausdrücklich in seiner Verteidigungsrede vor Gericht (Platon: *Apologie* 23c8–e3), wurde aber trotzdem zum Tod durch den Schierlingsbecher verurteilt. Seither überbieten sich die Philosophen mit Versicherungen, die Vorwürfe gegen Sokrates seien haltlos gewesen: „ein Mann, dessen wohlthätiger Einfluss nicht bloß an vielen Einzelnen sich bewährt, sondern der in seinem Volke für Jahrhunderte einen neuen sittlichen Grund gelegt hat, war selbstverständlich kein Verderber der Jugend“ (Zeller 1859, 2, 154). An diesem „selbstverständlich“ ist N. nicht länger festzuhalten bereit.

12, 30–13, 9 *Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und für's „Volk“ zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden — denn Christenthum ist Platonismus für's „Volk“ — hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen. Freilich, der europäische Mensch empfindet diese Spannung als Nothstand; und es ist schon zwei Mal im grossen Stile versucht worden, den Bo-*

gen abzuspannen, einmal durch den Jesuitismus, zum zweiten Mal durch die demokratische Aufklärung: — als welche mit Hülfe der Pressfreiheit und des Zeitungslesens es in der That erreichen dürfte, dass der Geist sich selbst nicht mehr so leicht als „Noth“ empfindet!] Dieser Passus verwertet Überlegungen aus dem Notizbuch N VII 1, in denen die historische Perspektive freilich noch verkürzt bleibt, weil sowohl Platon und der Platonismus als auch der „Kampf“ als Voraussetzung der „Spannung“ noch nicht ins Bild eingetragen werden: „Der kirchliche 'u andererseits der fürstliche' Druck 'von Jahrtausenden' hat 'in Europa eine prachtvolle Spannung des Bogens 'Geistes' geschaffen, insgleichen der monarchische: 'insgleichen der Druck argwöhnischer Gewaltherrn' ': mit einem so gespannten Bogen kann man [nunmehr] nach den fernsten Zielen schießen.' ~~die beiden versuchten Entspannungen (statt mit dem Bogen zu schießen) sind~~ 'Freilich, man hat diese Spannung als Noth empfunden: es ist zwei Mal im großen Stile versucht worden, den Bogen abzuspannen, statt mit ihm zu schießen, einmal durch' 1) der Jesuitsm 2) Die 'socialist' Demokratie. 'zu zweit durch die Revolution u. in der demokr. Aufklärung, mit Preßfreiheit welche, mit Hülfe der Preßfreiheit, verhüten will, daß der Geist sich 'ferner noch' als Noth empfindet. So 'aber' empfand ihn je B. Paskal: aus seiner furchtbaren Spannung heraus erfand er jene mörderische Art von Lachen, mit welcher er die Jes. seiner Zeit todt lachte.'" Ursprünglich hieß es überdies noch: „Pascal ist 'war ein' das herrliche Anzeichen von jener furchtbaren Spannung: er lachte die Jesuiten todt. — Ich bin zufrieden mit despotischen Zuständen, vorausgesetzt, daß man mit gemischten Rassen zu thun hat, wo immer eine Spannung überhaupt gegeben ist. Freilich: die Gefahr solcher Versuche ist groß. — Die 'europäische' Demokratie ist nicht 'oder zum kleinsten Theile' eine Entfesselung von Kräften, sondern 'vor Allem' eine Entfesselung von Sich-gehen-lassen, von Bequem-haben-wollen, von inneren Faulheiten der Seele. Ebenso die Presse.“ (Bereinigte Druckfassung in NL 1885, KSA 11, 34[163], 475, 20–476, 3, hier korrigiert nach: KGW IX 1, N VII 1, 81, 1–34. Siehe Röllin 2012, 217 und zur Interpretation NK 13, 6; vgl. auch die in NK 121, 10–19 mitgeteilte Vorarbeit zu JGB 200.) Der Hinweis auf Pascal fehlt in der letzten Fassung der Vorrede von JGB, war aber ursprünglich noch im Druckmanuskript erhalten, vgl. dazu NK 13, 11–16.

