

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,

42 behaupten, „Vorurtheil“ „refers not to something problematic that philosophers must overcome but to the values (or prejudgments) that are essential to all philosophy“, dann verkennen sie nicht nur, dass „Vorurteil“ nach dem Sprachgebrauch schon des 18. und 19. Jahrhunderts nicht nur ein Urteil meint, das jeder eingehenden Untersuchung eines zur Beurteilung anstehenden Gegenstandes zugrunde liegt, wie Heit 2014d, 37 zurecht anmahnt. Vielmehr übergehen sie auch, dass seit der Aufklärung die Vorurteilskritik zu den Grundlagen der Philosophie gehört. N. nimmt nun diesen Faden auf, wendet das Argument aber gegen die Philosophie, während er gleichzeitig auf der Perspektiven- und Wertungsgebundenheit aller Philosophie (und überhaupt jeglicher Lebensform) beharrt (zur Geschichte der neuzeitlichen Vorurteilskritik seit Francis Bacon und René Descartes siehe den Übersichtscommentar zur *Morgenröthe* in NK 3/1, deren Untertitel „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ lautet). „Vorurtheil“ ist bei N. also durchaus ein kritischer Kampfbegriff, ohne dass deswegen jedes Vorurteil *per se* falsch sein müsste.

1.

KSA 14, 346 f. teilt zu JGB 1 zwei frühere Versionen mit: „Das Verlangen nach Wahrheit, das mich nicht unbedenkliche Wege geführt hat, legte mir ab und zu dieselbe fragwürdigste aller Fragen in den Mund: am längsten machte ich vor der Frage nach den verborgenen Ursachen dieses Verlangens halt, zuletzt aber blieb ich bei der Frage nach dem Werthe jenes Verlangens stehen. Das Problem der Wahrhaftigkeit erschien vor mich [sic]: sollte man glauben, daß es mir scheinen will, als sei es zum ersten Male gestellt, gesehen, gewagt?“ (W I 7). In W I 5 heißt es: „Alea jacta est. – Der ‚Wille zur Wahrheit‘, der mich noch zu manchem Wagnisse verführen wird, – welche seltsamen Fragen hat er mir schon vorgelegt, ~~welche schlimmen fragwürdigen Fragen! Was Wunder, daß ich endlich mich mißtrauisch umdrehe und auch meinerseits vor dieser Sphynx fragen lerne? Wer ist das eigentlich, der mich hier fragt?! Welche schlimmen wunderlichen fragwürdigen Fragen! Das ist eine lange Geschichte: was Wunder, daß ich endlich dabei mißtrauisch werde, die Geduld verliere und mich ungeduldig umdrehe! Daß ich vor dieser Sphynx auch meinerseits fragen lerne? Wer ist das eigentlich, der mir hier Fragen stellt? Was in mir ‚will‘ eigentlich ‚zur Wahrheit?‘~~“

Die Vorrede setzt das Wachsein als Aufgabe des Sprechenden „Wir“ zum Schlaf in Opposition, in den Europa gefallen sei, nachdem der Alldruck des Platonismus von ihm gefallen war. Sie verschleiert aber zugleich, was denn an die Stelle dieses Platonismus getreten sein soll, gegen den zu kämpfen in der Geschichte des Abendlandes jene „Spannung“ erzeugt hat, die als Treibmittel

künftiger geistiger Bewegung gilt. Es wird also nicht wirklich deutlich, gegen wen das „Wir“ im Kampf wach und angespannt bleiben kann. JGB 1 beantwortet diese Frage zumindest partiell, indem hier das Selbstverständnis von Philosophie in jedweder Ausgestaltung – platonisch und unplatonisch – problematisiert wird, gab sich Philosophie doch stets überzeugt vom Wert der Wahrheit. Der Abschnitt gibt die Aussicht frei auf die Möglichkeit einer Philosophie, die sich nicht an Wahrheit orientiert. Dahinter steht nicht nur die Pilatus-Frage „Was ist Wahrheit?“ (vgl. NK KSA 6, 225, 2–10 u. Sommer 2004), sondern auch die in der Anspielung auf Ödipus und die Sphinx greifbare Einsicht, dass (manche) Wahrheit schädlich, grausam und nicht wissenwert, mithin wertlos sein könnte. Zur Interpretation von JGB 1 siehe Tongeren 1989, 105–110; Lampert 2001, 20–24; Burnham 2007, 9–11; Clark/Dudrick 2012, 31–37 u. Heit 2014c, 27–29.

15, 4–7 *Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt!*] Im Unterschied zu den in NK ÜK JGB 1 mitgeteilten Vorüberlegungen in W I 7 wird hier die „Wahrhaftigkeit“ nicht als „Problem“ verstanden, das dann vor die Augen des Reflektierenden tritt, wenn er nach den „Ursachen“ des Wahrheitsverlangens fragt. Stattdessen wird sie jetzt in einer Apposition mit diesem Verlangen, dem „Willen zur Wahrheit“ gleichgesetzt, der „fragwürdige Fragen“ (KSA 5, 15, 8) generiere. Die Wahrhaftigkeit, die seit Platon (*Hippias minor* 376c) eine große philosophische Karriere absolviert hat, wird damit an den Rand der Argumentation gedrängt. Bei N. wird ihr andernorts – vgl. NK 103, 11 f. – mit viel Reserve begegnet, während „das Problem der Wahrhaftigkeit“ der Vorüberlegung W I 7 wiederkehrt in JGB 5, KSA 5, 18, 27 f., wo die Philosophen viel „Lärm“ darum machen, weil sie den Eindruck der Interessen- und Perspektivengebundenheit auch ihres eigenen Wahrheitsstrebens nicht aufkommen lassen wollen. Intensiv gelesen und vielfach markiert hat N. die Erörterungen zu Wahrhaftigkeit und Lüge bei den Griechen in Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* (Schmidt 1882, 2, 402–414). Dabei hob N. besonders Stellen hervor, die einen situativ-pragmatischen Umgang mit der Wahrheit indizieren.

15, 4 *Wille zur Wahrheit*] N. benutzt die Wendung „Wille zur Wahrheit“ erstmals im Heft Z I 1 vom Sommer 1882, einer Sentenzensammlung, die er dann für das Vierte Hauptstück von JGB ausbeuten wird. Es heißt dort: „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, KSA 10, 3[1]284, 87, 11–14)

Fortan ist sie im Nachlass ebenso präsent wie in Za II und FW V, jeweils mit deutlich kritischer Akzentuierung, um das Illusionäre einer Weltsicht zu entlarven, die vom metaphysischen Glauben an die Wahrheit als höchsten Wert be-seelt ist und selbst die Wissenschaften in Bann hält. Wenn FW 344 den „unbedingte[n] Wille[n] zur Wahrheit“ sowohl als „Wille[n], sich nicht täuschen zu lassen“ als auch als „Wille[n], nicht zu täuschen“ zur Diskussion stellt (KSA 3, 575, 18–20), wird damit implizit Bezug genommen auf einen „Der Wille zur Wahrheit“ betitelten Abschnitt im Descartes-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, der den Willen in Descartes' *Meditationes de prima philosophia* IV zum Ursprung sowohl der „Selbsttäuschung“ als auch der „Selbstkritik“, sowohl der Wahrheit als auch des Irrtums erklärt: „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 in JGB 2, KSA 5, 16, 3 f. wird der Wille zur Wahrheit mit dem Willen zur Täuschung assoziiert und – ganz anders als bei Descartes und Fischer – ersterer versuchsweise auf letzteren zurückgeführt. Das wiederum passt zu JGB 211, KSA 5, 145, 15 f., wonach der „Wille zur Wahrheit“ der „Wille zur Macht“ der „eigentlichen“, nämlich gesetzgebenden Philosophen sei, während die Auffassung, hinter der Frage nach der wirklichen und der scheinbaren Welt stecke bloß der „Wille zur Wahrheit“, in JGB 10, KSA 5, 23, 1–3 als Naivität weggewischt wird. Dem „Willen zur Wahrheit“ kontrastiv gegenüber steht auch der „Wille zum Schein“, vgl. z. B. NK 168, 21–27. N.s erste Verwendung der Formel „Wille zur Wahrheit“ koinzidiert zeitlich mit der 1881 begonnenen Fischer-Lektüre, auch wenn sie ihm in anderen Büchern seiner Privatbibliothek ebenfalls begegnet sein kann, doch dort in nicht spezifisch philosophischem Zusammenhang (Wahrmund 1859, 84 spricht beispielsweise dem Historiker Polybios diesen Willen zu). Vgl. zur philosophischen Interpretation z. B. Jenkins 2012.

15, 11–14 *Dass wir von dieser Sphinx auch unserseits das Fragen lernen? Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich „zur Wahrheit“?*] Der eingangs genannte „Wille zur Wahrheit“ wird – wie schon in der oben zitierten Vorstufe in W I 5 – als die „Sphinx“ identifiziert, die eben der Philosophie und der Wissenschaft für Jahrtausende die Frage nach der Wahrheit eingepfht hat. Wenn das „Wir“ sich jetzt „ungeduldig umdreh[t]“ (KSA 5, 15, 11), dann bleibt es im Sphinx-typischen Modus des Fragens, lenkt

dieses Fragen aber gegen den Fragenden um, nach dessen Identität „in uns“ es sich erkundigt.

N. bezog sich gelegentlich auf die mythologische Figur der Sphinx (vgl. z. B. NK KSA 1, 40, 16–20) – stets hatte er dabei, wie auch in KSA 5, 15, 21 deutlich wird, ihre Auseinandersetzung mit Ödipus vor Augen (vgl. auch Blondel 1975): Das Ungeheuer – ein geflügeltes Mischwesen mit Löwenleib und Menschenkopf (N. sprach von seinem „Jungfrauenleib“ in NL 1870/71, KSA 7, 7[27], 144, 4) – setzte der griechischen Stadt Theben zu, indem es die Vorbeigehenden mit seiner Rätselfrage behelligte, welches Wesen morgens vierfüßig, mittags zweifüßig, abends aber dreifüßig sei. Wer um die Antwort verlegen war, wurde unweigerlich gefressen. Erst Ödipus gab die richtige Antwort: der Mensch, worauf sich die Sphinx in einen Abgrund stürzte, Ödipus unwissentlich seine Mutter Iokaste heiratete und König von Theben wurde (Apollodor: *Bibliothek* III 5, 8). Im Frühwerk neigte N. vor dem Hintergrund seiner eigenwilligen Deutung von Sophokles' *König Ödipus* dazu, die Sphinx sehr allgemein als „Rätsel der Natur“ (GT 9, KSA 1, 67, 7) zu interpretieren. Außer in GT kommt die Sphinx in N.s Werken sonst explizit nur noch in JGB vor. Gleichwohl bricht sich schon im Nachlass der frühen achtziger Jahre ein stärker identifikatorisches Verhältnis sowohl zur Sphinx als auch zu Ödipus Bahn: „Hier sitzt du, unerbittlich wie meine Neubegier, die mich zu dir zwang: wohlan, Sphinx, ich bin ein Fragender, gleich dir: dieser Abgrund ist uns gemeinsam – es wäre möglich, daß wir mit Einem Munde redeten?“ (NL 1881, KSA 9, 13[22], 622) Ähnlich klingt es noch am 07. 05. 1885 in einem Brief an Overbeck, in dem N. sich beruhigt zeigte, dass der Freund ihn als Verfasser von Za nicht für „übergeschnappt“ halte: „Meine Gefahr ist in der That sehr groß, aber nicht diese Art Gefahr: wohl aber weiß ich mitunter nicht mehr, ob ich die Sphinx bin, die fragt, oder jener berühmte Oedipus, der gefragt wird – so daß ich für den Abgrund zwei Chancen habe.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 599, S. 44, Z. 4–8; vgl. auch NL 1882, KSA 9, 17[18], 668) NL 1885, KSA 11, 34[230], 498, 7–9 (KGW IX 1, N VII 1, 25, 8–6) macht die Sphinx sogar zur Zeugin dessen, was man N.s Perspektivismus zu nennen pflegt: „Auch die Sphinx hat Augen: und folglich giebt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich giebt es keine Wahrheit.“ Sein erstes Aphorismen-Werk MA assoziiert N. rückblickend mit dem Figurenpaar Sphinx und Ödipus (NL 1885, KSA 11, 40[68], 667, 30 f., entspricht KGW IX 4, W I 7, 16, 12–14), während er in JGB 28 Platon eine „Sphinx-Natur“ attestiert (KSA 5, 47, 22 – vgl. Ghedini 2011) und in JGB 208 davon spricht, dass „auch die Sphinx [...] eine Circe“ sei (KSA 5, 138, 8 f.). Diese Personifikation spielt auf die Verführungskraft der Sphinx an, der Rätselstellerin – eine Verführungskraft, der nach JGB 1 die Philosophie und die Wissenschaft bislang erlegen sein sollen, weil sie sich die Frage der Sphinx nach der Wahrheit ohne kritische

Rückfrage aneigneten. Als neuer Ödipus (vgl. NL 1885, KSA 11, 40[68], 667, 31, entspricht KGW IX 4, W I 7, 16, 14) antwortet das „Wir“ nicht länger auf die Frage der Sphinx, gehorcht also nicht mehr fraglos dem „Willen zur Wahrheit“, sondern erwidert, „endlich einmal misstrauisch“ (KSA 5, 15, 10 f.) geworden, die Frage mit einer Kaskade von Gegenfragen, die die Sphinx qua „Wille zur Wahrheit“ selbst in Frage stellen. JGB 1 enthält nicht weniger als zwölf Fragezeichen: „ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen“ (KSA 5, 15, 22 f.).

Die Sphinx-Metapher, angelehnt an zeittypisch modische Inszenierungen der *femme fatale*, ist in der von N. gelesenen Literatur stark präsent. So hat er sich in Paul Bourgets *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* die folgende Stelle über den sphingischen Charakter der Frau markiert: „Pour les artistes purs, le charme suprême de l'être féminin réside précisément dans ces sinuosités incertaines et dangereuses de caractère. Ils sont ravis que le sphinx dissimule si profondément son énigme, parce que cette énigme double d'infini les prunelles de l'inaccessible créature, capable d'être l'ange et capable d'être le démon, et l'un et l'autre tour à tour.“ (Bourget 1886, 53; N.s. Unterstreichungen, letzter Satz von ihm mit Randstrich markiert. „Für die reinen Künstler liegt der überlegene Reiz des weiblichen Wesens genau in diesen unsicheren und gefährlichen Windungen des Charakters. Sie freuen sich, dass die Sphinx so tief ihr Rätsel verbirgt, weil dieses Rätsel die Pupillen der unerreichbaren Kreatur unendlich verdoppelt, die fähig ist, der Engel zu sein, und die fähig ist, der Dämon und der eine und der andere der Reihe nach zu sein.“)

15, 19–21 *Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, — oder waren wir's, die vor das Problem hin traten?* [Erstmals über den „Werth der Wahrheit“ sprach N. öffentlich in MA II WS 4, KSA 2, 540 f.; dort wird die Auffassung kritisiert, die für die Erkenntnis einer Wahrheit aufgewendete Mühe entscheide über ihren Wert. Im Nachlass experimentierte N. mit der Formel „Werth der Wahrheit“ als Kapitelüberschrift in einem Entwurf zum nie realisierten Werk „Der Wille zur Macht“ (NL 1886/87, KSA 12, 5[75], 218, 18, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 33, 8). Noch in den Reflexionen des letzten Schaffensjahres zur Genese des Nihilismus wird unter dem Stichwort „Vom Werthe der Wahrheit“ auch der „Glaube an die Wahrheit“ notiert, sowie der „Niedergang dieses höchsten Werthes“ (NL 1888, KSA 13, 13[4], 215, 10 f., vgl. auch NK KSA 6, 380, 10 f.). Nihilismus scheint also gerade dadurch charakterisiert, dass der Glaube an die Wahrheit und damit ihre Werthhaftigkeit schwinden. In JGB 1 sowie in GM III 24 spricht ein Anwalt einer (starken) Form des Nihilismus, der den Glauben an die Wahrheit und ihre Werthhaftigkeit bewusst verabschiedet, um für neue Weltansichten und Moralen Raum zu schaffen: „Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik — bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe —, der Werth der

Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen ...“ (KSA 5, 401, 23–25).

Nicht ganz ohne Belang mag sein, dass der von N. verehrte und ihn fördernde Karl Hillebrand ausgerechnet dem von N. noch inniger verehrten Napoleon in kritischer Absicht attestierte: „Eine Lüge kostete ihn gar Nichts, und es ist kaum zu verwundern, daß er die Macht und den Werth der Wahrheit nie begriff.“ (Hillebrand 1881, 286) Hillebrand setzte wie die meisten Zeitgenossen, die die Wendung „Werth der Wahrheit“ benutzten, selbstverständlich voraus, dass dieser Wert absolut gegeben sei. Gelegentlich wird dieser Wert dann doch philosophisch begründet, und zwar mit dem Argument, dass ohne die Wertschätzung der Wahrheit menschliche Kommunikation und menschliches Zusammenleben völlig unmöglich wäre. So pries Hermann Lotze in seinem *Mikrokosmos* die „innerliche“ Tugend der „Wahrhaftigkeit“ und fuhr fort: „Der Werth der Wahrheit und die völlige Unmöglichkeit, mit lauter Lügen noch einen menschlichen Verkehr zu unterhalten, drängt sich auch dem rohesten Naturzustand so sehr auf, daß überall die Lüge wenigstens in gewissen Verhältnissen, in denen man auf Wahrheit rechnet, für den Keim alles Bösen gegolten hat. Allein mit der Anerkennung des Werthes der Wahrheit ist der Trieb sie zu sprechen gar nicht unmittelbar verbunden, und sich selbst erscheint der Lügner doch erst in der gebildeten Gesellschaft verdammlich, während das Leben der Naturvölker in vieler Hinsicht auf Hinterlist und auf technische Ausbildung der Heuchelei gestellt ist.“ (Lotze 1869, 2, 403) Aus Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* erfuhr N., wie sehr Platon am „Werthe der Wahrheit“ gelegen gewesen sei (Schmidt 1882, 2, 407), während Gustav Teichmüllers *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert* eine Polemik gegen N.s Pfortenser Lehrer Karl Steinhart unter Rekurs auf den „Werth der Wahrheit“ lancierten: „Steinhart glaubte in dem Streite der Philosophen etwas moralisch Verwerfliches zu finden, wovon er Platon gern reinigen möchte. Da er nicht selbst Philosoph war, so scheint er geglaubt zu haben, dass die Philosophen sich ebensowenig zu bekämpfen brauchten, wie etwa ein Maler einen Bildhauer oder einen Musiker und umgekehrt. Darin liegt nun freilich eine starke Naivetät; denn wer so etwas wie Steinhart sagt und glaubt, der hat keine Ahnung von der Aufgabe der Wissenschaft und dem Werthe der Wahrheit. Die Wissenschaft kennt nur Eine Wahrheit und die Wahrheit ist eifersüchtig, wie Jehova“ (Teichmüller 1884, 2, 78. Entgegen der Angabe in KGB III 7/1, 433 bezieht sich N.s Dank an Overbeck für die Übersendung von „Teichmüller II“ im Brief vom 27. 10. 1883, KSB 6/ KGB III/1, Nr. 470, S. 449, Z. 3 wohl auf dieses Werk, dessen zweiter Band vermutlich schon im Herbst 1883 erhältlich war. Im Unterschied zu dem in KGB III 7/1, 433 genannten Buch befanden sich die *Literarischen Fehden* tatsächlich in Overbecks Bibliothek, vgl. auch Nietzsche/Overbeck 2000, 479). Die

selbstverständliche Geltung der Wahrheit zu problematisieren, und zwar nicht nur unter Moral- und Erkenntnisphilosophen, ist die in JGB 1 und GM III 24 erklärte Absicht.

Bemerkenswert ist, dass die moderne anarchistische Kritik an der Wissenschaftstheorie und überhaupt der Wissenschaftsfixierung der westlichen Gesellschaften bei Paul Feyerabend explizit mit der Frage auftritt: „Was ist die Wissenschaft *wert*?“ (Feyerabend 1979, 11) Der Bezug zur Frage nach dem Wert der Wahrheit bei N. ist zwar offensichtlich, bleibt jedoch nur implizit: Der so betont heterodoxe Denker Feyerabend wagt es in *Wider den Methodenzwang* augenscheinlich nicht, den Namen N.s auch nur auszusprechen (zu Feyerabends Aversion gegenüber N. vgl. Heit 2010, 638).

15, 21–23 *Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx? Es ist ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen.*] Vgl. NK 15, 11–14.

2.