Die Grundthese, die im Nachlass stärker entfaltet wird als in der Vorrede von JGB, besagt, egalitäre und demokratische Verhältnisse führten dazu, dass die mentalen Fähigkeiten des Menschen, anstatt sich durch Anspannung weiter zu entwickeln, gerade ermatten: Der „Geist“ bedarf zu seiner Selbstkonstitution – er ist wesentlich Spannung – nicht äußerer Freiheiten, sondern des Widerstandes, an dem er sich abarbeiten kann, was an Platon und am Christentum geschehen ist. In der Fluchtlinie dieses Gedankens entwickelt GD

Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 einen eigenen Begriff von Freiheit, der gegen den landläufigen Liberalismus geradezu die Zwangsherrschaft fordert (vgl. NK 6/1, S. 511–514).

12, 33 f. *Christenthum ist Platonismus für's „Volk“*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „Christenthum ist verpöbelter Platonismus“ (KSA 14, 346; N. kommt darauf in einer Vorarbeit zu JGB 199 zurück, vgl. NK 120, 15–22). Genau diese Formulierung benutzte N. in seinem Brief an Overbeck vom 31. 03. 1885 und münzte sie auf die *Bekenntnisse* des Augustinus: „Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h(eiligen) Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! Wie habe ich gelacht! (zb. über den ‚Diebstahl‘ seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte.) Welche psychologische Falschheit! (zb. als er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er Eine Seele gewesen sei ‚er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund nicht ganz sterbe‘. So etwas ist ekelhaft verlogen.) Philosophischer Werth gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christenthum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 589, S. 34, Z. 43–57; vgl. NK KSA 6, 248, 31–249, 7 sowie zu N. und Augustinus Sommer 1998a, bes. 147 f.). Die wörtliche Übereinstimmung der Formulierung im Brief von 31. 03. 1885 und im Druckmanuskript der Vorrede von JGB hilft nicht nur bei deren Datierung, sondern konkretisiert auch den Referenzrahmen der Platonismus-Diskussion zu Beginn des Werks: Es ist die christliche Adaption Platons, wie sie Augustinus vornimmt, also die maßgebliche lateinische (und nicht die griechische!) Traditionslinie der Platonisierung des Christentums. Auch Teichmüller 1882, XI, Fn. spricht die Popularisierung Platons bei den Kirchenvätern an.

13, 1–3 *mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen*] Das Motiv des „gespannten Bogens“, das in der Vorrede der Selbstbeschreibung des schreibenden Ich dient (vgl. KSA 5, 13, 13–15), geht zurück auf Heraklit, der die Wirklichkeit als spannungsgeladene Einheit von Widerstrebendem mit dem Bild der „zurückgespannten Fügung wie von Bogen und Leier“ („παλίντονος ἄρμονίῃ ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης“), also der Bogen-spannung sowohl der Waffe wie des Musikinstrumentes einzufangen trachtete (Diels/Kranz 1951, 22 B 51). Zu N.s gleichfalls an Heraklits Metaphorik anklingendem Begriff der Spannkraft vgl. auch NK KSA 6, 138, 21. JGB 262 beschreibt die Wirkung einer rigiden Moral als Anspannung eines Bogens, der in einer Phase des Überflusses auf unterschiedliche Weise wieder abgespannt werden kann, vgl. NK 216, 11–13.

13, 6 Jesuitismus] Vgl. NK 13, 11–16. Der gegenreformatorische Jesuitenorden war nicht nur unter Protestanten namentlich im Kulturkampf sowie für Janse-nisten wie Blaise Pascal das Feindbild *par excellence*. (Einer Bücherliste in NL 1886/87, KSA 12, 5[110], 229 = KGW IX 3, N VII 3, 188, 2–4 zufolge scheint N. zumindest die Absicht gehabt zu haben, sich über die im engeren Sinne jesuitische Sicht anhand des *Compendium theologiae moralis* des Jesuitenpaters Jean-Pierre Gury – Gury 1862 – zu informieren.) Der mit den Jesuiten verbundene Ismus steht im zeitgenössischen Kontext generell für eine einseitig an Glücksbedürfnisbefriedigung und nicht an der schrecklichen Wahrheit orientierte, laxe, kasuistische Moral sowie für den berüchtigten Kadavergehorsam gegenüber einer lebensbestimmenden Institution, sprich für Heteronomie (vgl. Hartmann 1879, 94 u. 567–569 mit Lesespuren N.s). So münzte Eduard von Hartmann in seiner *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, die N. durchgearbeitet hat, den Jesuitismus-Vorwurf, den er zunächst im Zusammenhang des Katholizismus erhob („Dem Jesuitismus gilt als absoluter Zweck die Weltherrschaft der jesuitisch organisierten katholischen Kirche“; ebd., 565; von N. mit Randstrich markiert), auf John Stuart Mill (vgl. Fornari 2009, 183): „Dass der Jesuitismus wirklich die letzte Konsequenz des social-eudämonistischen Princip bilden muss, davon hat natürlich Mill keine Ahnung, und würde heftig dagegen protestiert haben; aber schon bei ihm bricht dieser Zug unbewusst durch, indem er die Wahrheit dem Glück opfern zu dürfen glaubt, wenn das Glück in der Illusion und nicht in der Wahrheit zu finden ist.“ (Hartmann 1879, 608, Fn.; von N. mit Randstrich markiert. Direkt aufgenommen wird diese Überlegung in NL 1883, KSA 10, 7[203], 306).

Entsprechend können alle möglichen Gegenwartsphänomene, die an sich weder mit dem Jesuitenorden noch überhaupt mit der katholischen Kirche etwas zu tun haben, unter „Jesuitismus“ verbucht werden, wenn sie nur auf „Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusionen des Glaubens“ abzielen (Hartmann 1879, 646; von N. mit Randstrich markiert). Der Jesuitismus erweist sich bei Hartmann dabei je nach Umweltbedingungen als optimal anpassungsfähig: „Stets bereit, die zukunftsverheissenden Keime neu auftauchender Zeitideen sich anzueignen und in seinem Dienste zu verwerthen, hat der Jesuitismus nicht bloss den demokratischen Tendenzen des modernen Zeitgeistes nach längerem Zögern entschieden Rechnung zu tragen begonnen, sondern er hat diese Tendenzen sogar ausdrücklich in der Form der Socialdemokratie adoptiert“ (ebd., 648). Zusammen mit der „religionslose[n] Socialdemokratie“ bilde „der socialdemokratische Jesuitismus“ die „sociale[.] Umsturzpartei“ (ebd.). Diesen Gedanken nimmt N. unter dem Einfluss der Hartmann-Lektüre auf und formuliert eine explizite Gegenoption, die in der Vorrede von JGB verrätselt bleibt: „Der höchste Gesichtspunkt des **Jesuitis-**

mus auch des socialistischen: / Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer / Beglückung / Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusion, des Glaubens / **Dazu meine Gegenbewegung:** – / Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer **Überwindung.** / Überwindung durch Lehren, an denen sie zu Grunde geht, **ausgenommen die welche sie aushalten** / [...] / So steht es auch bei sehr individuellen Menschen, wir sorgen für unsere zukünftigen Bedürfnisse!“ (NL 1883, KSA 10, 7[238], 315, 1–18) Bis in die Wortwahl hinein ist diese Aufzeichnung Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* nachempfunden, derzufolge die „Mission“ der Jesuiten „die Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer Beglückung, und die Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusionen des Glaubens“ sei (Hartmann 1879, 646; von N. mit Randstrich markiert).