Bereits in MA I 1, KSA 2, 23 f. mit der Überschrift „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ (KSA 2, 23, 5, vgl. KSA 14, 119 f.) wird die Frage aufgeworfen: „wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen?“ (KSA 2, 23, 8 f.), und der „metaphysische[n] Philosophie“ (23, 12) attestiert, sie habe eine solche Entstehung geleugnet, um sich stattdessen auf Wunder oder das „Ding[.] an sich“ (23, 16) zu berufen. Dieser „metaphysischen“ wird eine „historische Philosophie“ als „allerjüngste aller philosophischen Methoden“ (23, 17–19) gegenübergestellt, die wiederum zu ermitteln im Stande sei, „dass es keine Gegensätze sind, ausser in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung“ (23, 20–22). Als Beispiel führt der Abschnitt an, dass es „weder ein unegoistisches Handeln, noch ein völlig interesseloses Anschauen“ (23, 24–26) gebe. Offensichtlich erschien 1878 das Unegoistische – und da stand N. in einer Linie mit seinem damaligen Freund Paul Rée – als eine Sublimationsform individueller Interessensverwirklichung, sprich: des Egoismus. Am Ende fordert MA I 1, was die Titelzeile schon andeutet, nämlich „eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen“ (24, 3–5), deren Geschäft offenkundig kein synthetisches, sondern vielmehr ein analytisches sein soll, wonach auch das vermeintlich Schönste, Beste und Erhabendste aus „niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen“ (24, 9) sei. Gegen den Unwillen der „Menschheit“ werden „die Fragen über Herkunft und Anfänge“ (24, 11 f.) ins Zentrum gerückt; mit diesen Fragen ist augenscheinlich die „historische Philosophie“ beschäftigt (zur Interpretation und auch zu den verschiedenen Fassungen von Aphorismus MA I 1, der von N.

später noch JGB 2 angenähert wurde, siehe Heller 1972a). JGB 2 postuliert gleichfalls als Wesenszug der Metaphysiker die Weigerung, das Entstehen-Können von etwas „aus seinem Gegensatz“ (KSA 5, 16, 2) für möglich zu halten. Auch hier liegt der Fokus auf den Wert-Gegensätzen, die MA I 1 am Beispiel des Unegoistischen in der Ethik und des Interessellosen in der Ästhetik illustriert hat: Der Metaphysiker glaube „an die Gegensätze der Werthe“ (16, 20). Nun aber bescheidet sich JGB 2 nicht mit einer „historischen Philosophie“ als Alternative zur Metaphysik, sondern visioniert „Philosophen des gefährlichen Vielleicht“ (17, 10), die „heraufkommen“ (17, 12) werden. Während die „historische Philosophie“ als chemisch-analytische Disziplin noch den Anspruch gehabt zu haben scheint, objektiv die faktische Zusammensetzung des scheinbar Edlen aus Unedlem zu eruieren, weichen die „neuen Philosophen“ (17, 11) in den Konjunktiv aus. Sie sind keine Gelehrten oder philosophischen Arbeiter mehr (vgl. JGB 6), die dem forschenden Tagwerk der Entlarvung historisch-akribisch nachgehen, sondern sie werden als Experimentatoren verstanden, deren „Vielleichts“ den abendländischen Moralthaushalt viel wirkungsvoller zu destabilisieren versprechen als die innerhalb der Grenzen reiner Wissenschaft bleibenden, historischen Philosophen. All das, was JGB 2 zur möglichen Gründung des Wahren im Unwahren, des Selbstlosen im Eigennutz vorträgt, wird hypothetisch im Konjunktiv II formuliert – nicht als Tatsachenbehauptung, sondern als Experiment angewandter Verunsicherung. JGB 2 macht den Verdacht unabweisbar: Die „Philosophen des gefährlichen Vielleicht“ sind *vielleicht* schon da; JGB 2 zeigt sie *vielleicht* bereits *in actu*. MA I 1 gab demgegenüber zahmer gleich zu Beginn ein Exempel in „historischer Philosophie“, nämlich durch den Hinweis, dass die philosophischen Probleme „fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage“ annähmen „wie vor zweitausend Jahren“ (KSA 2, 23, 6–8): Schon die Vorsokratiker, namentlich die milesischen Naturphilosophen, die Pythagoreer (Aristoteles: *Metaphysik* 986b2) und vor allem Heraklit (Diels/Kranz 1951, 22 B 10 u. B 88, vgl. auch Heller 1972a, 214–217) haben sich der Auffassung angenähert, alles entstehe aus seinem Gegensatz.

Zur wahrheitsgeschichtlichen Interpretation von JGB 2 siehe auch Fleischer 1984, 140–142; zur experimentalphilosophischen Pointe von MA I 1 Schwab 2011, 607.

16, 2 *Wie könnte Etwas aus seinem Gegensatz entstehn?*] Die Frage der Entstehung von etwas aus seinem Gegensatz ist nicht nur in der vorsokratischen Philosophie präsent, sondern wird auch bei Platon (*Phaidon* 69e–72e) und bei Aristoteles (*Metaphysik* X 4 – Aristoteles 1860, 282–286) diskutiert. Das Hervorgehenkönnen aus seinem Gegensatz impliziert in der klassischen Metaphysik allerdings, dass es sich nicht um kontradiktorische, sondern nur um konträre Widersprüche handelt (dazu ausführlich Spir 1877, 1, 167–171, zur Gegensatz-

Lehre 171–176). Fasst man mit MA II WS 67 den Begriff des Gegensatzes schärfer, dann würde es der „Beobachtung“ wohl eher gerecht, von „Gradverschiedenheiten“ zu sprechen: „Die allgemeine ungenaue Beobachtung sieht in der Natur überall Gegensätze (wie z. B. ‚warm und kalt‘), wo keine Gegensätze, sondern nur Gradverschiedenheiten sind. Diese schlechte Gewohnheit hat uns verleitet, nun auch noch die innere Natur, die geistig-sittliche Welt, nach solchen Gegensätzen verstehen und zerlegen zu wollen.“ (KSA 2, 582, 9–15) Die Suggestion sowohl von JGB 2 als auch von MA I 1 besteht nun darin, dass „die Metaphysiker“ (16, 14 f.) das Entstehen aus Gegensätzen ganz geleugnet hätten. Das trifft beispielsweise auf den platonischen Sokrates nicht zu, der im *Phaidon* seinen ersten Versuch, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, just auf den Grundsatz aufbaut, dass alles aus seinem Gegensatz entstehe. Die attackierten „Metaphysiker“ scheinen entweder Parmenideer zu sein, die letztlich das Werden überhaupt leugnen (vgl. NK 6/1, S. 286–290), oder doch wenigstens – wie Aristoteles (*Metaphysik* 1075a–b u. *Physik* 188a) – nicht bereit sind, einen ursprünglichen Gegensatz als Anfang des Weltprozesses zu denken. Ein solcher Ursprungsgegensatz geriete als unbeweisbare Generalaussage freilich auch leicht wieder selbst unter Metaphysikverdacht. Dass gerade der in N.s Werk wiederholt als metaphysische Monstrosität geschmähte Deutsche Idealismus, namentlich in der ‚absoluten‘ Variante Hegels das Seiende wesentlich aus dem Gegensatz heraus dachte, sei nur am Rande vermerkt.

Mit der in MA I 1 und JGB 2 etablierten Charakterisierung der „Metaphysiker“ als Leugner von Gegensätzen im Wesen der Wirklichkeit operierte auch Afrikan Spir in seinen *Kleinen Schriften*, die N. allerdings nicht besaß: „Wie kann man die in der Welt vorhandenen Gegensätze negieren? Doch wohl nicht in der Weise, dass man behauptet, diese Gegensätze bestehen gar nicht; denn eine solche Leugnung offenkundiger Thatsachen wäre sogar für einen Metaphysiker zu toll. Man kann also diese Gegensätze nur in dem Sinne leugnen, dass man sagt, dieselben gehören nicht zu dem wahren, ursprünglichen Wesen der Realität, dasjenige, was hier in Gegensätzen besteht, sei an sich, seinem ursprünglichen Wesen nach eins. Aber dann tritt der Gegensatz des wahren und des erscheinenden, gegebenen Wesens der Realität hervor, und diesen Gegensatz darf /179/ man nicht mehr leugnen; denn wenn man diesen leugnet, so bestätigt man damit die in der gegebenen Wirklichkeit bestehenden Gegensätze, anerkennt sie als ursprüngliche und mithin in keiner Hinsicht zu reduzierende. Dieser Alternative kann man offenbar nicht entgehen. Ehe man die Gegensätze zu überwinden sich anschickt, muss man dieselben erst in ihrer wahren Bedeutung kennen lernen; das haben aber die Metaphysiker stets versäumt, weil ihr Sinn und ihr Streben nicht auf die Erkenntniss, sondern von vornherein auf die Explication der Wirklichkeit gerichtet war und ist“ (Spir 1870, 178 f.).

16, 3f. *Oder der Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung?*] Vgl. NK 15, 4.

16, 12 *im verborgenen Gotte*] Die Vorstellung vom „verborgenen Gott“ ist bereits biblisch: „Fürwahr, Du bist ein verborgener GOtt, du Gott Israels“ (Jesaia 45, 15 – Die Bibel: Altes Testament 1818, 708, vgl. Römer 1, 19f.). Sie wurde bei Nicolaus Cusanus in seinem *Dialogus de Deo abscondito* (1444) zu einem philosophischen Begriff veredelt, der allerdings etwa in Martin Luthers *De ser-vo arbitrio* (1525) wieder in seine offenbarungstheologischen Ursprungskontexte zurückversetzt wurde. Dort ist auch der Gebrauch angesiedelt, den Blaise Pascal vom Konzept des *deus absconditus* machte und auf den sich M 91, KSA 3, 85, 5–8 bezog: „Über den ‚verborgenen Gott‘ und über die Gründe, sich so verborgen zu halten und immer nur halb mit der Sprache an’s Licht zu kommen, ist Niemand beredter gewesen, als Pascal“. Dazu gibt es einige einschlägige Stellen in der von N. benutzten Pascal-Übersetzung (Pascal 1865, 1, 38; 1, 57; 2, 4; 2, 95 u. 2, 121f. Nachweise in KSA 14, 209, vgl. auch Vivarelli 1998, 100f.). So heißt es bei Pascal z. B.: „Da Gott also verborgen ist, so ist jede Religion, welche nicht behauptet, daß Gott verborgen sei, falsch; und jede Religion, welche hierüber nicht Rede und Antwort steht, belehrt nicht. Die unsrige leistet dieses Alles: **vere tu es Deus absconditus**.“ (Pascal 1865, 2, 122) Der Rückgriff auf den „verborgenen Gott“ diente Pascal also als Totschlagargument, um jede andere Religionsform zu diskreditieren. In analoger Weise verfährt laut JGB 2 ein „Metaphysiker“, der „die Dinge höchsten Werthes“ (KSA 5, 16, 7f.) eben nicht in Gegensätzen, sondern im „Sein“, im „Unvergänglichen“, im „Ding an sich“ oder eben im „verborgenen Gotte“ (16, 11f.) gegründet wissen will und jede andere Auffassung von vornherein als falsch zurückweist. Vgl. NK 72, 26–73, 3.

16, 12f. *im „Ding an sich“*] Die Polemik gegen Kants Konzept ist schon in *Menschliches, Allzumenschliches* virulent (MA I 10, KSA 2, 30 u. MA I 16, KSA 2, 36–38) und setzt sich bis in N.s Spätwerk fort (vgl. NK KSA 6, 130, 1–3 u. Riccardi 2009, ferner Schönfeld 2013/14). Gemäß Kants kritischer Transzendentalphilosophie gibt es strenge wissenschaftliche Erkenntnis zwar nur von Gegenständen, die in sinnlicher Anschauung ‚erscheinen‘ können, jedoch postuliert Kant zugleich, „daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B XXVI f.). In seiner Nichterkennbarkeit liegt das „Ding an sich“ auf derselben Linie wie der in JGB 2 eben erwähnte „verborgene Gott“.

16, 13 *nirgendswol!*] In einer früheren Fassung von W I 7 heißt es ausführlicher: „Nirgendswol! Noch entschlossener geredet: Dinge und Zustände höchst-

ten Ranges können gar nicht entstehen, – das Werden wäre ihrer unwürdig, sie sind allein das-Seiende, und allein Gott ist – sie sind Gott.“ (KSA 14, 347)

16, 14 f. *die Metaphysiker*] Vgl. NK 16, 2.

16, 19 f. *Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe.*] Wurde mit der den „Metaphysikern“ als direkte Rede in den Mund gelegten Ontologie zu Beginn von JGB 2 insinuiert, dass es zum metaphysischen Kernprogramm gehöre, die Entstehung von etwas aus seinem Gegensatz zu leugnen, wird hier die Optik umgestellt: Nun erscheinen die Metaphysiker gerade als Gegensatz-Gläubige. Dabei geht es aber nicht mehr um die Frage der Genese von etwas, sondern um dessen Sein, und zwar um das Sein ganz bestimmter Gegenstände, nämlich das Sein von „Werthen“. Mit der Behauptung, bestimmte für wünschenswert und erhabenen gehaltene Werte stünden in einem unauflöselichen Gegensatz zu niedrigen Werten – z. B. Selbstlosigkeit zu „Eigennutz“ (16, 33) – wird jedes Bestreben unterbunden, diese erhabenen Werte genetisch zu erschließen und damit zu relativieren. Zwischen erhabenen und niedrigen Werten besteht für die Metaphysiker nach dieser Diagnose also ein kontradiktorischer Gegensatz, während die „Philosophen des gefährlichen Vielleicht“ (17, 10) dazu übergehen, hier nur einen konträren Gegensatz zu sehen, der es erlaubt, das Eine (die erhabenen Werte) auf das Andere (die niedrigen Werte) zurückzuführen oder zumindest eine solche Rückführung für möglich zu halten.

„Werte“ als die zentrale Referenzgröße praktischer Philosophie und menschlichen Handelns gewinnen übrigens erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – besonders bei Hermann Lotze – jene Prominenz, die in N.s. späten Werken bereits als selbstverständlich erscheint. Vermittelt wurde N. dieses Reden von Werten namentlich über Friedrich Albert Lange (der der „Metaphysik“ noch die Option einräumt, „die Welt des Seienden mit der Welt der Werthe in Verbindung“ zu bringen – Lange 1876–1877, 2, 546 – während Lotze 1884, 17 der Phantasie zutraut, „in der Welt der Formen die Welt der Werthe“ zu entdecken) sowie über Otto Liebmann (1880). Vgl. NK 144, 24–26.

16, 23 *selbst wenn sie sich gelobt hatten „de omnibus dubitandum“*] Die Wendung spielt auf die Grundfigur von René Descartes' Versuch an, eine Neubegründung der Philosophie zu bewerkstelligen, indem man vorab alles dem Zweifel unterwirft: „an allem muss man zweifeln“. Die von N. dafür benutzte Formel mit dem Gerundiv „dubitandum“ kommt so in Descartes' Werken allerdings nicht vor (immerhin aber in der lateinischen Übersetzung der von Descartes französisch geschriebenen *Lettre de l'auteur à cely qvi tradvit le livre* zur französischen Ausgabe der *Principia philosophiae*: Descartes 1672, S. (**2)

verso. In der Standard-Ausgabe von Adam und Tannery findet sich nur das französische Original: „si on deuoit mettre toutes choses en doute“, „ob man alle Dinge in Zweifel ziehen müsste“. Descartes 1904, 9/2, 6). Ohne Gerundiv, einfach infinitivisch „de omnibus dubitare“ verwendet Descartes den Gedanken sehr wohl, so in den *Principia philosophiae* I 38 (Descartes 1672, 9 = Descartes 1905, 8/1, 19). Im 19. Jahrhundert war hingegen die von N. benutzte Formulierung sehr geläufig, wesentlich angeregt durch Hegels Diktum in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: „De omnibus dubitandum est, war der erste Satz des Cartesius, — dieß Versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst.“ (Hegel 1836, 15, 335; vgl. auch Søren Kierkegaards *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* von 1843.) So kehrt sie an herausgehobener Stelle in philosophiehistorischen Übersichtsdarstellungen wieder (z. B. in Dühring 1869, 259 [fehlt in Dühring 1873, 261]; Falckenberg 1886, 61. Zu N. und Falckenberg siehe NK 6/1, S. 12). N. wird der Formel auf diesem sekundären Weg begegnet sein, vielleicht schon 1865 als Student in Bonn beim Besuch von Carl Schaarschmidts Vorlesung *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. In seinem Buch über Descartes und Spinoza hatte dieser das „De omnibus dubitandum“ jedenfalls auch benutzt (Schaarschmidt 1850, 20).

Der philosophiehistorische Rückverweis in 16, 23 hat den Zweck zu demonstrieren, dass selbst bei Descartes der Zweifel nicht tief genug reichte, um das Vorhandensein von Gegensätzen zu problematisieren. Zur Interpretation siehe auch Ottmann 1999, 172.

16, 28–31 vielleicht noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von Unten hinauf, Frosch-Perspektiven gleichsam, um einen Ausdruck zu borgen, der den Malern geläufig ist?] Bei N. lässt sich der Ausdruck „Froschperspektive“ erstmals in NL 1885, KSA 11, 36[41], 568, 1–5 (entspricht KGW IX 4, W I 4, 18, 18–24) nachweisen: „Die Kleinheit und Erbärmlichkeit der deutschen Seele, ihr theils genüßliches, theils neidisches Im-Winkel-sitzen, ihre eingefleischte ‚Kleinstädtereie‘, um an Kotzebue zu erinnern, ihre ‚Froschperspektive‘ für alle hohen Dinge, um mit den Malern zu reden, — wie schmerzlich — — —“. Unter N.s Büchern hat sich eine Reclam-Ausgabe von August von Kotzebues Lustspiel *Die deutschen Kleinstädter* erhalten (NPB 333, vgl. NK 184, 27–29). Auch 36[41] verweist wie JGB 2 auf den ästhetischen Hintergrund der an der dritten einschlägigen Stelle in NL 1885, KSA 11, 40[44], 652, 2 (KGW IX 4, W I 7, 53, 44–46: „eine Art Frosch-Perspektive der Moral“) gleichfalls in übertragenem Sinne gebrauchten Froschperspektive. In der kunstwissenschaftlichen Literatur der Zeit ist sie weit verbreitet (z. B. bei Vischer 1851, 3, 550 oder bei Lübke 1871, 761. N. schenkte seiner Schwester einen Band von Wilhelm Lübke, siehe N.s Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 23. 12. 1871, KSB 3/KGB II/1,

Nr. 179, S. 261, Z. 29). In den zeitgenössischen Lexika lautet ihre Definition knapp und bündig: „Froschperspektive, die Ansicht eines Gegenstandes von einem sehr tiefen Standpunkt, im Gegensatz zur Vogelperspektive“ (Meyer 1885–1892, 6, 753). Diese Verwendung lässt sich auch im allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Zeit gelegentlich belegen, so bei dem von N. studierten Neukantianer Otto Liebmann, freilich in einer Schrift, für die es bei N. keine direkten Lektürebelege gibt (Liebmann 1884, 42).

1885 war aber nicht nur in N.s Nachlass das Jahr der Froschperspektive. Auch ein etwas rätselhafter Tagebucheintrag von Heinrich von Stein vom 30. 09. 1885 beginnt damit: „Nietzsche überraschend in Naumburg angetroffen. / Froschperspektive. – In den Tropen wächst ein Feigenbaum, der eine zu starke Krone treibt, als sein schwacher Stamm tragen kann. Also treibt er von Stufe zu Stufe starke Fortsätze, mit denen er einen Eichbaum umarmt, an diesen emporkletternd. Die Eiche wird darüber zum Skelett. Man übertrage dies ins Moralische.“ (KGB III 7/2, 480, zur Interpretation siehe Bernauer 1998, 187–189). Über die Wachstumsbedingungen dieses „Feigenbaums“ spricht auch JGB 258, siehe NK 207, 3–8. Dass Stein tatsächlich, wie Bernauer 1998, 188 mutmaßt, mit „Froschperspektive“ „wohl sein eigenes Gefühl“ habe ausdrücken wollen, ist nicht zwingend. Eher scheint ihm dieses Stichwort von N., der es bereits im Frühsommer 1885 benutzte, zugespielt worden zu sein. Zur „Gangart des Frosches“ siehe NK 45, 25–31, zum Gegensatz „esoterisch“ / „exoterisch“ als Perspektivenunterscheidung „von oben“ / „von unten“ siehe NK 48, 14–22.

16, 31f. *dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen*] In W I 5 hieß es stattdessen noch: „der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit, der selbstlos genannten Handlung, der ‚Meeresstille‘ in der künstlerischen Anschauung“ (KSA 14, 347).

17, 11f. *Und allen Ernstes gesprochen: ich sehe solche neue Philosophen heraufkommen.*] KSA 14, 347 teilt dazu als Vorarbeiten aus W I 5 mit: „(1) Es wäre endlich sogar möglich – und ich ~~bin auch dieses Glaubens~~ bekenne mich auch noch dazu! – daß, was an jenen zuerst gerühmten Dingen werthvoll ist, es eben nur dadurch ist, daß sie im Grunde und unnachgiebig gesehen, eben gar nichts anderes sind als eben jene scheinbar entgegengesetzten Dinge deren Ruf die Metaphysiker bisher so elend mitgespielt haben – und deren Ehre noch von Niemandem „gerettet“ worden ist und Zustände. Aber wer hat den Muth diese „Wahrheiten“ ohne Schleier zu sehen! Vielleicht giebt es auch vor solchen Problemen und Möglichkeiten eine erlaubte Keuschheit. – (2) es ist mein Glaube! Vielleicht ~~steht es noch viel schlimmer~~ muß man seinen Verdacht noch einen Schritt weiter treiben – und ich habe es gethan – : Es wäre nämlich sogar noch möglich daß, was den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht,

sie eben nur dadurch hätten, daß sie selber mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, nah verwandt, wohl gar nicht nur sind? (a) Aber wer hat Lust ist Willens, sich um solche ‚Vielleichts‘ zu kümmern! Es geht wider den guten Geschmack, vor allem wider die Tugend, wenn die Wahrheit anfängt, dergestalt anstößig zu werden, wenn die Wahrheit ihre Schleier dergestalt abreißt und alle gute Scham verleugnet: ist da nicht Vorsicht vor einem solchen Frauenzimmer anzurathen? (b) Vielleicht! Aber wer ist wohl Willens, sich um diese gefährlichen „Vielleichts“ zu kümmern! Das geht wider den guten Geschmack, sagt ihr mir, es geht auch wider die Tugend-selber-Keuschheit Tugend. Wenn die Wahrheit anfängt, dergestalt anstößig zu werden, wenn dieses unbedenkliche Frauenzimmer ihre Schleier bis zu diesem Maaß zu werfen und alle gute Scham zu verleugnen beginnt: fort, fort mit dieser Verführerin! Mag sie fürderhin ihre eignen Wege gehen! Gegen ein solches Frauenzimmer kann man gar nicht vorsichtig genug sein! Und eher, sagt ihr mir mit einem Augenblinzeln, dürfte man noch mit einem bescheidenen und schamhaften Irrthum zusammenwandeln, mit einer kleinen artigen Lüge – –“.