Hartmann konstruierte einen Gegensatz von Jesuitismus und Aufklärung, den er an einer unterschiedlichen Anthropologie dingfest machte: Der Jesuitismus glaube nicht, dass „durch Förderung der Aufklärung und Bildung, des Geschmacks und der Feinfühligkeit, durch Vermehrung und Verfeinerung der Bedürfnisse und der Mittel zu ihrer Befriedigung, kurz, durch Steigerung der Cultur im weitesten Sinne, der Glückseligkeitszustand der Menschen verbessert und nicht vielmehr verschlimmert würde“ (Hartmann 1879, 646). Zuerst habe der Jesuitismus „Aufklärung und Cultur [...] als Hauptfeinde seiner selbst und seines Principes“ bekämpft. Hartmann hält dieses Prinzip für „theoretisch unüberwindlich“, denn tatsächlich führe der Kulturfortschritt entgegen der optimistischen Suggestion der Aufklärer keineswegs zu größerem „Wohl der Menschheit“. „Das Volk, so dumm es ist, hat doch davon ein ganz zuverlässiges Gefühl, dass die Aufklärer und Fortschrittler ihm wirklich seinen Frieden und sein Glück rauben, wenn sie es dem Bann des Jesuitismus entreissen.“ (Ebd., 646; von N. mit doppeltem Randstrich markiert.) Heute bediene sich der Jesuitismus, „radical im extremsten Sinne“, wie vor ihm die Aufklärung selbst „aller bisher von ihm verpönten Mittel der demagogischen Agitation (Presse und Vereinswesen), erklärt dem Staat als solchen offen den Krieg, und unterwühlt die Achtung der Massen vor allen historisch gegebenen Grundlagen unseres bisherigen politischen und socialen Lebens“ (ebd., 647; von N. mit Randstrich markiert). Hartmann selbst wiederum versteht sich als Fackelträger eines antijesuitischen und antisozialistischen Kulturkampfes. Mit diesem Stichwort schlägt er sich auf die Seite der offiziellen Reichspolitik Bismarcks: „Auch das ist ein eigenthümliches Zusammentreffen, dass grade in unserer Zeit, wo das Princip der Culturentwicklung zum Bewusstsein der fortgeschrittensten Völker gelangt, die culturmörderischen Mächte des Jesuitismus und der Socialdemokratie in bisher ungeahnter Kühnheit und

Kraft ihr Haupt erheben und die Vertreter der modernen Cultur zu bisher unerhörten Anstrengungen zur Behauptung der Cultur und der Sicherung ihrer Fortentwicklung zwingen, dass der ‚Culturkampf‘ gradezu zum Stichwort unserer Culturepoche gestempelt worden ist“ (Hartmann 1879, 669; N.s. Unterstreichungen).

Um die Positionierung in der Vorrede von JGB zu verstehen, ist es unerlässlich, den in den Nachlassaufzeichnungen und in den Lektürespuren dokumentierten Kontext von N.s Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmann zu berücksichtigen: Während Hartmann beim Gegensatz von Aufklärung und Jesuitismus verharret, den Sozialismus aber auf der Seite des Jesuitismus ansiedelt, versteht N. die Aufklärung mit dem bezeichnenden Epitheton „demokratisch“ (KSA 5, 13, 6) und kann so Jesuitismus und Aufklärung gleichermaßen auf der gegnerischen Seite gruppieren. Die Transformation der Vorlage ist unmittelbar zu greifen in KGW IX 1, N VII 1, 81, 1–34 (zitiert in NK 12, 30–13, 9), wo N. zunächst mit Hartmann „socialist[ische] Demokratie“ schrieb, dies dann aber strich und durch „demokr[atische] Aufklärung“ ersetzte. Die Vorrede von JGB gibt N.s dringendem Bedürfnis nach, sich als *homo singularis* zu stilisieren und das „Wir“ (KSA 5, 13, 11) vom zeitgenössisch landläufigen intellektuellen Frontverlauf abzugrenzen. Daher kann sich dieses „Wir“ unmöglich mit Hartmanns Kulturkampf-Enthusiasmus oder gar mit der Politik Bismarcks gemein machen; all das würde unter die Kategorie „demokratische Aufklärung“ fallen, die für die ‚Abspannung des Bogens‘ des europäischen Geistes verantwortlich gemacht wird. Zugleich gibt diese Frontstellung Gelegenheit, den Anschein aufklärerischer Gesinnung, die N.s Schriften von *Menschliches*, *Allzumenschliches* bis zur *Fröhlichen Wissenschaft* anhaftete, durch die Zurückweisung *demokratischer* Aufklärung wenigstens partiell abzustreifen, ohne bei alledem eine direkte Konfrontation mit der politischen Macht im Deutschen Reich zu wagen. Trotz der scheinbar so dezidierten Rhetorik der Vorrede zu JGB, die auf die Alleinstellung des Sprechenden zielt, bleiben die Positionsbezüge letztlich doch unverbindlich und damit vielfach anschlussfähig, gerade auch für eine autoritäre Politik. Vgl. NK 134, 17–26.

13, 9–11 *Die Deutschen haben das Pulver erfunden — alle Achtung! aber sie haben es wieder quitt gemacht — sie erfanden die Presse.*] Diese Behauptung basiert auf einer längeren Aufzeichnung in NL 1885, KSA 11, 34[92], 450 f. (KGW IX 1, N VII 1, 133 f.), die ein Anliegen aus der Vorrede von JGB noch stärker historisch konkretisiert, indem sie nämlich zeigt, worin genau die „Spannung“ besteht, die offensichtlich so fruchtbar für die europäische Geschichte gewesen ist: „Man verdankt der christlichen Kirche / 1) eine Vergeistigung der Grausamkeit [...]. / 2) sie hat den Europäer-Geist fein und geschmeidig gemacht, durch ihre ‚Intoleranz‘. Man sieht es sofort, wie in unserem demokrati-

schen Zeitalter, mit der Freiheit der Presse, der Gedanke plump wird. Die Deutschen haben das Pulver erfunden — alle Achtung! Aber sie haben es wieder quitt gemacht: sie erfanden die Presse. [...] Das römische Reich ließ umgekehrt große Freiheit im Glauben und Nichtglauben: mehr als heute irgend ein Reich läßt: die Folge war sofort die allergrößte Entartung Vertölpelung und Vergröberung des Geistes. — Wie gut nimmt sich Leibnitz und Abälard, Montaigne, Descartes und Pascal aus! Die geschmeidige Verwegenheit solcher Geister zu sehn ist ein Genuß, welchen man der Kirche verdankt. — Der intellektuelle Druck der Kirche ist wesentlich die unbeugsame Strenge, vermöge deren die Begriffe und Werthschätzungen als festgestellt, als aeternae behandelt werden. [...] Wenn es Schranken gab, so waren sie um einen ungeheuren Raum gespannt, Dank Plato: und man konnte sich darin bewegen, wie Bach in den Formen des Contrapunkts, sehr frei“ (KSA 11, 450, 7–451, 4, hier korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 133, 1–134, 24).