3.

17, 15–17 *man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen*] Der Instinkt-Begriff spielte bereits beim frühen N. eine wichtige Rolle, und zwar durchaus in denunziatorischer Absicht. So wurde Euripides zum Vorwurf gemacht, er hätte das Instinktive verraten (KGW II 3, 37, dazu NK KSA 1, 87, 13–15, vgl. auch NK KSA 6, 69, 21 f.), ein Vorwurf, von dem vor allem auch Sokrates nicht ausgenommen wird (NL 1869, KSA 7, 1[106], 41, 6–11). Dabei operierte N. mit einer Entgegensetzung von Instinkt und Rationalität – eine Entgegensetzung, die im Spätwerk wiederkehren sollte (vgl. NK KSA 6, 40, 23–41, 1, ferner NK KSA 6, 172, 15–17 u. Vinzens 1999). Die Pointe des Instinkt-Rekurses von JGB 3 besteht darin, dass der Gegensatz von Instinkt und Rationalität kassiert und „das meiste bewusste Denken“ in 17, 21–24 schließlich unter das Joch der Instinkte gezwungen wird. Diese Vorstellung passt durchaus zu N.s einschlägigen naturwissenschaftlichen Lektüren: „Das instinctive Handeln bildet [...] in jeder Hinsicht die Grundlage zu den Willens-äusserungen im engeren Sinn. [...] Instinct ist das psychische Streben nach Arterhaltung ohne Bewusstsein des Zweckes von diesem Streben.“ (Schneider 1882, 109) Bei N. wird also unter Rückgriff auf naturwissenschaftliche Gewährsleute der philosophische Glauben an die Macht des Bewusstseins attackiert. Zahlreiche Lesespuren hinterlassen hat N. in Otto Liebmanns Aufsatz „Ueber den Instinct“ (Liebmann 1880, 409–434)

und dort die einschlägige Definition mit einem „ja!“ am Rand glossiert: „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, mehrere Randstriche von seiner Hand). Auch Espinas 1879, 183 entwirft eine „Theorie des Instincts“.

17, 21–24 *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*] Vgl. NK 17, 15–17.

17, 18–21 *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*] „Umgelernt“ hat man dank der Evolutionstheorie, die die gattungsgeschichtliche Bedingtheit scheinbar feststehender Merkmale herausstellt. Seine entsprechenden Informationen bezog N. beispielsweise aus der Monographie *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien* von Georg Heinrich Schneider. Dort wurde nicht nur die von Charles Darwin bestimmte Vererbungslehre erörtert – und mit ihr die Irrelevanz des Geburtsaktes für die Vererbung deutlich gemacht –, sondern es fand eine ausführliche Auseinandersetzung mit der in der frühneuzeitlichen Philosophie namentlich bei Descartes, Leibniz und Locke virulenten Problematik der angeborenen Ideen statt (Schneider 1882, 50–75). Das Resumé lautete: „Auf die in der Geschichte der Philosophie so vielfach erörterte Frage, ob es angeborne Vorstellungen bezüglich angeborne Grundsätze giebt oder nicht, haben wir, um das Vorhergehende noch einmal zusammenzufassen, folgendes zu antworten: Aller Erfahrung nach werden zwar keine fertigen Vorstellungen und Grundsätze als solche durch Vererbung übertragen; aber es vererbt sich nicht nur die Fähigkeit, Vorstellungen und Grundsätze zu bilden, sondern es werden auch 1) die Beziehungen zwischen den Vorstellungen unter sich, 2) die Beziehungen der /75/ Wahrnehmungen und Vorstellungen zu den entsprechenden Gefühlen und Trieben überhaupt, 3) die Beziehungen der Triebe zu den Handlungen resp. den Muskelcontractionen und 4) die relative Stärke aller dieser Beziehungen, durch welche in jedem Falle die Wahl bestimmt wird, in einer

Weise vererbt, dass unsere ganze Handlungsweise durch die Vererbung im Wesentlichen bereits fixiert ist“ (Schneider 1882, 74 f.).

17, 28 f. *dass das Bestimmte mehr werth sei als das Unbestimmte*] Vgl. NK 18, 1–3.

17, 31–18, 3 *Vordergrunds-Schätzungen sein, eine bestimmte Art von niaiserie, wie sie gerade zur Erhaltung von Wesen, wie wir sind, noth thun mag. Gesetz nämlich, dass nicht gerade der Mensch das „Maass der Dinge“ ist*] Die in KSA 14, 348 mitgeteilte Vorstufe dazu lautet: „Vordergrunds-Schätzungen sein, vermöge deren der Wille zur Macht eine bestimmte Art von Wesen durchsetzt (diese Wesen müssen über alles leicht, nahe, bestimmt, berechenbar, also grundsätzlich in der logischen Perspektive sehen –)“. „[N]iaiserie“ meint Albernheit, Einfalt, Nichtigkeit und ist bei N. erstmals belegt in NL 1884, KSA 11, 25[126], 47, 4–6, einer exzerpierten Bemerkung von Hippolyte Taine über Balzac: „Die Tugend als Umformung oder Entwicklungsstufe einer Leidenschaft oder einer Gewohnheit: l’orgueil, la raideur d’esprit, la niaiserie obéissante, la vanité, le préjugé, le calcul.“ In Taines Balzac-Aufsatz heißt es: „Pour lui [sc. le naturaliste], la vertu est un produit, comme le vin ou le vinaigre, excellent, à la vérité, et qu’il faut avoir chez soi en abondance, mais qui se fabrique comme les autres, /107/ par une série connue d’opérations fixes, avec un effet mesurable et certain. Ordinairement, elle n’est que la transformation ou le développement d’une passion ou d’une habitude; l’orgueil, la raideur d’esprit, la niaiserie obéissante, la vanité, le préjugé, le calcul y aboutissent“ (Taine 1880b, 106 f. „Für ihn [sc. den Naturalisten] ist die Tugend ein Produkt, wie Wein oder Essig, ausgezeichnet allerdings, und von dem man zu Hause reichlich haben muss, aber das sich wie anderes durch eine bekannte Reihe fixer Operationen herstellen lässt, mit messbarer und sicherer Wirkung. Gewöhnlich ist sie nur die Veränderung oder die Entwicklung einer Leidenschaft oder einer Gewohnheit; der Stolz, die Geistesstarre, die gehorsame Einfalt, die Eitelkeit, das Vorurteil, die Berechnung münden darein.“). Von 1884 an kommt der Ausdruck „niaiserie“ bei N. häufiger vor; dies akzentuiert seine Frankophilie und gibt auch in JGB 3 wenig Spielraum für die esoterischen Spekulationen, die Clark/Dudrick 2012, 57 darüber anstellen.

18, 1–3 *Gesetzt nämlich, dass nicht gerade der Mensch das „Maass der Dinge“ ist*] Dieser Bezug auf den berühmten *homo-mensura*-Satz des Protagoras von Abdera, dem zufolge „der Mensch das Maß aller Dinge“ sei, „der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind“ („Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.“ Diels/Kranz 1951, 80 B 1), dient am Ende von JGB 3 *einerseits* dazu, den Horizont wieder ins Unbestimmte zu öffnen, während die Vorstufe (siehe NK

17, 31–18, 3) sich noch in Erläuterungen verlor. Die Unbestimmtheit rührt daher, dass verschleiert wird, was denn an die Stelle des Menschen treten könnte, wenn „nicht gerade“ er das „Maass der Dinge“ sei. Nach dem Vorangegangenen muss man schließen, dass der Satz des Protagoras hier so verstanden werden soll, dass die dem Menschen gemeinhin zugesprochene Vernunft-Natur eben nicht das Maß aller Dinge sein könne, weil das „bewusste Denken“ (17, 23) nichts weiter als ein Oberflächenphänomen darstellt. Das elliptische Ende von JGB 3 setzt den Inhalt der Kritik von 17, 28 f. performativ um, wonach die menschliche Logik eine Wertpräferenz für das „Bestimmte“ statt für das „Unbestimmte“ habe: Der grammatisch unvollständige Schlusssatz rehabilitiert das Unbestimmte, indem er es aus den Eindeutigkeitsschemata herausbricht, die verlangen, dass die Verneinung eines Bestimmten (hier des *homo-mensura*-Satzes) mit der Bejahung eines anderen Bestimmten (dass z. B. das Tier im Menschen Maß sein solle) zu kompensieren sei. Gerade auf ein solches explizites Bestimmtes, ein neues Maß verzichtet 18, 1–3. Entsprechend eignet sich der letzte Satz des Abschnitts auch nicht – wie Clark/Dudrick 2012, 54 f. es gerne hätten – als Beleg für eine esoterische Lehre N.s.

Andererseits stellt der Rückgriff auf den Satz des Protagoras einen intertextuellen Bezug zu N.s früheren Schriften, und dabei namentlich zum zweiten Aphorismus von *Menschliches*, *Allzumenschliches* her. Eine Zeit lang hat N. das im Entstehen begriffene Manuskript von JGB ja als Fortsetzung dieses Werkes konzipiert. Dort hieß es von den unhistorisch denkenden „Philosophen“: „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.“ (MA I 2, KSA 2, 24, 19–24) Hier liegt der Akzent auf der Historizität des angeblich konstanten menschlichen Wesens – verbunden mit der Provokation, „[a]lle Philosophen“ (KSA 2, 24, 16 f.) unter dem doch schon von Platon als skandalös empfundenen *homo-mensura*-Satz zu subsumieren. Dagegen löst JGB 3 das angebliche Vernunft-Wesen des Menschen in Fragen auf. Aphorismus 346 aus dem 1887 erschienenen Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* steigert die Opposition gegen die sophistische Weisheit zu unverhohlener Empörung: „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“ (FW 346, KSA 3, 580, 30–34). Hier steht die pessimistische und nihilistische Wendung im Vordergrund, dass der Mensch, sich zum Maßstab nehmend, die Welt, das Sein *in globo* glaubt verurteilen zu können. Dass sich das „Wir“ in FW 346 gegen die Anmaßung der Menschen

ereifert, Maß von allem sein zu wollen, kann freilich den Umstand nicht tilgen, dass auch ein bewusst perspektivisches Denken aus einer menschlichen, wenn auch historisch-kontingent menschlichen Optik heraus operiert. Zur Funktion des *homo-mensura*-Satzes in N.s Œuvre vgl. auch Mann 2003, 417–424 u. Brobjer 2005b, 266–271, zu N. und Protagoras Mann/Lustila 2011.

4.

Eine Vorarbeit zu JGB 4 stellt NL 1885, KSA 11, 35[37], 526 f. (hier korrigiert nach KGW IX 4, W I 3, 96) dar: „Die Falschheit eines Begriffs ist mir noch kein Einwand gegen ihn. Darin klingt unsere neue Sprache vielleicht am fremdesten: die Frage ist, wie weit er lebensfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend ist. Ich bin sogar grundsätzlich des Glaubens, daß die falschesten Annahmen uns gerade die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktion, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selber-Gleichen der Mensch nicht leben kann, und daß ein Verneinen dieser Fiktion, ein praktisches Verzichtleisten auf sie, so viel wie eine Verneinung des Lebens bedeuten würde. Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heißt freilich auf eine schreckliche Weise die gewohnten Werthgefühle von sich abthun – und hier, wenn irgend wo, gilt es, sich an der ‚erkannten Wahrheit‘ nicht zu ‚verbluten‘. Man muß sofort in dieser höchsten Gefahr die schöpferischen Grund-Instinkte des Menschen heraufrufen, welche stärker sind als alle Werthgefühle: die, welche die Mütter der Werthgefühle selber sind und im ewigen Gebären über das ewige Untergehn ihrer Kinder ihre erhabene Tröstung genießen. Und zuletzt: welche Gewalt war es denn, welche uns zwang, jenem ‚Glauben an die Wahrheit‘, abzuschwören, wenn es nicht das Leben selber war und alle seine schöpferischen Grund-Instinkte? – so daß wir also es nicht nöthig haben, diese ‚Mütter‘ heraufzubeschwören: – sie sind schon oben, ihre Augen blicken uns an, wir vollführen eben, wozu deren Zauber uns überredet hat.“ Köselitz hatte diese Aufzeichnung als erste Niederschrift von JGB 4 deklariert (vgl. Eichberg 2009, 130; zur Interpretation von KSA 11, 35[37] siehe auch Figl 1982, 202 u. Jaspers 1981, 225). N. diktierte Louise Röder-Wiederhold im Sommer 1885 einen Text, der weitgehend auf KSA 11, 35[37] basiert (Dns Mp XVI, Bl. 35r – Röllin 2012, 210 f.). Die Druckfassung von JGB 4 ist erheblich kürzer als diese beiden Versionen; vor allem verzichtet sie auf die ausgiebigen Reflexionen zur Konsequenz der eingangs gewonnenen Einsicht für die Lebenspraxis der Erkennenden am Ende des Textes. Diese Einsicht bleibt sowohl im Nachlass als auch in der Druckfassung identisch: Falsche Begriffe oder Urteile können dem Leben eminent förderlich sein – gerade auch die Orientierung an einem „Unbe-

dingten“. Dass es das „Unbedingte“ nicht gebe, gehört zwar zu den *pièces de résistance* des in N.s späten Texten immer wieder ausgeübten kritisch-genealogischen Geschäfts („alles Unbedingte gehört in die Pathologie“ – JGB 154, KSA 5, 100, 3 f.). Dennoch scheint der Glaube daran lebensdienlich zu sein (in Hans Vaihingers *Philosophie des Als Ob* von 1911 sollte diese Paradoxie dann Karriere machen, vgl. zur gemeinsamen Abhängigkeit des Fiktionalismus bei N. und Vaihinger von Friedrich Albert Lange z. B. Ceynowa 1993, 221, Anm. 3, und zu N. und Vaihinger allgemein Gentili 2013).

18, 5 *Falschheit eines Urtheils*] In der Reinschrift stand ursprünglich: „Falschheit eines Begriffs“ (KSA 14, 348, ähnlich in den Vorstufen NL 1885, KSA 11, 35[37], 526 f. = KGW IX 4, W I 3, 96 und Dns Mp XVI, Bl. 35r). Die Ersetzung von „Begriff“ durch „Urtheil“ hier und in 18, 9 ermöglicht es dann, als Fallbeispiel Kants Urteilslehre heranzuziehen (vgl. NK 18, 10).

18, 7 f. *wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist*] Anstatt nach Maßgabe der Logik nur nach Wahrheit oder Falschheit von Urteilen zu fragen und mit der philosophischen Tradition die falschen Urteile ihrem Schicksal im Strudel des Vergessens zu überlassen, passt der hier zu kommentierende Text die Frage nach der Falschheit in den Problemhorizont der Evolutionstheorie ein, indem er ihre Lebensförderlichkeit behauptet und mit dem Stichwort „Art-erhaltend“ einen unmittelbaren Bezug zum Darwinismus herstellt. Dass die Arterhaltung höchster Zweck sein soll, ist eine Vorstellung, gegen die N.s Texte zu opponieren pflegen (vgl. z. B. FW 1, KSA 3, 369–372). In NL 1883, KSA 10, 7[238], 315, 12–18 notierte er: „Grundirrthum 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!“ (Vgl. NL 1883, KSA 10, 8[18], 340, 21: „die Arterhaltung als Moralprincip umgemünzt!“) Eine Quelle für diese Sicht ist Georg Heinrich Schneiders von N. 1882 erworbenes Buch *Der menschliche Wille*: „Es kann ja gar kein allgemeineres Gesetz des Handelns geben als das der Arterhaltung. / Bei den Thieren und beim Menschen giebt es keinen allgemeineren Willen, als den Willen zur Arterhaltung; und es giebt nichts, in dem der Einzelwille so sehr mit dem Gemeinwillen übereinstimmt und übereinstimmen kann, als in dem Streben, nach Arterhaltung. Alle Bewegungen eines einzelnen Urthieres, wie eines einzelnen gesunden Menschen bezwecken nur die Arterhaltung [...]. Der finale Zweck alles menschlichen und thierischen Handelns aber ist die Arterhaltung; und das Streben nach vollkommener Arterhaltung ist zugleich die Pflicht jedes einzelnen Menschen.“ (Schneider 1882, 387).

In JGB 4 wird diese darwinistische Sicht anders als im Nachlass von 1883 keiner expliziten Kritik unterzogen; vielmehr scheint sie wenigstens vorläufig approbiert, obschon N. andernorts im Anschluss an Rolph 1884 dezidiert nicht die Erhaltung, sondern die Steigerung des Lebens als dessen Grundbewegung ausmachen zu können meinte (vgl. z. B. NK 6/1, S. 448–453 u. Sommer 2010b). Trotzdem bleibt JGB 4 nicht beim Arterhaltungsaspekt der falschen Urtheile stehen, sondern eröffnet den Ausblick auf eine Steigerung: Diese Urtheile könnten sogar der Züchtung einer neuen Art zu Gute kommen. Mit der Option der Züchtung spielte N. im Spätwerk gerne, siehe z. B. NK 6/2, S. 38–43.

18, 9 *die falschsten Urtheile*] In der Reinschrift stand ursprünglich: „falsches-ten nämlich die ältesten Begriffe Urtheile“ (KSA 14, 348).

18, 10 *(zu denen die synthetischen Urtheile a priori gehören)*] In beiden Vorstufen NL 1885, KSA 11, 35[37], 526 f. (entspricht KGW IX 4, W I 3, 96) und Dns Mp XVI, Bl. 35r (Röllin 2012, 210 f.) fehlt diese Klammerbemerkung, die ein Beispiel dafür gibt, was denn zu den „falschesten Urtheile[n]“ (18, 9) zählt. N. beschäftigte sich 1884/85 damit, warum denn Kant die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori überhaupt zur Frage gemacht habe – Überlegungen, die dann in JGB 11 entfaltet werden, vgl. NK 24, 18 f. Nach dem N. seit Studententagen geläufigen *Grundriß der Geschichte der Philosophie* von Friedrich Ueberweg ist es um das Grundgerüst von Kants theoretischer Philosophie wie folgt bestellt: „Kant geht in seiner Vernunftkritik von einer zweifachen Unterscheidung der Urtheile ([...]) aus. Nach dem Verhältniss des Prädicates zum Subjecte theilt er die Urtheile ein in analytische oder Erläuterungsurtheile, deren Prädicat sich aus dem Subjects-begriff durch blosse Zergliederung desselben entnehmen lasse [...] und synthetische oder Erweiterungsurtheile, deren Prädicat nicht im Subjects-begriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt [...]. Nach dem Ursprung der Erkenntniss aber unterscheidet Kant Urtheile a priori und Urtheile a posteriori; unter den Urtheilen a posteriori versteht er Erfahrungsurtheile, unter Urtheilen a priori im absoluten Sinn solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig seien [...]. Für Urtheile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle diejenigen, welche mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten, indem er von der (unerwiesenen, von ihm als selbstverständlich angesehenen, sein ganzes Lehrgebäude bedingenden) Voraussetzung ausgeht, Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit lasse sich durch keine Combination von Erfahrungen, wohl aber unabhängig von aller Erfahrung gewinnen. Alle analytischen Ur-/143/theile sind Urtheile a priori [...]. Die synthetischen Urtheile aber zerfallen in zwei Classen. Wird nämlich die Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte auf Grund der Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a posteriori; wird sie ohne alle Erfahrung

vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a priori. Die Existenz der letzteren Classe hält Kant für unleugbar; denn unter den Urtheilen, die anerkanntermaassen streng universell und apodiktisch, demgemäss nach Kant's Voraussetzung Urtheile a priori sind, findet er solche, die zugleich als synthetische anerkannt werden müssen. Hierher gehören zunächst die meisten mathematischen Urtheile. Ein Theil der arithmetischen Fundamentalurtheile (z. B. $a = a$) ist zwar nach Kant analytischer Art, die übrigen arithmetischen und sämtliche geometrischen Urtheile aber sind nach ihm synthetische Urtheile, folglich, da sie mit strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit gelten, synthetische Urtheile a priori. Den nämlichen Charakter tragen nach Kant die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; auch diese Sätze werden ohne alle Erfahrung erkannt, da sie allgemeingültige und apodiktische Urtheile sind, und doch nicht durch blosser Zergliederung des Subjectsbegriffs sich ergeben, da ja das Prädicat über den blossen Subjectsbegriff hinausgeht. Ebenso sind endlich wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori, z. B. der Satz: alles, was geschieht, muss eine Ursache haben. Lassen sich nun auch die metaphysischen Sätze anfechten, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft fest. Es giebt also, schliesst Kant, synthetische Urtheile a priori oder reine Vernunfturtheile. Die Grundfrage seiner Kritik ist nunmehr diese: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? / Die Antwort lautet: Synthetische Urtheile a priori sind dadurch möglich, dass der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntniss, welchen er vermöge seiner Receptivität empirisch aufnimmt, gewisse reine Erkenntnissformen, die er vermöge seiner Spontaneität unabhängig von aller Erfahrung selbst erzeugt, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Diese Formen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind, sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Objecte der Erfahrung, weil alles, um für mich Object zu sein, die Formen annehmen muss, durch welche das Ich, mein ursprüngliches Bewusstsein oder die ‚transcenden-/144/dentale Einheit der Apperception‘ alles Gegebene gestaltet; sie haben daher objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori.“ (Ueberweg 1866b, 4, 142–144) Vgl. NK 24, 13–26.

18, 11f. *Geltenlassen der logischen Fiktionen*] „Logische Fiktionen“ (oder „Fiktionen“) kommen in der zeitgenössischen Literatur nicht häufig und meist in unspezifischem Sinne vor; unter den von N. gelesenen Büchern ist immerhin Otto Schmitz-Dumonts Abhandlung *Die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie* zu nennen, die sich der Wendung bedient: „Die Veränderungen der Vielheit haben wir also zu denken, wenn wir die Weltzustände auf Zeitmomente (ausdehnungslose Zeitpositionen) beziehen, als Veränderung der räumli-

chen Lage der Massen, als eine Folge verschiedener Positionen; dagegen als eine Folge verschiedener Bewegungszustände (Geschwindigkeiten) dieser Massen an verschiedenen ausgedehnten Raumbereichen, wenn wir die Weltzustände auf Zeiten (in Grenzen eingeschlossene Zeitausdehnungen) beziehen. Die erstere Betrachtung kann man Momentanzustände, die zweite Weltzustände überhaupt, besser Vorgänge nennen. / Jene Momentanzustände sind logische Fiktionen, denen man jede Existenz als objektive Wirklichkeit absprechen kann, denn sie sind gar nicht wahrnehmbar; wahrnehmbar ist nur das Ausgedehnte sowohl /343/ der Zeit wie dem Raume nach. Ebenso wenig lässt sich auch das Weltganze in eine Vielheit von Momentanzuständen zerlegen, denn dies wäre Summirung des Weltgeschehens aus einer Vielheit von Nullen des Geschehens. Die Logik bildet aber jene Momentanzustände als Durchgangsstufen, oder als Grenzen, um die Betrachtung eines Vorgangs zu fixiren, aus dem Weltganzen abzugrenzen.“ (Schmitz-Dumont 1878, 342 f.) Bei Schmitz-Dumont werden die „logischen Fiktionen“ nicht denunziatorisch-abwertend ins Spiel gebracht, sondern als für die kognitive Weltrezeption unerlässliche Voraussetzungen.

Unter dem Eindruck einschlägiger Lektüren verstärkte sich 1885 sichtlich N.s Interesse am Welt- und Lebensbezug der Logik. Greifbar ist dies beispielsweise in NL 1885, KSA 11, 38[2], 597, 1–27: „Das logische Denken, von dem die Logik redet, ein Denken, wo der Gedanke selbst als Ursache von neuen Gedanken gesetzt wird –, ist das Muster einer vollständigen Fiktion: ein Denken der Art kommt in Wirklichkeit niemals vor, es wird aber als Formen-Schema und Filtrir-Apparat angelegt, mit Hülfe dessen wir das tatsächliche, äußerst vielfache Geschehen beim Denken verdünnen und vereinfachen: so daß dergestalt unser Denken in Zeichen faßbar, merkbar, mittheilbar wird. [...] Die arithmetischen Formeln sind ebenfalls nur regulative Fiktionen, mit denen wir uns das wirkliche Geschehen, zum Zweck praktischer Ausnützung, auf unser Maaß – auf unsre Dummheit – vereinfachen und zurechtlegen.“ NL 1885, KSA 11, 40[12], 633 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 72) nennt Namen und Werke, gegen die sich der Abgrenzungsversuch richtet, einerseits nämlich Gustav Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (konkret Teichmüller 1882, 25; dazu auch Riccardi 2009, 171) sowie Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*: „Logische Gesetze bei Spir I p. 76 definirt als ‚allgemeine Principien von Affirmationen über Gegenstände d. h. eine innere Nothwendigkeit, etwas von Gegenständen zu glauben‘. / Meine Grundvorstellungen: ‚das Unbedingte‘ ist eine regulative Fiction, der keine Existenz zugeschrieben werden darf, die Existenz gehört nicht zu den nothwendigen Eigenschaften des Unbedingten. Ebenso ‚das Sein‘, die ‚Substanz‘ – alles Dinge, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sein sollten, aber thatsächlich durch eine irrthümliche Aus-

legung der Erfahrung aus ihr gewonnen sind. / [...] Die bisherigen Auslegungen hatten alle einen gewissen Sinn für das Leben / erhaltend, erträglich machend oder entfremdend, verfeinernd, auch wohl das Kranke separierend und zum Absterben bringend / meine neue Auslegung giebt den zukünftigen Philosophen als Herrn der Erde die nöthige Unbefangenheit.“ (KSA 11, 633, 9–25, hier korrigiert nach KGW IX 4, W I 7, 72, 12–40, vgl. auch NL 1885, KSA 11, 34[249], 505, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 5 f., u. NL 1885, KSA 11, 43[1], 699, 1–14.) Der von N. zitierte Passus lautet im Original: „Sobald wir einsehen, dass es zu dem Wesen des Subjects gehört, den in ihm vorkommenden Inhalt auf Gegenstände zu beziehen, nach der Beschaffenheit desselben über das Dasein und die Natur der Gegenstände Urtheile, nicht allein unmittelbar, sondern auch mittelbar, durch Schlüsse, zu bilden, — wird es klar, dass die Gesetze des erkennenden Subjects selbst eine nothwendige Beziehung auf die Gegenstände und deren Auffassung impliciren, dass dieselben eben nichts Anderes sein können, als *allgemeine Principien von Affirmationen über Gegenstände*, d. h. eine innere Nothwendigkeit, *etwas von Gegenständen zu glauben*. Solcher Art Gesetze nennt man *logische Gesetze* und dieselben sind von den objectiven, physischen Gesetzen, zu welchen auch die Gesetze der Association gehören, dem innersten Wesen nach verschieden.“ (Spir 1877, 1, 76. Doppelte Anstreichung N.s am rechten Rand.) Inwiefern das Subjekt die wahre „Natur der Gegenstände“ abzubilden in der Lage ist, bleibt bei Spir offen. N. radikalisiert dies in NL 1885, KSA 11, 40[12] sowie in JGB 4, indem er dem erkennenden Urteil zumindest hypothetisch (vgl. NK 18, 13–16) Falschheit unterstellt und das Erkennen von Lebensbedürfnissen abhängig macht.

18, 12 f. *ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten*] Vgl. die in NK 18, 11 f. mitgeteilte Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 40[12], 633 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 72), die dem „Unbedingten“ fiktiv-regulativen Charakter zuschreibt und sich damit gegen die metaphysische Tradition und gegen die N. geläufige, zeitgenössische Logik gleichermaßen stellte.

18, 13–16 *ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre*] Um das Leben nicht nihilistisch zu verneinen, scheint es also notwendig, sich an falsche Urtheile zu halten – zumindest ist das sprechende „Wir“ dies „grundsätzlich geneigt zu behaupten“ (18, 11). Woher man freilich wissen kann, dass diese Urtheile falsch sind, wenn man über keinen Metastandpunkt verfügt, sondern immer an die wirklichkeitsverfälschende Perspektive der menschlichen Spezies gebunden ist, bleibt offen. Entsprechend bleibt die Behauptung des „Wir“ auch im Modus der Hypothese. Dass selbst die Arithmetik („Fälschung der Welt durch die Zahl“) nur

„regulative Fiktionen“, aber kein adäquates Abbild der Wirklichkeit bietet, wird auch in NL 1885, KSA 11, 38[2], 597, 23–27 notiert (zitiert in NK 18, 11 f.). Vgl. zur Interpretation Fleischer 1984, 154 u. Steinmann 2000, 50.

18, 20 *jenseits von Gut und Böse*] Die Titelformel des Werkes, „jenseits von Gut und Böse“, kommt im Text des Werkes insgesamt sechsmal vor, nämlich in JGB 4, KSA 5, 18, 20; JGB 44, KSA 5, 62, 10 f.; JGB 56, KSA 5, 74, 30; JGB 153, KSA 5, 99, 20 f.; JGB 212, KSA 5, 147, 14 f. und JGB 260, KSA 5, 210, 34.

5.

Eine frühere Version des Gedankens in N VII 2 lautet: „Was mich ^{uns} ^h gegen die ^{uns reizt}, auf alle ^{Philos.} ^{halb} ^{mißtrauisch gemacht hat} ^{halb mitleidig}, halb spöttisch zu blicken“, ist nicht daß ich ^{einsah} ^{wir wieder u wieder gesehen haben}, wie unschuldig sie sind –, wie oft u leicht sie sich vergreifen u verirren, ^{kurz ihre Kinderei u. Kindlichkeit –} sondern daß ich wir [ihre Kinder] nirgends genug Ehr Redlichkeit bei ihnen fand: sie stellen sich sämtlich als ob sie ^{eine Sache} ^{ihre Sätze} durch Dialektik ^{oder Historie} entdeckt u erreicht hätten, während im Grunde ein vorweggenommener Satz ^(zumeist ein abstrakt gemachter u. durchgesiebter Herzenswunsch), von ihnen durch eine Art Beweis vertheidigt ist: sie sind ^{feine u. verschmitzte} Fürsprecher ihrer Vorurtheile ^{u. Herzenswünsche} u sind ^{nicht redlich genug} ^{ferne von jener Redlichkeit des Instinkts welcher dies}, dies einzugesteht u ^{uns} vorweg es ^{anzukündigen.} ^{ankündigt oder verspottet.} Die Tartüfferie des alten Kant, als er seine ^{dialekt.} ^{Schleichwege zum ‚kateg. Imperativ‘ suchte}, macht ^{solche} lächeln. Oder gar der ^{mathemat.} ^{Anschein} ^{jener hocuspocus v. math. Form}, wodurch Spinoza ^{seinen Herzenswünschen} ^{sublimirten Affekte} [Phil. (die Liebe zu seiner Weisheit)] ^{einen festungsartigen Charakter}, ^{wie in Erz panzer- te u. maskirte:} etwas, das wie unüberwindlich den Angreifenden einschüchtern soll“ (KGW IX 2, N VII 2, 13, 2–28, vgl. NK ÜK JGB 227; KSA 14, 348 u. KGW IX 5, W I 8, 265). Weitere Überarbeitungen in N VII 2, 13 nähern den Text noch stärker JGB 5 an.

18, 28 *das Problem der Wahrhaftigkeit*] Vgl. NK 15, 4–7 u. NK 103, 11 f. Die Beobachtung, dass es bei „alle[n] Philosophen“ (18, 22) „nicht redlich genug zu geht“ (18, 26), wird mit dem Gewese kontrastiert, das sie um die „Wahrhaftigkeit“ machen. Dies kann zum Eindruck führen, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit würden einander entgegengesetzt. Allerdings wird den Philosophen hier im Unterschied zu JGB 1, KSA 5, 15, 5 f. nicht explizit unterstellt, sie nähmen Wahrhaftigkeit für sich in Anspruch; das nachfolgend Berichtete muss nicht für eine solche Inanspruchnahme sprechen. In der oben mitgeteilten Version aus N VII

2, 13 fehlt überhaupt der Hinweis auf die Wahrhaftigkeit. Nach dem Manuskriptbefund scheint N. dort ursprünglich sogar „Ehrlichkeit“ statt „Redlichkeit“ zu schreiben begonnen zu haben.

Nach NL 1880, KSA 9, 6[332], 281, 11 habe „noch niemand“ „[d]as Problem der Wahrhaftigkeit“ „erfaßt“; in NL 1885, KSA 12, 1[18], 14, 21 (KGW IX 2, N VII 2, 162, 20) gilt es als „ganz neu“. In NL 1884, KSA 11, 26[359], 244, 20–23 wird es mit dem „Wille[n] zum Schein“ assoziiert, in NL 1885, KSA 11, 40[39], 649, 1–16 (KGW IX 4, W I 7, 54, 4–28) zudem noch mit einem womöglich der Wissenschaft eigenen „Wille[n] zum Tode“.

18, 29–19, 1 *als ob sie ihre eigentlichen Meinungen durch die Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik entdeckt und erreicht hätten*] Dass die Dialektik, wie sie Sokrates ausweislich der Dialoge Platons entwickelt hat, kein neutrales Instrument der interesselosen Wahrheitsfindung darstellt, sondern vielmehr das Mittel von Machtlosen, an die Macht zu kommen, wird in GD Das Problem des Sokrates 5–8, KSA 6, 69–71 behauptet, vgl. NK 6/1, S. 275–280.

19, 2 f. *zum Unterschiede von den Mystikern jeden Rangs, die ehrlicher als sie und tölpelhafter sind – diese reden von „Inspiration“ –*] In M 550, KSA 3, 321, 4 wurde den „Mystikern“ die „Vision“ als höchstes Glück zugeschrieben, wohingegen Platon und Aristoteles dieses Glück im Erkennen gefunden hätten. Dass Mystiker bei ihren inneren Erlebnissen auf göttliche Eingebung – eben Inspiration – Anspruch erheben, gehört nicht nur zu den religionshistorischen Gemeinplätzen, sondern war sowohl seit jeher Gegenstand theologischer als auch früh schon medizinischer Kritik: Während die Amtstheologie die Inspiration entweder (protestantisch) auf die Bibel oder (katholisch) die Bibel und die Kirche beschränkt wissen wollte, fanden die ersten Psychiater in der mystischen Inspiration einen Beweis für psychische Deformationen. So wagte Johann Christian August Heinroth in seiner *Geschichte und Kritik des Mysticismus* „Tausend gegen Eins zu wetten daß sich die Phantasie zu mystischen Vorstellungen und Anspannungen entzündete, und nach und nach in immer steigender Ausbildung alle die Erscheinungen zu Tage förderte, deren wir so eben als dem Mysticismus ei-/526/genthümlich und ihn bezeichnend gedachten, und daß demnach der Traum für Wachen, die Vision für Offenbarung, und die eigene, unerkannte Neigung für göttliche Eingebung (Inspiration) gehalten wurde. Wenn wir bedenken, welche große Aehnlichkeit, ja Verwandtschaft, die Visionen mancher der berühmtesten Mystiker mit wirklichem Wahnsinn, und die religiösen Ueberzeugungen Anderer der hier geschilderten ([...]) mit wirklicher Verrücktheit an den Tag legen, so können wir keineswegs, keineswegs an dem gemeinsamen Ursprunge beider Arten von Zuständen zweifeln“ (Heinroth

1830, 525 f.). Ein Jahr vor JGB erschien Carl du Prels vieldiskutierte *Philosophie der Mystik*, die Ansätze Eduard von Hartmanns spiritistisch-okultistisch weiterentwickelte und Mystik mit Somnambulismus assoziierte: Dabei sollen mystisch-somnambulische „Inspirationen [...] aus der Region des Unbewussten“ stammen (Prel 1885, 278). Wenn JGB 5 „von den Mystikern jeden Rangs“ handelt, mussten zeitgenössische Leser keineswegs zwangsläufig an mittelalterliche Gestalten wie Meister Eckhart denken (vgl. FW 292, KSA 3, 533, 18 f.; NL 1883, KSA 10, 15[8], 481, 15; NL 1884, KSA 11, 26[3], 151, 11 f.), sondern konnten darin also auch eine Anspielung auf diese aktuelle Debatte erkennen.

In *Ecce homo* wird eine Aneignung des parareligiösen Inspirationsbegriffes in eigener Sache versucht, vgl. NK KSA 6, 339, 9–21.

19, 10–12 *sehr ferne von der Tapferkeit des Gewissens, das sich dies, eben dies eingesteht, sehr ferne von dem guten Geschmack der Tapferkeit*] Die Tapferkeit (ἀνδρεία) galt zwar bei Platon als eine der vier Kardinaltugenden (*Politeia* 429–430), machte aber seither in der Philosophie eine wechselvolle Karriere, zumal sie seit Aristoteles vornehmlich mit dem Krieg assoziiert wurde (vgl. *Nikomachische Ethik* III 9, 1115). Die starke Präferenz für die Tapferkeit in N.s Werk, die sich mit einer Fülle von Stellen belegen lässt (vgl. Zibis 2007), hängt zum einen mit dem bellizistischen Selbstverständnis seines Philosophierens zusammen, und kann zum anderen als kritische Antwort auf Schopenhauers Geringschätzung der Tapferkeit gedeutet werden: „Tapferkeit ist gar keine Tugend, wiewohl bisweilen ein Diener, oder Werkzeug, derselben: aber sie ist auch eben so bereit, der größten Nichtswürdigkeit zu dienen: eigentlich ist sie eine Temperamentseigenschaft.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 218) Die Tapferkeit in JGB 5 evoziert die Vorstellung, die hier namenlos bleibenden Gegner herkömmlicher Philosophie befänden sich im Kriegszustand.

19, 14 f. *Die ebenso steife als sittsame Tartüfferie des alten Kant*] Vgl. JGB 228, KSA 5, 164, 13–15 u. NK KSA 6, 111, 7. Von 1883 an gibt es bei N. mehrere Dutzend Stellen, die „Tartüfferie“ in der einen oder anderen Form geißeln. Die erste einschlägige Nachlassaufzeichnung, ein Entwurf zu Za III, bringt den Ausdruck mit dem späteren Buchtitel unter einen Hut: „11. Jenseits von ‚gut‘ und ‚böse‘ – die Tartüfferie der Schwachen. Spencer 2 p 110“ (NL 1883, KSA 10, 20[3], 589, 19 f. Auf der fraglichen Seite bei Spencer, die N. mit einem Eselsohr markiert hat, fällt freilich der Ausdruck „Tartüfferie“ nicht. Es geht dort vielmehr um die Anpassungsnöte der „Ueberlegenen“ gegenüber der politischen „Massenintelligenz“ – Spencer 1875, 2, 110). Obwohl N. einige Werke Molières besaß (vgl. NPB 390 u. 392), ist die Komödie *Tartuffe ou l'imposteur* (1664) unter seinen Büchern nicht erhalten: Die Titelfigur ist ein religiöser Heuchler (vgl. zum Stück die an Baudelaire angelehnte Bemerkung in NL 1887/

88, KSA 13, 11[162], 76, entspricht KGW IX 7, W II 3, 128). Als Synonym für Heuchelei ist das nach Molières Antiheld gebildete Abstraktum „Tartufferie“ (auch auf Französisch als *tartufferie*) schon lange vor N. in regem Gebrauch; da es bei N. keinen Beleg vor 1883 gibt, könnte ihm der Ausdruck beispielsweise bei der Lektüre von Eugen Dührings *Sache, Leben und Feinde* (Dühring 1882, 158) oder von dessen *Cursus der Philosophie* (Dühring 1875a, 549) untergekommen sein.

Ausführlich entfaltet wird die Kant-Kritik in JGB 11, KSA 5, 24–26.

19, 15–17 mit der er uns auf die dialektischen Schleichwege lockt, welche zu seinem „kategorischen Imperativ“ führen, richtiger verführen] Kant hatte in der Vorrede zum *Streit der Fakultäten* seinen Verzicht auf anonyme oder pseudonyme Publikationen damit begründet, er wolle „keiner Schleichwege beschuldigt“ werden (AA VII, 6). Dennoch wurde er in der von N. rezipierten Sekundärliteratur gelegentlich solcher Schleichwege bezichtigt, so bei Julius Bahnsen, dem zufolge Kant „es nicht verschmäh“ habe, „aus dem von ihm zuvor doch so gründlich ausgeräumten Denkarsenal sich eine Axt zu entlehnen, um noch andere Schleichwege durch das Dickicht seines selbstversperrenden Argumentationsgestrüpps /52/ sich zu hauen“ (Bahnsen 1882, 2, 51 f.; eine weitere Assoziation von Kant und Schleichweg bei Romundt 1885, 38).

19, 20–22 jener Hocuspocus von mathematischer Form, mit der Spinoza seine Philosophie [...] panzerter] Bekanntlich ist Baruch de Spinozas Hauptwerk seinem Titel gemäß (nach dem Vorbild der *Elemente* von Euklid) in „geometrischer Ordnung“ dargelegt (*Ethica ordine geometrico demonstrata*). Bereits in NL 1872/73, KSA 7, 19[47], 434 findet sich im Rahmen einer Überlegung, der zufolge man heute eine Philosophie nach ästhetischen Kriterien beurteile, und sich ihre Form verändere, auch der Hinweis auf Spinoza: „Die starre mathematische Formel (wie bei Spinoza) — die auf Göthe einen so beruhigenden Eindruck machte, hat eben nur noch als ästhetisches Ausdrucksmittel ein Recht.“ (KSA 7, 434, 21–24) N. bezieht sich hier auf Äußerungen Goethes in *Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung* III 14: „Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas contrastirte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer.“ (Goethe 1853–1858, 22, 219 f.) Im Unterschied zur Nachlass-Notiz von 1872/73 interpretiert JGB 5 die mathematische Form als Maßnahme des Autor-Selbstschutzes, also nicht aus rezeptions-, sondern aus produktionsästhetischer Sicht.