Dass die Deutschen tatsächlich weder das Schießpulver noch den Buchdruck erfunden haben, war zu N.s Zeit längst gängiges Lexikonwissen („Über die Erfindung des Schießpulvers ist nichts Sicheres bekannt. Die Chinesen und Araber haben schon in den ältesten Zeiten Zündmischungen gekannt. [...] Die Araber sollen zuerst mit S. aus Kanonen geschossen haben“. Meyer 1885–1892, 14, 454. Der Buchdruck wiederum hat seine Ursprünge in China: Meyer 1885–1892, 3, 547 f.). Traditionell galt in Deutschland freilich der Freiburger Franziskanermönch Berthold Schwarz (13. oder 14. Jh.) als Erfinder des Schießpulvers („Sicheres ist hierüber nicht bekannt, doch scheint in Deutschland ganz allgemein der Glaube verbreitet gewesen zu sein, daß zu Anfang des 14. Jahrh. ein Mönch das Schießpulver erfunden habe.“ Meyer 1885–1892, 14, 689). Der Mainzer Johannes Gensfleisch, genannt zu Gutenberg (ca. 1400–1468) durfte immerhin in Anspruch nehmen, den Buchdruck mit beweglichen Metalllettern sowie – insofern hat N. auch historisch recht – die Druckpresse als Weiterentwicklung der Spindelpresse erfunden zu haben. In JGB Vorrede geht es aber nicht um die Festschreibung eines historischen Sachverhalts, sondern um die Kontrafaktur der landläufigen Überzeugungen, beide Erfindungen dienten dem gesellschaftlichen Fortschritt. Bereits in der Publizistik des Vormärz wurden sie als deutsche Errungenschaften miteinander gepaart und mit der kritischen Reflexion verbunden, wie wenig sie Deutschland bislang doch genutzt hätten: „wir werden die Deutschen bleiben, [...] welche das Pulver und die Presse erfunden haben, um im Kriege geschlagen zu werden und über die Preßfreiheit zu diskutieren“ (Laube 1835, 2, 202). Die Äquivokation von Presse als Gerät des Buchdrucks und Presse im Sinne von Journalistik benutzte Heinrich Laube ebenso selbstverständlich wie später N. Auch in Heinrich Heines Buch über Ludwig Börne rücken Pulver und Presse in nächste Nähe: „Das deutsche Volk,

brummte der deutsche Patriot aus seiner Ecke, hat auch das Pulver erfunden. /172/ Börne wandte sich rasch nach dem Patrioten, der ihn mit dieser Bemerkung unterbrochen hatte, und sprach sarkastisch lächelnd: „Sie irren sich, mein Freund, man kann nicht so eigentlich behaupten, daß das deutsche Volk das Pulver erfunden habe. Das deutsche Volk besteht aus dreyßig Millionen Menschen. Nur einer davon hat das Pulver erfunden ... die übrigen, 29,999,999 Deutsche, haben das Pulver nicht erfunden. — Uebrigens ist das Pulver eine gute Erfindung, eben so wie die Druckerey, wenn man nur den rechten Gebrauch davon macht. Wir Deutschen aber benutzen die Presse, um die Dummheit und das Pulver, um die Sklaverey zu verbreiten.“ (Heine 1840, 171 f.) Laube, Börne und Heine sind sich wiederum darin einig, dass die Pressefreiheit ein erstrebenswertes Gut und die Presseerzeugnisse von hohem Nutzen sein könnten, wenn sie denn nicht, wie die Börne-Figur es im Fortgang von Heines Text beklagt, von der Obrigkeit gegängelt würden. Demgegenüber grenzt sich N.s Text ironisch vom Mainstream der liberal-progressiven und auch demokratisch-revolutionären Intellektuellen ab, indem er den Nutzen der Presse überhaupt leugnet.

Im Spätwerk zeigte N. eine Vorliebe für die explosive moderne Weiterentwicklung des Schießpulvers, nämlich für das Dynamit, mit dem er sich selbst gern verglich; vgl. z. B. NK 137, 10–15 u. NK KSA 6, 365, 7 f.

13, 11–16 *Aber wir, die wir weder Jesuiten, noch Demokraten, noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister — wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiss? das Ziel.....* Im Druckmanuskript fehlte dieser Ausblick auf eine gute Europäerschaft (vgl. z. B. Martin 1995; Witzler 2001, 189–212 u. Nicodemo 2014a), auf die N. im Sechsten, Siebenten und Achten Hauptstück von JGB zurückkommt (vgl. JGB 214, KSA 5, 151, 8: „Wir Europäer von übermorgen“ u. NK 180, 18). An der Stelle des Textes 13, 11–16 stand im Druckmanuskript ursprünglich: „Als Noth empfand ihn zum Beispiel Pascal: aus seiner furchtbaren Spannung heraus erfand dieser tiefste Mensch der neueren Zeit sich jene mörderische Art von Lachen, mit welcher er die Jesuiten von damals todt lachte. Vielleicht fehlte ihm nichts als Gesundheit und ein Jahrzehend von Leben mehr – oder, moralisch ausgedrückt, ein südlicher Himmel statt der Wolkendecke von Port-Royal – um sein Christenthum selbst todtzulachen. –“ (KSA 14, 346, vgl. das in NK 12, 30–13, 9 mitgeteilte Notat aus NL 1885).