N. hatte trotz seiner in mehreren Briefen und im Nachlass gelegentlich dokumentierten Spinoza-Begeisterung (vgl. v. a. N. an Overbeck, 30. 07. 1881,

KSB 6/KGB III/1, Nr. 135, S. 111, Z. 7–11), die deutlich mit der kritischen Absetzbewegung in seinen publizierten Werken kontrastiert (vgl. auch JGB 13, JGB 25 und JGB 198), kaum eigene Lektüre-Erfahrungen mit Spinoza, dessen Werke er nicht besaß (1875 ließ er eine ihm angebotene *Ethica*-Ausgabe an den Buchhändler zurückgehen, NPB 719). Seine einschlägigen Äußerungen ab 1881 gründen auf dem immerhin gründlichen Studium des entsprechenden Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (vgl. Scandella 2012; Scandella 2013, 21–30; Sommer 2012b u. Große Wiesmann 2015). Dort konnte N. auch lesen, dass Spinoza schon in den 1663 veröffentlichten *Renati Descartes principiorum philosophiae* den *ordo geometricus* gewählt habe: Er „hatte nämlich einem jungen Mann, den er in der Philosophie unterrichten, seine eigenen Ansichten aber nicht mittheilen wollte, die Lehre Descartes’ vorgetragen, in mathematischer Form entwickelt und in Dictaten überliefert“ (Fischer 1865, 2, 143, vgl. 145).

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass der N.-Adept Paul Mongré in seinem 1897 erschienenen, durchaus JGB nachempfundenen Aphorismenbuch *Sant’Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras* den Gedanken aus JGB 5 aufgreift: „Dass Spinoza sich der mathematischen Beweisform bediente, war gewiss überflüssig“ (Mongré 1897, 308). Hinter dem Pseudonym verbirgt sich der nachmals berühmte Mathematiker Felix Hausdorff.

19, 21f. seine Philosophie — „die Liebe zu seiner Weisheit“ zuletzt, das Wort richtig und billig ausgelegt —] Bei der in Anführungszeichen gesetzten Wendung handelt es sich nicht um ein Spinoza-Zitat, sondern um die ironische Übersetzung der Formulierung „seine Philosophie“, die das Possessivpronomen vor die Weisheit statt die Liebe setzt, um damit auch die unaufhebbar individuelle Bedingtheit selbst der Weisheit anzuzeigen, die sonst als etwas Allgemeines und Objektives gilt. In der Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 266, 36–38 lautete die Stelle eindeutiger: „seine Philosophie – die Liebe zu seiner ‚Weisheit‘ “ zuletzt das Wort richtig übersetzt –“.

19, 22–25 wie in Erz panzerterte und maskirte, um damit von vornherein den Muth des Angreifenden einzuschüchtern, der auf diese unüberwindliche Jungfrau und Pallas Athene den Blick zu werfen wagen würde [In Erz gepanzert, nämlich in voller Rüstung entsprang die Weisheits-Göttin Athene bereits dem Kopf ihres Vaters Zeus (Apollodor: *Bibliothek* I 3, 6); sie trägt die Beinamen Παλλὰς und Παρθένος, Jungfrau, was sie stets geblieben sein soll. Hier bezieht sich die Panzerung der Athene auf die philosophische Darstellung *more geometrico*.

6.

Eine Vorarbeit zu diesem Abschnitt vom Sommer 1885 findet sich in den Louise Röder-Wiederhold diktierten Texten (Dns Mp XVI, Bl. 31r – Röllin 2012, 212). Eine weitere Version aus M III 4, 90 f. teilt KSA 14, 348 f. mit, die wohl in den Sommer 1883 gehört: „Ich habe mich gewöhnt, die großen Philosophien als ungewollte Selbstbekenntnisse ihrer Urheber anzusehen: und wiederum den moralischen Theil als den zeugekräftigen Keim der ganzen Philosophie, so daß in gewissen Absichten aus dem moralischen Gebiete die Entstehung der entlegensten metaphysischen Sätze zu suchen ist. Ich glaube nicht an einen Erkenntnißtrieb, sondern an Triebe, welche sich der Erkenntniß wie eines Werkzeugs bedienen. Und wer die Triebe aufzählt, wird finden, daß sie alle schon Philosophie getrieben haben und gerne als letzte Zwecke des Daseins sich behaupten möchten. – Bei den ‚Gelehrten‘ steht es anders: da ist wirklich das Denken oft ein Maschinchen, welches arbeitet, ohne daß das gesamte Trieb-System des M(enschen) dabei betheiligt sei – : die eigentlichen Interessen liegen deshalb meistens wo anders, wie es bei allen Berufsmenschen der Fall ist: etwa in der Familie oder im Staate usw. oder im Gelderwerben. Der Zufall entscheidet, an welcher Stelle der Wissenschaft solche Maschinen gestellt werden: ob ein guter Philolog oder Chemiker daraus wird – es ist nicht bezeichnend für den Menschen. Dagegen sind die Philosophien ganz und gar nichts Unpersönliches und die Moral zumal ist Person, und zwar ein Zeugniß davon, welche Rangordnung der Triebe in dem Philosophen besteht.“

N. hat das dann 1885/86 bearbeitete Problem allerdings schon 1882 beschäftigt, wie zum einen in Heft Z I 1 dokumentiert ist (das wiederum für das Vierte Hauptstück von JGB ausgebeutet wird), zum anderen in einem Brief an Lou von Salomé. Im Heft Z I 1 heißt es: „Philosophische Systeme sind ~~eine unverschämte Form, von sich zu reden~~ die bescheidenste Form, in der Jemand von sich selber reden kann – eine äußerst undeutliche und stammelnde Form von Memoiren.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]79, 62, 23–25 u. Emendation nach KGW VII 4/1, 66) Der Brief an Lou von Salomé, vermutlich vom 16. 09. 1882, zeigt, dass N. zumal nach dem gemeinsam mit der Empfängerin in Tautenburg verbrachten Sommer keine exklusive geistige Urheberschaft an dem in 3[1]79 (und JGB 6) skizzierten Modell anmelden konnte: „Meine liebe Lou, Ihr Gedanke einer Reduktion der philosophischen Systeme auf Personal-Acten ihrer Urheber ist recht ein Gedanke aus dem ‚Geschwistergehirn‘: ich selber habe in Basel in diesem Sinne Geschichte der alten Philosophie erzählt und sagte gern meinen Zuhörern: ‚dies System ist widerlegt und todt – aber die Person dahinter ist unwiderlegbar, die Person ist gar nicht todt zu machen‘ – zum Beispiel Plato.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 305, S. 259, Z. 2–8) Leider ist Salomés Brief

nicht erhalten, so dass man nur aus der Retrospektive ihres 1894 erstmals erschienenen Buches *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* darüber spekulieren kann, wie ihr Konzept 1882 ausgesehen hat. Denn tatsächlich setzte sie an den Anfang „zum Vorwort“ ihres Werkes ein Faksimile des eben zitierten N.-Briefes an sie (Andreas-Salomé 1994, 24 f.). Die gemeinsam mit N. und in Auseinandersetzung mit ihm entwickelte ‚Personalakten-Methode‘ bot Andreas-Salomé dann den Schlüssel für N.s Schriften als „Summe von Monologen“, die „ein einziges großes Memoirenwerk“ bildeten, „dem sein Geistesbild zu Grunde liegt. Dieses Bild ist es, das ich hier zu zeichnen versuche: das *Gedanken-Erlebnis* in seiner Bedeutung für Nietzsches Geisteswesen – das *Selbstbekenntnis* in seiner Philosophie“ (Andreas-Salomé 1994, 31. Vgl. Sommer 2012d). Auch JGB 6 wurde von Andreas-Salomé zur Beglaubigung des in Angriff genommenen N.-Forschungsprogrammes herangezogen (Andreas-Salomé 1994, 29 f.).

N.s Hinweis in seinem Brief, er habe Salomés Überlegung bereits früher in Basel praktisch umgesetzt, lässt sich an seinen Vorlesungen, aber auch an der unveröffentlichten Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* sowie an UB III SE verifizieren – ein Werk, das Salomé von N. im Mai 1882 erhalten hatte (vgl. KGB III 7/1, 280). In der Denkbewegung sowohl von N.s Aufzeichnung in Z I 1 als auch von Salomés These hin zu den Notaten von 1885, zu JGB 6 sowie zu Andreas-Salomés N.-Monographie von 1894 fällt auf, dass der Systemgedanke später aus dem Blickfeld rückt. Zunächst einmal stand, wie insbesondere die ursprüngliche Fassung von 3[1]79 dokumentiert, mit ihrer Behauptung, „philosophische Systeme“ seien „eine unverschämte Form, von sich zu reden“, eine Attacke auf das Systemdenken als solches auf dem Programm – ein Systemdenken, das Allgemeingültigkeit beansprucht, dessen Produkte aber immer nur höchst Individuelles und Partikulares zum Ausdruck bringen. Die Attacke lebte also vom Widerspruch zwischen dem Allgemeinheitsanspruch des Systems und der Partikularwirklichkeit, die damit artikuliert wird. Unausgesprochen bleibt hierbei ein Philosophieren, das seine Gedanken nicht in ein System zwingt, vom Angriff verschont, da das nicht-systematische Philosophieren eben den Allgemeinheitsanspruch nicht stellt, der zu jenem Widerspruch führe.

Zwischen den Äußerungen von 1882 und den Überlegungen in und im Umfeld von JGB steht ein Notat, das die Perspektive ausweitet und die Erzeugnisse von Musikern unter dieselbe Selbstbekenntnis- und Trieblogik zwingt wie die der Philosophen: „Jetzt erst dämmert es den Menschen auf, daß die Musik eine Zeichensprache der Affekte ist: und später wird man lernen, das Trieb-system eines Musikers aus seiner Musik deutlich zu erkennen. Er meinte wahrlich nicht, daß er sich damit verrathen habe. Das ist die Unschuld dieser Selbstbekenntnisse, im Gegensatz zu allen geschriebenen Werken. / Aber es

giebt auch bei den großen Philosophen diese Unschuld: sie sind sich nicht bewußt, daß sie von sich reden – sie meinen, es handle sich ‚um die Wahrheit‘ – aber es handelt sich im Grunde um sie. Oder vielmehr: der in ihnen gewaltigste Trieb bringt sich an’s Licht, mit der größten Schamlosigkeit und Unschuld eines Grundtriebes – er will Herr sein und womöglich der Zweck aller Dinge, alles Geschehens! Der Philosoph ist nur eine Art Gelegenheit und Ermöglichung dafür, daß der Trieb einmal zum Reden kommt.“ (NL 1883, KSA 10, 7[62], 262, 7–21, vgl. dazu auch Müller-Lauter 1999b, 101.)

JGB 6 und die unmittelbar damit zusammenhängenden Notate unterschlagen die Spezifität des systematischen Philosophierens, das 1882 im Vordergrund gestanden hatte, und sprechen stattdessen von „grossen Philosophen“ überhaupt. Sie verlagern den Akzent auf das Moralische, d. h. auf die zugrunde liegende Lebensauffassung, und wie schon im Nachlass 1883 auf das unbewusste Triebleben, das dem Philosophieren seine Bestimmung und Richtung gebe – und zwar je nach der Dominanz bestimmter Triebe. Im Unterschied zum Gelehrten bringe der Philosoph sein Persönlichstes im Denken zum Ausdruck. Ob er dabei systematisch philosophiert oder nicht, tut nichts mehr zur Sache; zur Leitfrage wird jetzt, welcher Trieb denn in einem Philosophen-Individuum jeweils herrschend ist. Aufschlussreich erscheint, dass die alte, zentral herausgehobene und gegenüber dem bloßen „Gelehrten“ übergeordnete Stellung des Philosophen erhalten bleibt und damit ein spätestens seit Platons Topos von den Philosophenkönigen bewährtes Rollen- und Selbstbild der Philosophen weiter tradiert wird – mit der ironischen Pointe, dass es eben nicht die bewussten Denkanstrengungen, sondern subkutane Bewegungen des Denkens sind, die Werk und Persönlichkeit des Philosophen prägen.

JGB 6 ist aufschlussreich, um die Veränderung der Auffassung von Philosophiegeschichte in N.s Werk nachzuvollziehen. Im Anschluss an Schopenhauer schreibt N. noch 1874: „was geht unsre Jünglinge die Geschichte der Philosophie an? Sollen sie durch das Wirrsal der Meinungen entmuthigt werden, Meinungen zu haben? Sollen sie angelehrt werden, in den Jubel einzustimmen, wie wir’s doch so herrlich weit gebracht? Sollen sie etwa gar die Philosophie hassen oder verachten lernen? [...] Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universitäten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte.“ (UB III SE 8, KSA 1, 417, 17–30) Damit ist das Kriterium oder vielmehr der Referenzbegriff benannt, der sich durch die bei N. zu findenden Reflexionen zur Philosophiegeschichte hindurchzieht: Leben. Während jedoch 1874 auf antikisierend-traditionelle Art die Lebensbestimmungsrelevanz von Philosophie angemahnt und alle Philosophie daran gemessen werden sollte, inwiefern sie fürs Leben taugt, wird zwölf Jahre später die

entgegengesetzte Perspektive eingenommen: Das Leben – verdichtet im freilich auch im Fortgang von JGB nebulös bleibenden Begriff des Triebs – prägt sich in bestimmten Philosophien aus, je nachdem, was der jeweilige Philosoph für eine Art von Leben lebt. Es geht hier nicht darum, dass Philosophie das Leben bestimmen soll, sondern umgekehrt darum, dass die Philosophie vom Leben bestimmt wird. Münzte man diese Prämisse in ein philosophiehistoriographisches Konzept um, wäre der Philosophiehistoriker damit beschäftigt, hinter jeder Philosophie den jeweils dominierenden Trieb – denn es scheint unterschiedliche Möglichkeiten zu geben – zu identifizieren, um so zu zeigen, welche Triebe welche Philosophien hervorbrächten. Wie ein solches Programm dissidenter Philosophiegeschichtsschreibung in eine konkrete Forschungspraxis überführt werden kann, bleibt indes offen, ebenso ob eine solche Forschungspraxis überhaupt realisierbar ist. Denn wie macht man „Triebe“ dingfest, wenn man immer nur ihre angeblichen Produkte, die Philosophien und die Philosophen-Persönlichkeiten als direkte Forschungsgegenstände vor sich hat? Blicke eine solche Philosophiegeschichtsschreibung nicht notwendig im Modus des Hypothetischen, da sie die angeblich zugrunde liegenden Triebe nicht unmittelbar untersuchen, sondern immer nur postulieren kann?

19, 29–31 *Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires*] *Selbstbekenntnisse* lautet die schon lange landläufige Übersetzung des Titels von Aurelius Augustinus' *Confessiones*, die N. als höchst verräterisch galten, wenn man sich über das Christentum als verlogenen und verpöbelten Platonismus unterrichten wolle (vgl. NK 12, 33 f.). Im 19. Jahrhundert wurde „Selbstbekenntnis“ im Singular oder Plural inflationär als Bezeichnung für alle möglichen Formen des religiösen, literarischen und biographischen Exhibitionismus gebraucht. N. hingegen verwendete ihn sparsam, pointiert eigentlich nur in JGB 6 und in den oben zitierten Nachlasstexten, sowie in einem Titelentwurf von 1885: „Gai saber. / Selbst-Bekenntnisse. / Von / Friedrich Nietzsche.“ Der darauf folgende Satz kassiert aber bereits den Untertitel und das damit Versprochene: „S(elbst-Bekenntnisse): Im Grunde ist mir das Wort zu feierlich: ich glaube bei mir weder an das Bekennen noch an das Selbst. / Im Grunde ist das Wort mir zu feierlich: wollte ich das Buch aber so nennen, wie es mir besser gefiele, ‚500 000 Meinungen‘, so würde es meinen Lesern zu possenhaft klingen“ (NL 1885, KSA 11, 34[1], 423, 1–10, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 194, 2–18 u. 187, 2–10).

Memoiren oder vornehmer französisch *mémoires* hatte N. zeit seines Lebens eine stattliche Anzahl gelesen – im persönlichen Umfeld allen voran die *Memoiren einer Idealistin* Malwida von Meysenbugs –, dabei aber offensichtlich nie das Verlangen verspürt, selbst solche „Erinnerungen“ niederzuschreiben.

Memoiren gelten gemeinhin als Produkt einer gewollten und bewussten Erinnerungsanstrengung, so dass „ungewollte[,] und unvermerkte[,] mémoires“ eigentlich ein Oxymoron darstellen, es sei denn, man habe die in N.s Werk be-
gegnende sprach- und bewusstseinskritische Problematisierung des abendlän-
dischen Ich-Begriffs bereits verinnerlicht und halte dieses Ich damit nicht mehr
für den Herrn im eigenen Haus, der über seine Erinnerungen frei und souverän
verfügt. Erinnerungen – die französischen *mémoires* können sowohl Memoi-
ren, schriftlich fixierte Denkwürdigkeiten als auch die Erinnerungen selbst
sein – widerfahren einem, ohne dass man über sie vollständige Kontrollgewalt
hätte.

Den Standardeinwand gegen die in 19, 29–31 vertretene Auffassung hat
schon früh Dutoit 1899, 4 formuliert: „Systeme sind aber nicht blos ‚Selbstbe-
kenntnisse ihrer Urheber‘, diese Urheber selbst sind Repräsentanten ihrer
Zeit“. Zur Interpretation siehe Heit 2013a u. Lossi 2013, 115–117.

20, 6–9 *Ich glaube demgemäss nicht, dass ein „Trieb zur Erkenntniss“ der Vater der Philosophie ist, sondern dass sich ein anderer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntniss (und der Verkenntniss!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat.*] Ob es
im Menschen einen natürlichen Erkenntnistrieb gibt, der auch zur Philosophie
führt, wurde im 19. Jahrhundert namentlich im Anschluss an Platons *Philebos*
(52a–b) unter Gelehrten diskutiert, so in dem N. aus Basler Zeit gut bekannten
Werk von Franz Susemihl: *Die genetische Entwicklung der platonischen Philoso-
phie* (vgl. Crescenzi 1994, 407, 411 u. 416): „Das ist es, was sich Platon p. 52. A.
f. kurz mit den Worten anzudeuten begnügt, dass es in Bezug auf die Erkennt-
niss Nichts von vorne herein in der Seele gebe, was dem Hunger und Durste
vergleichbar sei, nicht aber will er damit etwa seinen frühern Erörterungen
über den Eros entgegentreten, als ob es gar keinen Trieb zur Erkenntniss von
Hause aus in der Seele anzunehmen verstattet sei. Vielmehr schläft dieser Trieb
eben selber im Unbewusstsein“ (Susemihl 1857, 2/2, 40). Aristoteles sollte dann
behaupten, dass alle Menschen von Natur nach Erkenntnis strebten (*Metaphy-
sik* I 1, 980a21). Auch in der Literatur zu Spinoza wird der Erkenntnistrieb im-
mer wieder zur zentralen Referenzgröße: „Die menschliche Erkenntniß drückt
[sc. für Spinoza] nur das Wesen der Dinge, und der menschliche Wille nur das
Wesen der Erkenntniß aus. Also wie komme ich zur Erkenntniß? Das ist die
Frage, auf die sich das ganze ethische Problem zurückführt, und die nicht
durch moralische Vorschriften, sondern methodisch gelöst sein will im Charak-
ter der mathematischen Demonstration. Es muß gezeigt werden, daß die Auf-
klärung des menschlichen Geistes einen vollkommen naturgemäßen Weg
beschreibt, daß der Trieb zur Erkenntniß nothwendig gegeben ist mit der
Natur des Menschen, und daß dieser Trieb mit gebieterischer Notwendigkeit
seine Befriedigung fordert.“ (Fischer 1854, 1, 510, fehlt in Fischer 1865.) Wenn

JGB 6 gegen einen solchen natürlichen Erkenntnistrieb polemisiert und ihn als Vermummung eines ganz anderen Triebs verdächtigt, wendet sich dies nicht nur gegen eine mächtige philosophische Tradition, sondern konterkariert auch eine Überlegung in M 429, KSA 3, 264 f., die die Macht des „Triebs zur Erkenntnis“ auf moderne Menschen herausstrich und betonte, dass „wir“ der Erkenntnis zu unserem Glück zu bedürfen glaubten: Der Erkenntnistrieb hat sich da zu einer verzehrenden „Leidenschaft“ ausgewachsen, der keine sonstigen Triebe standzuhalten vermögen. Aus JGB 6 spricht hingegen Misstrauen gegenüber dieser einstigen Selbststilisierung eines erkenntnistüchtigen Wir.