In der schließlich gedruckten Vorrede zu JGB fehlt jeder direkte Hinweis auf Blaise Pascal, der erst im ersten Abschnitt des Dritten Hauptstücks: das religiöse Wesen, nämlich JGB 45 zum ersten Mal in diesem Werk explizit in Erscheinung tritt (vgl. NK 65, 25 f.). Für N. stellte Pascal – seine *Pensées* in

deutscher Übersetzung waren N. früh geläufig – den exemplarischen Christen da, dessen Intellektualität gegen die irrationalen Zumutungen dieser Religion rebellierte, und der sich doch der Autorität der christlichen Lehre und Moral unterwarf (vgl. zu N.s Pascal-Rezeption z. B. NK KSA 6, 94, 28–30 u. NK KSA 6, 171, 30–34; ferner zu KSA 14, 346 auch Vivarelli 1998, 98). Seine Polemik gegen die Jesuiten formulierte Pascal unter Pseudonym in seinen *Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux R. R. Pères Jésuites* (1656/57), die im Geiste des Jansenismus und dessen strenger Gnadentheologie die jesuitische Kasuistik und Spannungsmoral satirisch attackierten, so dass Pascal schließlich in der von N. studierten Literatur fast redensartlich als „der große Jesuitenfeind“ (Hillebrand 1875, 276) erscheinen konnte.

In der definitiven Fassung der Vorrede von JGB bleibt zwar der Jesuitismus übrig, aber Pascal als schärfster Gegner entfällt – und der Sprechende tritt selbst an die Stelle des Jesuiten- und Aufklärungsgegners (vgl. Brusotti 2012b, 60–62, ferner Brusotti 1997, 203, Fn. 381), wobei jetzt der Begriff des Jesuitismus im Sinne Eduard von Hartmanns als allgemeine Gegenwartstendenz der Entmündigung und Entmachtung des Individuums zugunsten einer allgemeinen Glücks-Heteronomie gefasst wird (vgl. NK 13, 6). Pascal setzte dem zwar seinen Pessimismus und seine Einsicht in die Glücks-Unfähigkeit des Individuums entgegen, aber eben nur unter Inkaufnahme eines weltflüchtigen Christentums, unter der bleiernen „Wolkendecke von Port-Royal“. Die düstere Szenerie des jansenistischen Zentrums, des Klosters Port-Royal nach seiner Zerstörung wird z. B. auch geschildert bei Taine 1880a, 3, 70.

13, 13–15 *wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens]* Vgl. NK 13, 1–3 u. Pieper 2014, 23–25.

13, 17 f. *Sils-Maria, Oberengadin / im Juni 1885]* Auf genau diese Ortsangabe und Datierung legte N., wie aus seinem Brief an Constantin Georg Naumann vom 19. 07. 1886 hervorgeht, bis in die Typographie hinein besonderen Wert: „Schließlich bitte ich, unter die Vorrede nicht nur zu setzen ‚Sils-Maria, im Juni 1885‘, wie im Manuskript steht, sondern, deutlicher: / Sils-Maria, Oberengadin / im Juni 1885 (Letzteres ganz klein!)“ (KSB 7/KGB III/ 3, Nr. 723, S. 211, Z. 29–33). Diese Frühdatierung der Vorrede zu einem Werk, das ja eigentlich erst erheblich später Gestalt annahm, hängt wohl damit zusammen, dass N. die auch zeitliche Verbindung zu Za besonders deutlich hervortreten lassen wollte (siehe Scheier 1990, XXXIII): Wie er an Köselitz am 20. 07. 1886 geschrieben hatte, war es ihm bei der Abfassung von JGB schwer gefallen, „zu reden (noch mehr: den Ort zu finden, von wo aus ich reden konnte), nämlich unmittelbar nach dem ‚Zarathustra‘“ (KSB 7/KGB III/ 3, Nr. 724, S. 212, Z. 15–17). Die Frühdatierung hat dann auch die irrige Annahme genährt, JGB wäre