20, 16 f. *Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als solcher versucht er zu philosophieren.*] Diese Überlegung adaptiert Martin Heidegger zu Beginn seiner Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, bevor es bei ihm tatsächlich zu einer eingehenderen N.-Rezeption gekommen ist (vgl. dazu im Überblick Müller-Lauter 2000, 1–32): „Die Philosophie lebt zugleich in einer Spannung mit der lebendigen Persönlichkeit, schöpft aus deren Tiefen und Lebensfülle Gehalt und Wertanspruch. Zumeist liegt daher jeder philosophischen Konzeption eine persönliche Stellungnahme des betreffenden Philosophen zugrunde. Dieses Bestimmtheit aller Philosophie vom Subjekt her hat Nietzsche in seiner unerbittlich herben Denkart und plastischen Darstellungsfähigkeit auf die bekannte Formel gebracht vom ‚Trieb, der philosophiert‘.“ (Heidegger 1916, 4) Heidegger weist die Stelle nicht nach; bei N. gibt es ein solches indikatives Zitat auch nicht, sondern eben nur die Formulierung mit dem Hilfsverb in 20, 16 f. Heidegger macht N. hier zum Zeugen eines personalistischen Philosophieverständnisses, wonach jede Philosophie vom Subjekt her bestimmt ist. Ob sich die Rede vom „Trieb“ in JGB 6 tatsächlich als Beleg eines solchen Philosophieverständnisses eignet, sei dahingestellt; immerhin scheint der Triebbegriff hier gerade etwas Überindividuelles und Überpersönliches zu implizieren.

20, 17–20 *Freilich: bei den Gelehrten, den eigentlich wissenschaftlichen Menschen, mag es anders stehn — „besser“, wenn man will —, da mag es wirklich so Etwas wie einen Erkenntnistrieb geben*] Zur Thematik vgl. JGB Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten (JGB 204–213).

20, 30–34 *Umgekehrt ist an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugnis dafür ab, wer er ist — das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind.*] In MA I 95, KSA 2, 91 f. wurde festgestellt, dass bisher „das Unpersönliche“ als Inbegriff des Moralischen gegolten hätte, während sich gegenwärtig eine Änderung dieser Sicht abzeichne. NL 1881, KSA 9, 11[65], 466 verdächtigte dann das Unpersönliche als bloß ge-

schwächstes Persönliches: „Es war ein falscher Weg, das Unpersönliche zu betonen und das Sehen aus dem Auge des Nächsten als moralisch zu bezeichnen.“ (KSA 9, 466, 6–8) Auch in dieser Aufzeichnung werden, wie in JGB 6, die „Philosophen“ als tyrannische Naturen, die von ihrer Persönlichkeit weder ablassen wollen noch können, den auf Unpersönlichkeit bedachten Wissenschaftlern gegenübergestellt. Namentlich im französischen Positivismus wurde dem Interesse am Unpersönlichen großer sittlicher Wert eingeräumt, so dass die Vermutung naheliegt, diese Parteinahme für das Persönliche – und mithin für das Individuelle gegen das angeblich höherwertige Allgemeine – sei gegen Äußerungen wie die folgende gerichtet: „c’est aujourd’hui l’impersonnel qui fait essentiellement la grandeur et la moralité de nos actes, et surtout des actes sociaux“ (Littré 1876b, 366 – „es ist heute das Unpersönliche, das wesentlich die Größe und Moralität unserer Handlungen ausmacht, vor allem unserer sozialen Handlungen“). In Gustave Flauberts Briefen an George Sand hat sich N. eine Passage am Rand markiert, die beginnt: „Je crois que le grand art est scientifique et impersonnel“ (Flaubert 1884, 41. „Ich glaube, dass die große Kunst wissenschaftlich und unpersönlich ist“), während er in Ximénès Doudans Briefen eine Polemik gegen Victor Cousins „raison impersonnelle“ gelesen haben mag (Doudan 1878, 2, 268). Eine ausführliche Diskussion des Begriffs der „unpersönlichen Pflicht“ („devoir impersonnel“), den AC 11 (vgl. NK KSA 6, 177, 19–21) in entlarvender Absicht verwendet, konnte N. schließlich bei Guyau 1885, 26–34 finden. Vgl. zum „Unpersönlichen“ auch NK KSA 6, 121, 16–23.

7.

Eine frühere Fassung von JGB 7 findet sich in KGW IX 5, W I 8, 153, 10–30 (mitgeteilt in NK 235, 13–22). In dieser Fassung fehlt noch die Charakterisierung Epikurs als „Gartengott“ (KSA 5, 21, 17).

21, 2–12 *Wie boshaft Philosophen sein können! Ich kenne nichts Giftigeres als den Scherz, den sich Epicur gegen Plato und die Platoniker erlaubte: er nannte sie Dionysiokolakes. Das bedeutet dem Wortlaute nach und im Vordergrunde „Schmeichler des Dionysios“, also Tyrannen-Zubehör und Speichellecker; zu alledem will es aber noch sagen „das sind Alles Schauspieler, daran ist nichts Ächtes“ (denn Dionysokolax war eine populäre Bezeichnung des Schauspielers). Und das Letztere ist eigentlich die Bosheit, welche Epicur gegen Plato abschoss: ihn verdross die grossartige Manier, das Sich-in-Szene-Setzen, worauf sich Plato sammt seinen Schülern verstand]* Die Quelle ist eine Passage aus Diogenes Laertius’ *De vitis* (X 8), die in der in N.s Bibliothek erhaltenen, deutschen Überset-

zung von Christian August Borheck lautet: „Er [sc. Epikur] nannte [...] Platons Anhänger, Dionysschmeichler, und Platon selbst, den goldenen“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 237). Gewöhnlich heißt es in den griechischen Ausgaben: „τούς τε περὶ Πλάτωνα Διονυσοκόλακας καὶ αὐτὸν Πλάτωνα χρυσοῦν“. Statt Διονυσοκόλακας liest N. Διονυσιοκόλακας, also mit einem zusätzlichen Iota, so dass er die Anspielung direkt auf Dionysios II. (ca. 396–337 v. Chr.) beziehen kann, der als Tyrann von Syrakus Platon als Berater an seinen Hof holte. Bei der Lesart Διονυσιοκόλακας anstelle von Διονυσοκόλακας handelt es sich freilich nicht um eine Emendation N.s, sondern um eine in der von ihm für seine Laertiana rege benutzten, kritischen Ausgabe von Heinrich Gustav Hübner belegte Variante (Diogenes Laertius 1828–1831, 2, 446). Diese philologischen Zusammenhänge sind auch philosophisch ambitionierten JGB-Interpreten nicht bekannt, siehe z. B. Lampert 2001, 33 f.

Die Behauptung in 21, 8 f., dass es sich bei „Dionysokolax“ um eine „populäre Bezeichnung des Schauspielers“ gehandelt habe, blendet aus, dass dieser Begriff überhaupt erst zur Bezeichnung der entsprechenden Künstler im Umkreis von Dionysios II. geprägt worden ist: „Von den niedrigen Schmeicheleien, zu welchen sich die Umgebung des jüngeren Tyrannen dieses Namens herbeiliess, hat Theophrast [...] berichtet. Spöttisch sind die dionysischen Künstler ([...]), welche an diesem Hof verkehrten, demnächst wohl auch die übrigen φίλοι [...] des Fürsten Διονυσοκόλακες genannt worden.“ (Ribbeck 1883, 83. Dazu Fn. 3: „Aristoteles rhet. III 2 p. 1405, 23 [...]. Diesen Spottnamen übertrug Epikur auf die Schüler Platons bei Laertius Diogenes X 8 [...]. Hatten doch auch jene syrakusischen Höflinge in der That Interesse für Platonische Philosophie geheuchelt, so lange sie bei dem Tyrannen in Gnaden stand.“ Vgl. auch Athenaios: *Deipnosophistai* VI 249f und X 486e.) N. spricht in seiner Basler Vorlesung *Der Gottesdienst der Griechen* von „Vereine[n] der dionys. Künstler οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται (scherzweise Διονυσοκόλακες)“ und ergänzt: „Der Moment, wo die Ausübung der Kunst Bedingung des Lebensunterhaltes wird, ist der Wendepunkt in der griech. Schauspielkunst: eine Fluth von Künstlern kommt heran, gemischt mit Jongleuren Zauberern Wunderthätern: den Heeren Alexanders folgte eine unzählbare Menge der Art, als Ἀλεξανδροκόλακες, um den sie sich wie um einen neuen Dionysos scharten (so hatten die Athener ihn [Diogenes] La[ertius] VI 63 genannt)“ (KGW II 5, 500).

N., dessen Texte das Artistische und das Schwindlerische an Platon zu betonen pflegen (vgl. z. B. NK KSA 6, 155, 16–21 u. NK KSA 6, 155, 31–156, 1), konnte sich in der Kritik wiederfinden, die Epikur an Platon und den Platonikern als Schauspielern und hündischen Schmeichlern geübt haben soll. Ihre besondere Spitze bekommt Epikurs Kritik dadurch, dass sie Platon dem anverwandelte, „was er selbst am meisten verachtete“: dem „Schauspielerische[n]“,

„Maskenhafte[n]“, „Rhetorische[n]“ (Bertino 2007, 104) – nicht zuletzt durch die Behauptung, die Lebewesen seien Marionetten in einem göttlichen Schauspiel (Platon: *Nomoi* 644d–645a). Die Abscheu vor dem Schauspielerischen wird in N.s Werken mit großer dramatischer Gebärde öfter kundgetan, so in JGB 25.

Aus JGB 7 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert: „Dionysokolax (Plur.: lakes) / ‚Schmeichler des Dionysos‘ war bei den Griechen eine populäre Bezeichnung des Schauspielers“ (Mann 1991, 33).

21, 12–17 *worauf sich Epicur nicht verstand! er, der alte Schulmeister von Samos, der in seinem Gärtchen zu Athen versteckt sass und dreihundert Bücher schrieb, wer weiss? vielleicht aus Wuth und Ehrgeiz gegen Plato? – Es brauchte hundert Jahre, bis Griechenland dahinter kam, wer dieser Gartengott Epicur gewesen war. – Kam es dahinter? –* Es sind also im Sinne von JGB 6 sehr persönliche Motive, die sich hinter Epikurs Bosheit gegenüber Platon und den Platonikern verborgen haben. „Wuth und Ehrgeiz“ stehen zur Diskussion, zwei Affekte, an denen sich die epikureische Bereitschaft demonstrieren lässt, im Unterschied zu den Stoikern den Nutzen gemäßigter Affekte anzuerkennen (so die *ὀργή*, Zorn oder Wut, in *De ira* des Epikureers Philodemos, während Epikur nach Plutarch: *De tranquillitate animi* 465F denjenigen das Ausleben ihres Ehrgeizes gestatten wollte, die ein erzwungener Verzicht darauf gänzlich um ihre Ruhe brächte. Plutarch 1835, 1444 f., Anstreichung N.s(?)). Dennoch laufen diese beiden Affekte einer konsequenten Ethik der Leidensvermeidung zuwider (vgl. Clark/Dudrick 2012, 145 f.) und zeigen, wie sehr selbst bei Epikur ein erkenntnisferner Trieb die Oberhand gewinnen kann. Als „Schulmeister“, der in seinem „Gärtchen“ sitzt, 300 Bücher (Schriftrollen) verfasst (Diogenes Laertius: *De vitis* X 26), fehlen dem Philosophen die Attribute der Größe, der schöpferischen Kraft. Vgl. Bertino 2004, 104 u. Ebersbach 2001, ferner zur Opposition von Epikur und Platon in JGB 7 aus der Sicht von Leo Strauss Lampert 1996, 121; zu den späten, durchaus positiven Urteilen über Epikur in AC 30 u. AC 58 siehe NK 6/2, S. 159 f. u. 285–287, ferner Shearin 2014.

Dass Epikur als „Gartengott“ figuriert, ist freilich nicht nur ein Hinweis auf seine beschränkte Reichweite und Handlungsmacht – in UB I DS 9 firmiert David Friedrich Strauß als „unser epikureischer Garten-Gott“ (KSA 1, 216, 6 f.) –, sondern auch eine Anspielung auf Priapos, über den sich die gebildeten Leser des 19. Jahrhunderts in den erotischen *Carmina Priapea* aufzuklären pflegten, und der in der griechischen Mythologie als „Gartengott“ galt: „Er erscheint als ein Dämon aller üppigen Fruchtbarkeit in der Natur [...]. Allmählich wurde er alsdann zum Gotte der sinnlichen Lust. [...] Geopfert wurden ihm Esel [...]. In statuarischen Darstellungen [...] hat [er] übermäßig großen Phallos und trägt im Schoß Früchte. Man pflegte hermenartige Bildsäulen desselben aus Holz

oder Stein (mit aufgerichteten Phallos) in den Gärten aufzustellen.“ (Meyer 1885–1892, 13, 384) Die von N. angeregte und in ihrer Entstehung begleitete Sainte-Beuve-Übersetzung Ida Overbecks schließt mit einem Hinweis darauf, dass es bei Beaumarchais „immer ein *geheimes Cabinet* geben“ müsse, „in welches das Publikum nie eintreten wird. Im Grunde sind seine Götter Plutus und der *Gartengott*, und dieser Letzte behauptet sich sehr fest bis zum letzten Tage.“ (Sainte-Beuve 1880, 282, Fn.) Die späte Einfügung des Gartengottes in JGB 7, der in der ersten Fassung von KGW IX 5, W I 8, 153, 10–30 noch fehlte, schlägt aufgrund des mit ihm verbundenen Eselskultes auch einen gedanklichen Bogen zu JGB 8, wo der Esel direkt in Erscheinung tritt. Schließlich ist erwähnenswert, dass der „Übermensch“ an zwei Nachlassstellen als „epikurischer Gott“ charakterisiert wird (NL 1883, KSA 10, 16[85], 529, 1 f. u. NL 1885, KSA 11, 35[73], 541, 9 f., entspricht KGW IX 4, W I 3, 69, 18–24). Zum Garten Epikurs bei N. siehe auch Shapiro 2013, 83 f., ferner NK 42, 26–43, 2.

8.

21, 19–23 *In jeder Philosophie giebt es einen Punkt, wo die „Überzeugung“ des Philosophen auf die Bühne tritt: oder, um es in der Sprache eines alten Mysteriums zu sagen: / adventavit asinus / pulcher et fortissimus.*] Das lateinische Zitat bedeutet übersetzt: „angekommen ist der Esel / schön und sehr stark.“ Notiert hatte N. es sich bereits in NL 1884, KSA 11, 26[466], 274, 10–12, ergänzt dort um das Wort „Mysterium“ auf einer neuen Zeile. In seinem Brief an Carl von Gersdorff vom 09. 05. 1885 kommentierte N. den dem Adressaten kurz davor geschickten, privat gedruckten 4. Teil von *Also sprach Zarathustra* und beendete den Brief vor den Grußformeln mit den beiden lateinischen Zeilen (mit einem imperfektischen „adventabat“ statt dem perfektischen „adventavit“), zu denen es vorab heißt: „Ein schönes Motto aus einem alten Mysterium ist mir eingefallen“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 601, S. 51, Z. 28 f.). Dieses „Motto“ sollte Gersdorff offensichtlich auf Za IV mit seinem Kapitel „Das Eselsfest“ beziehen (KSA 4, 390–394, vgl. ausführlich Salaquarda 1972). Tatsächlich entspricht die Szene dieses Kapitels in ihrer Anlage und ihrem blasphemischen Kult weitgehend dem in diversen Überlieferungen belegten mittelalterlichen Eselsfest (vgl. Higgins 2004, 104 f.), das es mit den von N. zitierten Versen beispielsweise auch in Voltaires *Dictionnaire philosophique* (s. v. âne) oder in Jules Michelets *Histoire de France* (Michelet 1833, 2, 656) gibt. Die Forschung pflegt N.s Adaption auf einen Artikel „Das Eselsfest“ in Georg Christoph Lichtenbergs *Göttinger Taschenkalender* von 1779 zurückzuführen, der sich in dessen *Vermischten Schriften* findet. N. besaß diese, ohne hier freilich eine Lesespur zu hinterlassen: „Zum Gedächtniß der Flucht der Jungfrau Maria nach Ägypten, suchte

man im 13ten Jahrhundert ebenfalls ein junges Mädchen, das schönste in der Stadt aus, putzte es so prächtig als möglich, gab ihr ein niedliches Knäbchen in die Arme und setzte sie so auf einen kostbar aufgeschirrten Esel. In diesem Aufzuge, unter Begleitung der ganzen Klerisei und einer Menge Volks, führte man den Esel mit der Jungfrau in die Hauptkirche und stellte ihn neben den hohen Altar. Mit großem Pomp ward die Messe gelesen. Jedes Stück derselben, nämlich der Eingang, das Kyrie, das Gloria, das Credo, wurde mit dem erbaulich-schnackischen Refrain *Hmhan, Hmhan* geendigt. Schrie der Esel selbst den Refrain mit, desto besser. Wenn die Ceremonie zu Ende war, so sprach der Priester nicht den Segen, oder die gewöhnlichen Worte, sondern er juchte dreimal wie ein Esel, und das Volk, anstatt sein Amen anzustimmen, juchte wie der Priester. Zum Beschluß wurde noch Seiner Herrlichkeit dem Esel (*Sire Asne*) zu Ehren ein halb lateinisches und halb französisches Lied angestimmt. Hier sind die ersten Strophen: *Orientis partibus / Adventavit Asinus / Pulcher et fortissimus / Sarcinis aptissimus. / Hez, Sire Asne, carchantez / Belle bouche rechignez, / Vous aurez du foin assez / Et de l'avoine a planter. /* Wer das Lied, dem manches in den Musenalmanachen und dem Almanac des Muses an Erfindung weicht, ganz lesen will, kann es in dem Wörterbuch des du Cange unter dem Artikel *Festum* im dritten Band S. 424 finden.“ (Lichtenberg 1867, 5, 326 f., vgl. auch Lecky 1873, 2, 244 u. Naumann 1899–1901, 2, 178–191, genaue Nachweise in KGW VI 4, 938 u. KGB III 7/2, 76).

Nun ist es zwar richtig, dass N. in Lichtenbergs Schriften gelesen hat (ausführlich dazu Stingelin 1996), jedoch konnte er das Eselsfest durchaus auch in einer Reihe anderer Quellen finden, unter seinen Büchern etwa innerhalb einer längeren Auslassung über Esel und Eselsohren, die Carl Julius Weber im *Demokritos* zu bedenken gab: „Diese Lobreden freuen mich mehr als tausend Lobreden von und an Esel, die sogar gedruckt in schwerer Menge vorliegen; aber von Herzen stimme ich in die Eselshymne, die vielleicht noch zu Verona angestimmt wird: *Orientis partibus / Adventavit Asinus / Pulcher et fortissimus / Sarcinis aptissimus. / Lentus erat pedibus, / Nisi foret baculus / Et eum in clunibus / Pungeret aculeus. /* Dieser Esel war ein unbezweifelter Sprößling dessen, auf dem Jesus seinen Einzug in Jerusalem gehalten hatte, und zum Andenken spielte der Esel in frömmeren Zeiten am Palmsonntag in allen Domkirchen seine Rollen, und fromme Kinder ritten auf dem heiligen Grauchen und überhäuften es mit Opfern. [...] / Ueberzeugt, daß der Eigensinn des Esels lediglich von den langen Ohren herrührt, womit er mehr und leichter als Andere hört, und daß /255/ seine Ungestalt sich unter besserer Pflege verlieren würde, wie in den eigentlichen Eselslanden, hege ich alle Achtung gegen dieses Thier. Kommen wir nicht selbst in Verdacht eines eselmäßigen Eigensinns, wenn wir gut hören und doch nicht sagen mögen oder dürfen, was wir gehört

haben, und sagen wir es, so macht man aus unsern kurzen Ohren Langohren mit soviel Unrecht, als man in Bücher Eselsohren macht, wo man besser Papierzeichen hineinlegte.“ ([Weber] 1868, 6, 254 f., keine Lesespuren N.s. Ebd., 254, Fn. 2 findet sich noch eine Übersetzung des lateinischen Hymnus: „Da nun kam von Osten her / Auch ein Esel hoch und hehr, / Schön war er und stark auch sehr, / Und bereit zu Lasten schwer. / Allerdings war langsam er, / Doch ein Stock war ja nunmehr / Auch zur Hand der hinterher / Ihn in Eile trieb einher.“)

Interessanterweise kommentiert Wilhelm Langhans im ersten Band seiner *Geschichte der Musik des 17. 18. und 19. Jahrhunderts*, der 1884, also genau zur Abfassungszeit von N.s erster einschlägiger Äußerung, erschienen ist, die mittelalterliche Tradition der Mysterien sowie der Esels- und Narrenfeste ausführlich: „Von nun an nehmen die Mysterien mehr und mehr einen künstlerischen Charakter an: der dramatische Theil gewinnt durch die auf Darstellung und Ausstattung verwendete Sorgfalt immer höhere Bedeutung, der musikalische aber nicht minder durch die Vermischung des volksthümlichen Musikelementes mit dem kirchlichen [...]. Zu welch grobem Unfug die bei gewissen Gelegenheiten von der Geistlichkeit dem Volke gemachten Zugeständnisse führten, zeigen u. a. die am Ausgange des Mittelalters in verschiedenen Ländern, hauptsächlich in Frankreich gefeierten Eselsfeste und Narrenfeste. Bei dem ersteren, welches an die Flucht der heiligen Familie nach /43/ Egypten erinnern sollte, führte man einen mit einer Mönchskutte behängten Esel durch die Strassen in die Kirche, der Priester intonirte vom Altar aus den sogenannten Eselsgesang: *Orientis partibus / Adventavit asinus, / Pulcher et fortissimus / Sarcinis aptissimus. / Hez, sire Asne etc.* / und ahmte als Refrain, an Stelle des ‚Amen‘ das Geschrei des Esels nach, welches die Gemeinde antiphonenartig beantwortete, während sie dabei den Gegenstand der Feier umtanzte. Das Narrenfest wurde um die Wintersonnenwende gefeiert, zur Erinnerung an die alt-römischen Saturnalien mit ihrer zeitweiligen Freiheit der Slaven; man wählte bei dieser Veranlassung einen Narrenbischof, der die Messe celebrierte, während die übrige Geistlichkeit und das Volk, als wilde Bestien verumumt – ein Nachklang der Thierkämpfe im römischen Circus – sich in der Kirche herumbalgten und die grössten Excesse begingen.“ (Langhans 1884, 42 f.) Der Kolummentitel auf der Seite mit dem lateinischen Zitat lautet: „Geistliche Schauspiele. Mysterien. Eselsfeste. Narrenfeste.“ (Ebd., 43) Das „Mysterium“, das bei N. an allen drei „asinus“-Stellen vorkommt, steht nur hier (wenngleich im Plural), aber nicht bei den anderen möglichen Quellen, so dass die Vermutung zumindest nicht ganz abwegig ist, N. sei nicht bei Lichtenberg, sondern bei Langhans – dessen Werk sich freilich nicht in seiner Bibliothek befindet – auf das Zitat gestoßen (zur Brünstigkeit des Esels vgl. NK KSA 6, 123, 30–124, 3).