tatsächlich schon im Juni 1885 abgeschlossen gewesen, vgl. NK ÜK JGB, Abschnitt 1. Hier hätte NL 1886/87, KSA 12, 6[4], 232, 10–18 etwas Licht ins Dunkel der Datierung bringen können: „Meine Schriften reden nur von meinen eignen Erlebnissen [...]. Aber es bedurfte bei mir immer erst einiger Jahre Distanz, um jene gebieterische Lust und Kraft zu verspüren, welche jedes solches Erlebniß, jeden solchen überlebten Zustand darstellen heißt. Insofern sind alle meine Schriften [...] zurückdatirt.“ Zur Datierungsfrage vgl. auch Röllin 2012, 178 f.

Über der vielschichtigen Frage, wann und wo JGB entstanden sei, wird freilich leicht ein trivialer Umstand übersehen: Denn tatsächlich ist zwar JGB lange nach „Juni 1885“ in der bekannten Gestalt entstanden, jedoch ist der Text, der später die Vorrede von JGB sein sollte, zu einem guten Teil bereits in jenen Aufzeichnungen enthalten, die N. zwischen dem 8. Juni und dem 6. Juli 1885 Louise Röder-Wiederhold diktirt hat (vgl. NK ÜK JGB Vorrede u. Röllin 2013, 57). Bezogen auf diesen Text ist die Zeit- und Ortsangabe also korrekt, und nur wenn der Leser der alten Lektürekonvention folgt, die Datierung zu Beginn auf das gesamte Buch zu übertragen, wird er texthistorisch in die Irre geführt und unterliegt einer zumindest zur Hälfte selbsterzeugten textoptischen Täuschung.

Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen.

Die Struktur des Ersten Hauptstücks von JGB ist schwer zu rekonstruieren, weil es offensichtlich nicht einer durchgehenden narrativen (Nehamas 1988, 46) oder argumentativen Linie folgt, so dass man es eher als eine Art inneren Monolog verstehen könnte (ebd., 51), der nicht auf Linearität gepolt ist. Heit 2014c, 30 f. schlägt bei aller Vorsicht eine Grobgliederung der 23 Abschnitte wie folgt vor: „nach einer Exposition des Themas in JGB 1–2 fragen die Abschnitte 3–8, 12–13 und 18–19 vornehmlich nach dem Menschen und die Abschnitte 9–11, 14–17 und 20–22 vornehmlich nach dem Wissen, während Aphorismus 23 einen programmatischen Ausblick bildet“ (alternative Gliederungsvorschläge resümiert Heit 2014c, 31, Fn. 2 nach Lampert 2001, 18–60; Burnham 2007, 9–44; Mauch 2009, 167 f.; Acampora/Ansell-Pearson 2011, 29–52 u. Clark/Dudrick 2012). Wesentlich ist die Feststellung von Tanner 1986, 205, dass dieses Erste Hauptstück trotz seines Titels keineswegs nur oder zur Hauptsache von den akademischen Philosophen handelt. Auch N. scheint für sich selber am Philosoph-Sein festzuhalten (Tanner 1986, 207).

Der Begriff des Vorurteils, der nicht nur im Titel des Hauptstücks, sondern auch einige Male im Text verwendet wird, hat unter englischsprachigen Interpreten einige Verwirrung ausgelöst. Wenn beispielsweise Clark/Dudrick 2012,