Wie auch immer es um die Quellensituation bestellt sein mag, wenig kontrovers erscheint die Aussage von JGB 8: Der Philosoph mache sich zum (immerhin schön und stark herausgeputzten) Esel, wenn er die „Überzeugung“ als Angelpunkt seines Philosophierens braucht (vgl. auch Born 2014e). In AC 54 wird die Ansicht vertreten, dass „Überzeugungen“ „Gefängnisse“ seien, deren man sich allenfalls in strategischer Absicht bedienen dürfe, ohne sich ihnen dabei jedoch zu unterwerfen (vgl. NK KSA 6, 236, 6 f. u. NK KSA 6, 236, 13–21). Gerade dies, sich „Überzeugungen“ – unbewiesenen oder unbeweisbaren Glaubenssätzen – ausgeliefert zu haben, ist der Vorwurf an die Adresse der herkömmlichen Philosophen, während JGB – namentlich im Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (JGB 204–213) – den Philosophen der Zukunft Skepsis, Überzeugungsabstinenz verordnet. Ein N. wohlbekannter Philosoph, der sich ausdrücklich zum Anwalt der „Überzeugung“ gemacht hatte, war Gustav Teichmüller, siehe NK 23, 21–27.

9.

JGB 9 gibt ein Anwendungsbeispiel für die in JGB 8 angesprochene Eselei jener Philosophen, die mit ihrer „Überzeugung“ hausieren gehen: Die „Stoiker“, von denen hier die Rede ist, stülpen ihre „Überzeugung“ der „Natur“ über, anstatt tatsächlich die Natur zum Maßstab ihres Denkens und Handelns zu machen. Nicht erst die Stoiker, sondern bereits Heraklit hatte statuiert, „Weisheit“ sei es, „das Wahre zu sagen und zu schaffen gemäß der Natur, auf sie zu hören“ („σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας“. Diels/Kranz 1951, VS 22 B 112, vgl. auch Hershbell/Nimis 1979, 29). Zur Interpretation von JGB 9 siehe Bertino 2005, 119–124 u. Zibis 2007, 91–93.

Aus N VII 1 teilt KSA 14, 349 die folgende erste Fassung mit: „Gemäß der Natur‘ leben? Oh ihr Stoiker, welche edle Lüge! Denkt euch ein Wesen, verschwenderisch, gleichgültig, ohne Absichten, ohne Erbarmen, fruchtbar und oede, denkt euch die Indifferenz selber – wie könntet ihr gemäß dieser Indifferenz leben! Leben ist das nicht ein Anders-sein-Wollen als diese Natur ist? Und gemäß dem Leben leben? Wie könntet ihr’s denn nicht? Wozu ein Princip daraus machen! Thatsächlich formt ihr euch die Natur erst nach dem Bilde eures Weisen! Und dann möchtet ihr euch nach diesem Bilde eures Bildes formen! Gilt auch gegen Goethe, gegen Taine usw.“ Aufschlussreich ist diese Version vor allem, weil sie mit der Nennung von Goethe und Hippolyte Taine im Unterschied zur Druckfassung klar benennt, bei welchen Autoren die den antiken Stoikern unterstellte Formung der Natur(vorstellung) nach den eigenen Präferenzen in moderner Zeit ihre Fortsetzung gefunden hat. Dagegen bleiben die Hinweise in JGB 9 ganz vage (KSA 5, 22, 23 f.: „begiebt sich heute

nach“). Die erste Fassung spielt im Unterschied zu JGB 9 auch noch auf Platons Kritik an den bildenden Künstlern als Produzenten von Abbildern eines Abbilds der Idee an, die schon einmal in der Reinschrift von GT 11 thematisiert worden war (siehe KSA 14, 51). Die Nebenbemerkung zu Taine in N VII 1 könnte auf die Einleitung zu dessen *Geschichte der englischen Literatur* gemünzt gewesen sein, wo N. sich beispielsweise mit einem Randstrich die folgende Stelle markiert hat: „Man kannte den Menschen, aber nicht die Menschen, d. h. die menschliche Natur im Allgemeinen, aber nicht die Individualitäten. Man drang nicht in die Seele ein und erkannte daher auch nicht die unendliche Verschiedenheit und die wunderbare Zusammensetzung der Seelen.“ (Taine 1878b–1880b, 1, 8) Der Glaube an diese „unendliche Verschiedenheit“ mag N. gelegentlich wie eine romantische Fiktion vorgekommen sein.

21, 25–22, 1 „*Gemäss der Natur*“ wollt ihr leben? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte! Denkt euch ein Wesen, wie es die Natur ist, verschwenderisch ohne Maass, gleichgültig ohne Maass, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiss zugleich, denkt euch die Indifferenz selbst als Macht – wie könntet ihr gemäss dieser Indifferenz leben? Die berühmte Forderung der stoischen Ethik lautete in ihren Anfängen, nämlich bei Zenon von Kition, noch lapidar: „übereinstimmend leben!“ („τὸ ὁμολογουμένως ζῆν“. Johannes Stobaios: *Eclogae* II 75, 11), verzichtete also auf die Heranziehung einer irgendwie der Person äußerlichen oder ihr übergeordneten „Natur“. Allerdings blieb so auch unklar, in Übereinstimmung womit man denn leben solle. Spätestens mit Kleanthes und Chrysipp kam dann die Natur explizit ins Spiel. Bei Diogenes Laertius: *De vitis* VII 87–89 werden die verschiedenen Variationen der Formel vom naturgemäßen Leben erörtert (im darauffolgenden Abschnitt VII 90 wird der Vergleich der Tugend mit einer „Bilsäule“ erwähnt, den auch JGB 198 aufgreift, vgl. NK 118, 20–22). In der stoischen Literatur kehrt die Formel unentwegt wieder (vgl. z. B. Marcus Tullius Cicero: *De legibus* I 21, 56 u. II 4, 8 u. 10 sowie Epiktet: *Encheiridion* 4 u. 30 u. 49, dazu Brobjer 2003a, 440, vgl. Brobjer 2003b).

In dem von N. zu Rate gezogenen Buch *Die Philosophie der Stoa* von Georg Peter Weygoldt (vgl. z. B. NK KSA 6, 216, 23 f.) wird dieser stoische Grundgedanke wie folgt rekapituliert: „Die nächstliegende Antwort war die, dass der Mensch mit sich selbst, mit seiner eigenen Natur in Übereinstimmung leben müsse. Da jedoch nach der stoischen Grundanschauung der Mensch nur dann das Richtige trifft, wenn er den Naturgesetzen gemäss handelt, unter die er gestellt ist, so konnte man die Übereinstimmung mit sich selbst ebenso gut auch Übereinstimmung mit der Natur des Ganzen nennen und also denjenigen für glücklich erklären, welcher dieser Natur des Ganzen gemäss lebe und folglich nichts thue, was mit dem Weltlauf, mit den Naturgesetzen oder, was für

die Stoa dasselbe ist, mit dem Willen der Gottheit im Widerspruch steht. Dieses naturgemässe und deshalb vernünftige Leben ist aber nichts anderes als das tugendhafte Leben; die Glückseligkeit besteht daher, kurz gesagt, in der Tugend.“ (Weygoldt 1883, 49, vgl. ebd., 186 sowie den von N. durchgearbeiteten Kommentar des Simplikios zu Epiktets *Encheiridion*: Simplikios 1867, 136 u. 146). Später heißt es dann, „die Verwirklichung des Guten ist [...] /60/ ein Gebot der Natur selbst“ (Weygoldt 1883, 59 f.), das von Weygoldt direkt mit Kants Pflichtbegriff korreliert wird (ebd., 60).

Die Stoiker sind die erste Philosophenschule, der JGB einen eigenen Abschnitt widmet, was vielleicht überrascht, da die Stoa ja eine Bewegung des Hellenismus war, die trotz eines Wiederauflebens in der frühen Neuzeit in N.s Gegenwart kaum noch explizite Anhänger hatte. Die in der oben mitgeteilten Vorfassung von N VII 1 namhaft gemachten Gegner unter den (annähernden) Zeitgenossen, nämlich Goethe und Taine, entfallen in der Druckfassung, so dass der JGB-Leser sich selbst einen Reim darauf machen muss, wer denn im 19. Jahrhundert von der Kritik (mit)betroffen sein könnte. Begründet ist die Auseinandersetzung mit den antiken Philosophen wesentlich im Interesse, einen von den Stoikern (aber etwa auch von dem in N VII 1 genannten Goethe und von zahlreichen Philosophen und Naturwissenschaftlern des 19. Jahrhunderts) abweichenden Naturbegriff zu etablieren. Natur wird in JGB 9 nicht stoisch als Kosmos, als wohlbegründete, vernünftige Ordnung verstanden, der sich der Mensch anzupassen hat, sondern als Chaos, als ein Jenseits des Maßes. Die Sprecherinstanz in JGB 9 scheint damit eine Kenntnis der Natur ‚wie sie wirklich ist‘ in Anspruch zu nehmen, über die zumindest ein überzeugungsfreier skeptischer Philosoph kaum verfügen dürfte. Die Natur, die der stoischen Vorstellung entgegengestellt wird, ist zutiefst amoralisch oder doch moralisch indifferent.

Mit dem Begriff der Indifferenz nimmt JGB 9 ein wichtiges Lehrstück der stoischen Ethik auf und wendet es gegen seine Erfinder. In der stoischen Ethik galten seit Zenon von Kition die Dinge, die nicht unmittelbar zur Tugend beitrugen oder ihr hinderlich waren, als ἀδιάφορα, als gleichgültige Dinge (vgl. Arnim 1903–1924, 1, 190–196) – eine Auffassung, die Chrysipp (vgl. Arnim 1903–1924, 3, 117–119 u. ö.) und spätere Stoiker noch verfeinerten. *Indifferentia* (als Neutrum Plural) wird von Cicero als Übersetzung der ἀδιάφορα eingeführt (Marcus Tullius Cicero: *De finibus bonorum et malorum* III 53), und beispielsweise von Seneca übernommen (Lucius Annaeus Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium* 82). Bei allen Lehrabschattungen hat der stoische Weise gegenüber den für die Tugend indifferenten Dingen – zu denen das gemeinhin für wertvoll Gehaltene wie Reichtum, Gesundheit oder Ruhm zählt – Indifferenz unter Beweis zu stellen. Die stoische Ethik lässt sich insgesamt als Programm einer

tiefgreifenden Vergleichsgültigung gewöhnlicher Lebensziele und Lebensinhalte verstehen (zu den bereits von Karneades diagnostizierten Widersprüchen in der stoischen Lehre von den ἀδιόφορα siehe unter N.s Lektüren Weygoldt 1883, 93). Aber bei den Stoikern ist die Natur selbst keineswegs moralisch indifferent, sondern vielmehr jene wohlgefügte Ordnung, die das menschliche Individuum in seinem Tugendstreben imitieren soll. JGB 9 weist nicht nur den stoischen Naturbegriff zurück, sondern erhebt die der Natur nun unterstellte Gleichgültigkeit selbst zu einer „Macht“, die wiederum den Stoiker in arge Bedrängnis zu bringen vermag – in viel stärkere Bedrängnis, als es die ἀδιόφορα vermochten, beruhte deren Ausgrenzung doch auf der Überzeugung, dass das Universum insgesamt vernünftig (und damit moralisch) organisiert sei. Stoiker traditionellen Zuschnitts könnten eben nicht „gemäß dieser Indifferenz leben“, weil es eine Indifferenz der Natur für sie nicht geben darf, ohne dass sie ihre metaphysische Überzeugung preisgeben müssten.

Jüngst hat Robin Pompey darauf hingewiesen, dass die Stoa-Kritik von JGB 9 bis in ihre dialogische Struktur hinein große Ähnlichkeiten mit entsprechenden Äußerungen in Plutarchs Polemik *De communibus notitiis adversus Stoicos* aufweist, die sich in deutscher Übersetzung auch in N.s Bibliothek befunden hat. Die einschlägigen Passagen (Plutarch 1861, 3096 f. und 3118 f., nachgewiesen bei Pompey 2015, 488 f.) resümieren die antike Kritik am stoischen Naturbegriff auf einprägsame Weise (zu N. und Plutarch siehe auch Ingenkamp 1988).

22, 1–7 *Leben – ist das nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist? Ist Leben nicht Abschätzen, Vorziehen, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-sein-wollen? Und gesetzt, euer Imperativ „gemäß der Natur leben“ bedeute im Grunde soviel als „gemäß dem Leben leben“ – wie könntet ihr’s denn nicht? Wozu ein Princip aus dem machen, was ihr selbst seid und sein müsst?]* Das erste Argument steht in Widerspruch zur stoischen Fundamentalannahme, dass es in unserem Selbstformungsbemühen darum zu tun sein soll, so (vernünftig, moralisch) zu werden, wie es voraussetzungsgemäß die Natur selbst ist. Dagegen wird ein alternativer, nicht normativer, sondern deskriptiver, aus den darwinistischen Diskussionen des 19. Jahrhunderts gewonnener Lebensbegriff in Anschlag gebracht. Wer die ersten beiden (rhetorischen) Fragen in 22, 1–7 bejaht, ist für ein stoisches Denken nach traditioneller Maßgabe verloren. Das zweite Argument reformuliert den Standardeinwand gegen die stoische Ethik, der zufolge das Leben gemäß der Natur ein Leben gemäß der Tugend ist (vgl. Arnim 1903–1924, 1, 180), nämlich den Einwand der Tautologie, wenn „gemäß der Natur leben“ einfach bedeutet, so zu leben, wie man ohnehin lebt. Dieser Tautologie-Vorwurf sticht aber erst unter der Voraussetzung, dass man den normativen und metaphysisch-moralischen Naturbegriff der Stoa aufgibt

und stattdessen einen modernen naturwissenschaftlichen Naturbegriff implementiert. Für die Stoiker verhielt es sich nach N.s Gewährsmann hingegen folgendermaßen: „Die Glückseligkeit soll, wie wir wissen, im naturgemässen Leben bestehen. Dieses /53/ naturgemässe Leben ist aber identisch mit dem tugendhaften. Folglich ist es nur ein anderer Ausdruck, wenn wir sagen, die Glückseligkeit beruhe auf der Tugend. Wer das eine besitzt, hat auch das andere; beide unterscheiden sich nur wie Ursache und unzertrennlich damit verbundene Folge. Da aber das tugendhafte Leben wieder mit dem vernünftigen identisch ist, so beruht die Tugend letzten Endes auf der Vernunft, dieser alleinigen Grundlage alles sittlichen Handelns.“ (Weygoldt 1883, 52 f.) Die stoische Identifikation der Natur mit der Vernunft wird im modernistischen Naturbild von JGB 9 zurückgewiesen, um so mit der stoischen (Meta-)Physik auch der stoischen Ethik die Grundlage zu entziehen.

22, 7–22 *In Wahrheit steht es ganz anders: indem ihr entzückt den Kanon eures Gesetzes aus der Natur zu lesen vorgebt, wollt ihr etwas Umgekehrtes, ihr wunderlichen Schauspieler und Selbst-Betrüger! Euer Stolz will der Natur, sogar der Natur, eure Moral, euer Ideal vorschreiben und einverleiben, ihr verlangt, dass sie „der Stoa gemäss“ Natur sei und möchtet alles Dasein nur nach eurem eignen Bilde dasein machen – als eine ungeheure ewige Verherrlichung und Verallgemeinerung des Stoicismus! Mit aller eurer Liebe zur Wahrheit zwingt ihr euch so lange, so beharrlich, so hypnotisch-starr, die Natur falsch, nämlich stoisch zu sehn, bis ihr sie nicht mehr anders zu sehen vermögt, – und irgend ein abgründlicher Hochmuth giebt euch zuletzt noch die Tollhäusler-Hoffnung ein, dass, weil ihr euch selbst zu tyrannisiren versteht – Stoicismus ist Selbst-Tyrannei –, auch die Natur sich tyrannisiren lässt: ist denn der Stoiker nicht ein Stück Natur?* Gemäß dieser Argumentation verkennen die Stoiker nicht nur das Wesen der Natur, sondern projizieren darauf ihr eigenes Wunschbild („nach eurem eignen Bilde“, vgl. auch KSA 5, 22, 25 u. Genesis 1, 26 f.), modellieren die Natur also derart, dass sie daraus ihre eigenen Lebensmaßstäbe abzuleiten im Stande sind – Maßstäbe, die „[i]n Wahrheit“ bloß aus den spezifischen Lebensbedürfnissen der Stoiker selbst und eben nicht aus der Natur gewonnen sind. Wenn sich JGB 9 hier bemüht, den Stoikern eine *petitio principii* nachzuweisen, beruht dieser Nachweis darauf, dass das Text-Ich tatsächlich (zumindest besser) weiß, wie die Natur „in Wahrheit“ ist – dass es also über eine von eigenen Projektionen unabhängige(re) Wirklichkeitserkenntnis verfügt. Dies plausibel zu machen, dürfte schwierig sein, so dass JGB 9 nicht den Weg nüchterner Herleitung einschlägt, sondern *ad personas* agiert, wenn die Stoiker als „Schauspieler und Selbst-Betrüger“ mit „Tollhäusler-Hoffnung“ diskreditiert werden. Der Vorwurf der Schauspielerei, die Täuschung impliziert, kehrt in N.s Schriften von 1888 dort unentwegt wieder, wo die Entlarvung der allseits

grassierenden *décadence* (und insbesondere Richard Wagners) angestrebt wird.

Die Stoiker tun nach 22, 19–21 aber nicht nur der Natur Gewalt an, sondern tyrannisieren sich selbst. Während der Vorwurf, sie gäben sich der vergeblichen Hoffnung hin, sie vermöchten die Natur selbst zu tyrannisieren, nur die rhetorische Potenzierung des Projektionsvorwurfs ist, stellt die Behauptung, „Stoicismus ist Selbst-Tyrannei“ (vgl. zur kritischen Analyse Neymeyr 2009) die genaue Umkehrung des stoischen Selbstverständnisses dar, das auf die Befreiung tyrannischer Einflüsse abzielt, um so in größtmöglicher Freiheit dasjenige zu werden, was man eigentlich schon ist, nämlich ein tugendhaft-vernünftiges Wesen: „Ein Weg aber, sagt er [sc. Epiktet], führet zur Freiheit, die Verachtung des Nicht-bei-uns-stehenden; worin die Knechtschaft und die Niederlage liegt; denn in diesem findet auch das Verfehlen des Begehrten statt, und das Gerathen ins Vermiedene; um dieses bewegt sich auch die Begehrung der vernunftlosen Leidenschaften in uns, und ihre Tyrannei über uns.“ (Simplikios 1867, 121, vgl. 267) Für die in JGB 9 sprechende Instanz liegt das Tyrannische nun nicht länger in den „vernunftlosen Leidenschaften“, sondern darin, diese Leidenschaften als die das Leben eigentlich bestimmende Macht mittels Vernunft in Schranken zu weisen. In JGB 188 wird dann ausgerechnet der „Stoicismus“ als Beispiel herangezogen, dass „jede Moral“ ein „langer Zwang“ sei (KSA 5, 108, 7 f.) – und überdies eine „Tyrannei gegen die ‚Natur‘“ (KSA 5, 108, 3). Dort jedoch wird dieser Zwang als Grundvoraussetzung höherer Kulturleistungen betrachtet, während JGB 9 die Selbsttäuschung der stoischen Philosophen anprangert.

Die rhetorische Frage in JGB 9, ob denn der Stoiker nicht auch „ein Stück Natur“ sei, macht mit der Hervorhebung des „Stücks“ darauf aufmerksam, dass auch ein Mensch nur Bestandteil dieser Natur sei, über die er sich nicht wirklich (womöglich als ‚vernünftiges Subjekt‘) zu erheben vermag. Freilich würde auch ein Stoiker die Frage mit Ja beantworten, bloß kultiviert er eben ein entgegengesetztes Naturbild. Am Ende stößt in JGB 9 unvermittelt und unvermittelbar „Überzeugung“ auf „Überzeugung“ (vgl. JGB 8). Zur Wahrheitsliebe vgl. NK 66, 9–12.

22, 22–28 *Aber dies ist eine alte ewige Geschichte: was sich damals mit den Stoikern begab, begiebt sich heute noch, sobald nur eine Philosophie anfängt, an sich selbst zu glauben. Sie schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur „Schaffung der Welt“, zur causa prima.* [Die beiden Schlusssätze von JGB 9 erklären das bei den Stoikern Beobachtete zu einer generellen Tendenz jener Philosophien, die Selbstgewissheit demonstrieren, anstatt im Modus des ständigen Selbstzweifels zu bleiben. Wie 22, 13 spielt auch 22, 25 auf den

in Genesis 1, 26 f. erklärten Willen des Schöpfergottes an, den Menschen nach seinem Bilde zu schaffen (zur Metapher der Bildsäule siehe NK 118, 20–22): Ausdrücklich Welterschöpfungswillen attestiert das Ende von JGB 9 nun auf der Folie der biblischen Schöpfungsgeschichte den selbstgewissen Philosophen (vgl. zu diesem Wetteifern der Philosophen mit Gott auch FW Vorrede 4). Obwohl sich die Sprecherinstanz von JGB 9 von dieser Art der Philosophie nicht nur in ihrer stoischen Variante abgrenzt, nachdem sich das Text-Ich in JGB 2 schon als Freund und Vorläufer künftiger „Philosophen des gefährlichen Vielleicht“ (KSA 5, 17, 10) zu erkennen gegeben hat, hält man N. doch gemeinhin für den Propagandisten einer ‚Lehre‘ vom „Willen zur Macht“. Dieser „Wille zur Macht“ – in JGB 13 wird es heißen: „Leben selbst ist Wille zur Macht“ (KSA 5, 27, 30) – taucht in JGB 9 erstmals in diesem Werk überhaupt namentlich auf, aber offensichtlich nicht in affirmativer, sondern in kritischer Absicht, nämlich um zu demonstrieren, was JGB 1 und 2 postuliert haben: dass hinter dem philosophischen „Willen zur Wahrheit“ womöglich etwas ganz anderes steht, nämlich eben jener „Wille zur Macht“. Nimmt man die Identifikation von Leben und Willen zur Macht in JGB 13 zum Richtmaß und hält man N. für den Philosophen, der diese Identifikation behauptet, könnte man an der in JGB 9 artikulierten Philosophen-Schelte irre werden, denn das philosophische Tun wäre dann nichts weiter als der Ausdruck des Lebens selbst und damit des Willens zur Macht – eines Willens zur Macht, der im Übrigen nicht dekadent wirkt, sondern kreativ, zielt er doch auf Welterschaffung, auf die Etablierung einer Ersten Ursache, eben einer „causa prima“ ab. Um diese Irritation zu vermeiden, wird man dagegenhalten, die Kritik bestehe erstens darin, dass Philosophen wie die Stoiker ihren Machtwillen (auch sich selbst gegenüber) nicht zügäben, sondern hinter einem angeblich reinen Wahrheitswillen zu verbergen trachteten; zweitens darin, dass solche Philosophen offensichtlich die Reichweite und Potenz ihres Denkens weit überschätzten, nämlich die Natur bezwingen und einen völlig neuen Anfang setzen zu können. Auch wenn man diese Strategie der Irritationsvermeidung für zielführend hält, bleibt womöglich ein Unbehagen, das den im Theorem des Willens zur Macht allenfalls verborgenen Anspruch betrifft, über das Wesen der Natur ebensogut Bescheid zu wissen wie einst nach eigenem Dafürhalten die Stoiker: Ist da nicht ebenfalls eine tyrannische philosophische „Überzeugung“ am Werk?

Bemerkenswert und deutungsbedürftig ist schließlich, dass N. die von ihm hier in Anführungszeichen gesetzte Wendung „Schaffung der Welt“ (unter Theologen und Literaten sind sonst die Formeln „Erschaffung der Welt“ oder „Schöpfung der Welt“ üblich – vgl. M 113, KSA 3, 103, 31) nur noch einmal benutzt: in seinem allerletzten brieflichen Zeugnis, dem sogenannten Wahnsinnszettel an Jacob Burckhardt, der vom 06. 01. 1889 datiert: „Lieber Herr Pro-

fessor, zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwegen die Schaffung der Welt zu unterlassen“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 1256, S. 577 f., Z. 2–5).

10.

22, 30–23, 3 *Der Eifer und die Feinheit, ich möchte sogar sagen: Schlaueit, mit denen man heute überall in Europa dem Probleme „von der wirklichen und der scheinbaren Welt“ auf den Leib rückt, giebt zu denken und zu horchen; und wer hier im Hintergrunde nur einen „Willen zur Wahrheit“ und nichts weiter hört, erfreut sich gewiss nicht der schärfsten Ohren.*] Obwohl die Anführungszeichen für philosophisch gebildete Leser zu N.s Zeit die Anspielung auf das Werk von Gustav Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik* (1882) unübersehbar machten, hebt der Eingangssatz von JGB 10 hervor, dass die Frage nach der scheinbaren und wirklichen Welt das philosophische Geschäft weithin – „überall in Europa“ – bestimme. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f. sollte später schildern, wie dieser falsche Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt schließlich – durch N. – überwunden wird. Der „Wille zur Wahrheit“ wird zu Beginn von JGB 10 wie in JGB 1 (vgl. NK 15, 4) als unwahrscheinliche, wenngleich nicht als unmögliche Motivationsgrundlage dieses philosophischen Bemühens um eine Lösung des „Problems“ beiseitegeschoben. Sogleich folgt aber die Erörterung „einzelne[r] und seltene[r] Fälle[.]“ (23, 3 f.), wo dieser „Wille zur Wahrheit“ doch die Triebkraft ist, was wiederum als Symptom von „Nihilismus“ (23, 11) gedeutet wird.

23, 5f. *ein Metaphysiker-Ehrgeiz des verlorenen Postens*] N. variiert hier eine Wendung aus MA II VM 312: „Es giebt einen Ehrgeiz des verlorenen Postens, welcher eine Partei dahin drängt, sich in eine äusserste Gefahr zu begeben.“ (KSA 2, 506, 4–6) Die militärische Metapher des Stehens auf verlorenem Posten für das Führen eines aussichtslosen Kampfes ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch lexikalisch vielfach nachzuweisen (vgl. zur Geschichte des Idioms unter Einschluss N.s ausführlich Bluhm 2012); zu N.s Zeit ist sie bereits in den Alltagssprachgebrauch eingedrungen (vgl. Carl Fuchs an N., 05. 10. 1873, KGB II/4, Nr. 461, S. 298, Z. 28 f.: „daß ich mich hier wie auf einen verlorenen Posten gestellt empfinde“). Bei N. kommt sie allerdings nur an den zwei zitierten Stellen in JGB 10 und MA II VM 312 vor, und zwar jeweils in dieser davor nicht belegbaren Kombination mit dem Ehrgeiz. Entgegen der von Bluhm 2012 dokumentierten Konjunktur des „verlorenen Postens“ in rechtskonservativen und

nationalistischen Kreisen des 20. Jahrhunderts (namentlich bei Oswald Spengler und Ernst Jünger), die den Heroismus der auf verlorenem Posten Kämpfenden glorifizieren, ist bei N. wenig Sympathie für die „Partei“ oder die „Metaphysiker“ zu verspüren, die sich auf verlorenen Posten begeben. Aber in Verbindung mit dem „heroischen Realismus“ (Baeumler 1931, 15), der N. in denselben Kreisen nachgesagt wurde, konnte die Äußerung dann als N.s Bekenntnis zum „Ehrgeiz des verlorenen Postens“ verstanden werden.

Für N.s spezifischen Gebrauch des Idioms lässt sich keine direkte Quelle nachweisen. Ausgerechnet der von den späteren Liebhabern des „verlorenen Postens“ wenig geschätzte Heinrich Heine hatte ihm unter dem Titel *Enfant Perdu* im *Lazarus*-Zyklus der letzten von ihm zu Lebzeiten veröffentlichten Gedichtsammlung *Romanzero* 1851 ein berühmtes lyrisches Denkmal gesetzt, nicht ohne ironischen Zungenschlag: „Verlor’ner Posten in dem Freiheitskriege, / Hielt ich seit dreißig Jahren treulich aus. / Ich kämpfe ohne Hoffnung, daß ich siege, / Ich wußte, nie komm’ ich gesund nach Haus. [...] Doch fall’ ich unbesiegt, und meine Waffen / Sind nicht gebrochen – nur mein Herze brach.“ (Heine 1856, 176 f.) Eine direkte *Romanzero*-Lektüre N.s ist allerdings nicht belegt (zu N. und Heine siehe NK KSA 6, 286, 14–24).

23, 8–12 *es mag sogar puritanische Fanatiker des Gewissens geben, welche lieber noch sich auf ein sicheres Nichts als auf ein ungewisses Etwas sterben legen. Aber dies ist Nihilismus und Anzeichen einer verzweifelnden sterbensmüden Seele* Erstmals wird hier in einem Werk N.s das berühmte Stichwort „Nihilismus“ verwendet, das dann später in GT Versuch einer Selbstkritik 7, in FW 346 und 347, in GM sowie in den Schriften von 1888 wiederkehrt, auch in adjektivischer Form („nihilistisch“) und personalisiert („Nihilisten“). Im Nachlass finden sich entsprechende Ausdrücke bereits 1880 (KSA 9, 4[103], 125, 26 u. 4[108], 127, 28); die ersten Notate gehen, wie Kuhn 1992, 22–38 detailliert nachweist, auf Anregungen von Iwan Sergejewitsch Turgenew und Prosper Mérimée zurück. Das große Gewicht, das das Nihilismus-Thema in N.s letzten beiden Schaffensjahren erhält (vgl. z. B. NK KSA 6, 172, 25 f.), fehlt bei der Evokation in JGB 10 und überhaupt in JGB: Mit Ausnahme des in JGB 208, KSA 5, 137, 13 f. bemühten „Russische[n] Nihilin[s]“ wird das Wortfeld des Nihilismus in diesem Werk nicht weiter bestellt. Nihilismus ist in JGB 10 noch keine Epochen-, sondern eine Individualdiagnose, die jene Philosophen betrifft, die bereit sind, eher für „ein sicheres Nichts“ statt wie die letztlich unredlichen Metaphysiker in der Nachfolge Kants für „ein ungewisses Etwas“ – sei es Gott, sei es das Ding an sich – zu optieren, ja dafür zu „sterben“. Der „Wille zur Wahrheit“, der nach dem Eingang von JGB 10 nur in „seltenen Fällen“ hinter der Frage nach „der wirklichen und der scheinbaren Welt“ steht, ist also selbst dann nicht die letzte Motivationsgrundlage des Forscherdrangs. Vielmehr liegt dessen Herkunft im

Willen zum Nichts „einer verzweifelnden sterbensmüden Seele“ (die konnte N. auch in Bourget's *Essais* finden, vgl. z. B. Bourget 1883, 17 u. 143). Nihilismus ist hier also keine beliebige Weltanschauung, die man wie ein Hemd wechseln kann, sondern Ausfluss einer psychischen Disposition. In bald folgenden Texten N.s wird diese Disposition ganzen Gesellschaften zugeschrieben. Zur Interpretation von 23, 8–12 siehe auch Kuhn 1992, 51 u. Poljakova 2010, 132, allgemein Tongeren 2012a; zum Puritanismus NK 80, 12–24.

23, 12 f. *wie tapfer auch die Gebärden einer solchen Tugend sich ausnehmen mögen*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „denn um Sterben und Zu-Grunde-gehn handelt es sich überall, wo [man] aus seiner Tugend dergestalt eine Ausschweifung macht“ (KSA 14, 349).

23, 13–16 *Bei den stärkeren, lebensvolleren, nach Leben noch durstigen Denkern scheint es aber anders zu stehen: indem sie Partei gegen den Schein nehmen und das Wort „perspektivisch“ bereits mit Hochmuth aussprechen*] Gegenüber dieser Auffassung der „nach Leben noch durstigen Denker“ hat die Vorrede zu JGB die Unhintergebarkeit des Perspektivischen betont (vgl. NK 12, 23–26). Der Repräsentant dieser Philosophie, die nur ein hochmütiges Verhältnis zum „Wort ‚perspektivisch‘“ unterhält, dürfte Gustav Teichmüller sein, der zwar oft über das Perspektivische und die perspektivische Gebundenheit bisheriger Philosophie sprach, aber selten, ohne vor „perspektivisch“ ein abwertendes „bloss“ zu setzen: „die Lehren, welche Kant als ‚Dogmatismus‘ und als die Erkenntnisskräfte überschreitend tadelt, überschreiten zwar nicht die Erkenntnisskräfte, projiciren aber die metaphysischen Begriffe nach Aussen und erzeugen bloss perspectivische Weltbilder, und wenn Kant statt ‚dogmatisch‘, was er freilich von seinem Standpunkte aus nicht konnte, ‚perspectivisch‘ gesagt hätte, so würden wir bei ihm schon auf festem Boden stehen“ (Teichmüller 1882, XVIII). Auch Karl Jaspers notierte zu 23, 13–16 an den Rand: „Teichmüller?“ (Nietzsche 1923, 18).

23, 16–21 *indem sie die Glaubwürdigkeit ihres eigenen Leibes ungefähr so gering anschlagen wie die Glaubwürdigkeit des Augenscheins, welcher sagt „die Erde steht still“, und dermaassen anscheinend gut gelaunt den sichersten Besitz aus den Händen lassen (denn was glaubt man jetzt sicherer als seinen Leib?)*] Das Argument für die in der Vorrede von JGB behauptete Unhintergebarkeit einer perspektivischen Sicht gründet nach dieser Passage auf der Unhintergebarkeit der Leiblichkeit, und zwar einer individuierten Leiblichkeit: Jede Erkenntnis ist an ein Individuum gebunden, das Leib ist. Postuliert wird damit offenbar nicht nur die genetische Abhängigkeit jeder Erkenntnis von einem individuellen Leib an einer bestimmten raum-zeitlichen Stelle, sondern auch, dass die Erkenntnis diese Gebundenheit nie abstreifen und allgemein, perspek-

tivenunabhängig werden kann. Der Leib bleibt dann letzter Proberstein des notwendig perspektivischen Erkennens.

23, 21–27 *wer weiss, ob sie nicht im Grunde Etwas zurückerobern wollen, das man ehemals noch sicherer besessen hat, irgend Etwas vom alten Grundbesitz des Glaubens von Ehedem, vielleicht „die unsterbliche Seele“, vielleicht „den alten Gott“, kurz, Ideen, auf welchen sich besser, nämlich kräftiger und heiterer leben liess als auf den „modernen Ideen“?*] Besonders deutlich wird dieses Trachten nach einer „unsterblichen Seele“, verbunden mit der Abweisung des Perspektivismus und der Leiborientierung sowie mit einer Rückkehr zum christlichen Gott und zur „Überzeugung“ (vgl. JGB 8) in Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt*: „Nur das Christenthum verliess den Pfad der perspectivischen Weltbetrachtung und rief uns zum Wachen, indem es die Person, das Ich zur Geltung brachte, und desshalb historisch und nicht mythologisch verfuhr. Das Christenthum offenbarte einen wirklichen, d. h. einen persönlichen Gott, nicht eine Idee gleich Nichts; es wandte sich an den Menschen, als die Zeit erfüllt war, d. h. in historisch und wirklich geordneter Reihe der Thätigkeiten und des Geschehens; es forderte von dem Menschen das Herz und die Ueberzeugung (πίστις) und erkannte ihn damit als ein selbstständiges Wesen an. Das einzelne Ich war nicht mehr eine flüchtige, werthlose Erscheinung, sondern ein unsterbliches und historisch eingeordnetes Glied der wirklichen ganzen Welt. Das Christenthum stellte sich auch nicht hin in die Welt, indem es den ersten Anfang der Dinge und das letzte Ende mit brahmanischem, buddhistischem, osirischem und Platonischem Nebel verdeckte und die Kantische Unendlichkeit oder die ‚schlechte Unendlichkeit‘ Hegels als Vorhang und Ausrede benutzte, sondern es zerriss diesen illusorischen Vorhang, zeigte den Schein der verweslichen Hülle des Leibes, zog das unverwesliche persönliche Ich daraus hervor und schloss das Ganze der wirklichen Welt mit der erhabensten Kühnheit in die feste historische Ordnung der Vorsehung ein, welche den Faden vom Anfang bis zum Ende in der Hand behält.“ (Teichmüller 1882, 348, vgl. NK 12, 18–23). Zu den „modernen Ideen“ siehe NK 23, 27–29.

23, 27–29 *Es ist Misstrauen gegen diese modernen Ideen darin, es ist Unglauben an alles Das, was gestern und heute gebaut worden ist*] Der Rückgriff auf die alten Begriffe der Metaphysik wird von einem starken Antimodernismus begleitet. Den „modernen Ideen“, die 23, 26 f. in Anführungszeichen setzt, hat N. schon 1873 in seiner Polemik gegen David Friedrich Strauß' Bekenntnisschrift *Der alte und der neue Glaube* als „Katechismus ‚der modernen Ideen‘“ eine geharnischte Absage erteilt (UB I DS 3, KSA 1, 175, 24, vgl. UB I DS 6, KSA 1, 190). Einige Jahre verschwanden die „modernen Ideen“ bei N. dann in der Versenkung, um sich von NL 1885 (KSA 11, 36[47], 570, 14 = KGW IX 4, W

I 4, 14, 20: „Mißtrauen gegen die modernen Ideen“), GT Versuch einer Selbstkritik (vgl. NK KSA 1, 20, 18–20 u. 21, 3–11) und FW 350, 358 sowie 362 an bis ins Spätwerk umso dramatischer als verachtungswürdiges Feindbild in den Vordergrund zu drängen. Diese Wiederaufnahme des Themas mag mit der Präsenz der „modernen Ideen“ in den von N. damals gelesenen Büchern zu tun haben (vgl. z. B. Plümacher 1884, 153 u. Renan 1883, 248). Dabei umfasst der Katalog dieser Ideen nicht nur die Leitbegriffe der Französischen Revolution – Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit –, sondern beispielsweise auch die Ideen der Nation, des Fortschritts, der Frauenemanzipation und der Rasse (vgl. z. B. die in NK KSA 6, 171, 4 f. mitgeteilte Liste aus NL 1888, KSA 13, 16[82], 514, entspricht KGW IX 9, W II 7, 58). Ein Dutzend Mal werden „moderne Ideen“ in JGB aufgerufen (neben JGB 10 auch JGB 44, JGB 58, JGB 202, JGB 203, JGB 212, JGB 222, JGB 242, JGB 251, JGB 253, JGB 260 u. JGB 263). Sie sind ein dominierendes Thema dieser Schrift und verkörpern all das, was der „Philosophie der Zukunft“ entgegensteht. Insofern teilte das in JGB sprechende Ich, so wenig es zu den alten metaphysischen Ideen und einer Philosophie ohne Leib zurückzukehren bereit war, mit den „nach Leben noch durstigen Denkern“ ein gemeinsames Anliegen.

23, 29–31 *es ist vielleicht ein leichter Überdruß und Hohn eingemischt, der das bric-à-brac von Begriffen verschiedenster Abkunft nicht mehr aushält*] In zeitgenössischen Wörterbüchern wird „*bric-à-brac*“ übersetzt als „alte Sachen *f/pl.*, Trödlerkram, *fig.* Anekdotensammlung“ (Sachs 1883, 1, 188). N. lobte im Brief an die Mutter Franziska vom 10. 12. 1885 die Ausstattung seines Zimmers in Nizza: „Nichts darin erinnert an Eleganz, Luxus *bric-à-brac* und sonstigen weiblichen Zubehör“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 652, S. 125, Z. 50 f.). N. ist dem Ausdruck beispielweise begegnet bei der Lektüre von Jules Lemaîtres *Petites orientales*, einem Band, den er Paul Lanzky gewidmet hat (NPB 347), und der offensichtlich Za IV Unter Töchtern der Wüste, KSA 4, 379–385 inspiriert hat: „*Parmi ces ors et ces haillons, / Ce bric-à-brac gris de poussière, / La fille électrique, aux yeux longs, / Rit comme une jeune sorcière ...*“ (Lemaître 1883, 14. Weitere Belege zum „*bric-à-brac*“ in N.s Büchern: Goncourt/Goncourt 1877b, 137; Baudelaire 1882, 258. Balzac hat den Ausdruck geliebt, siehe Nietzsche 1991, 61).

23, 31f. *als welches sich heute der sogenannte Positivismus auf den Markt bringt*] Auf den Begründer des Positivismus, Auguste Comte, kam N. häufiger zu sprechen (vgl. z. B. M 542, KSA 3, 311; JGB 48, KSA 5, 69, 25 f. u. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 4, KSA 6, 113, 16–19); er besaß immerhin dessen *Einführung in die positive Philosophie* (Comte 1880), dürfte aber seine Kenntnis (und seine Ablehnung) eher sekundären Lektüren, wie derjenigen von John Stuart Mills Abhandlung *Auguste Comte und der Positivismus* verdankt haben (Mill

1869–1886, 9, 1–141). Moritz Schlick behauptete in seiner N.-Vorlesung, das Erste Hauptstück von JGB sei „vom Standpunkt des Positivismus“ aus geschrieben und bekräftigte: „Dem widerspricht nicht, dass N an vielen Stellen der Schrift tadelnd von den positivist[ischen] Philosophen redet“ (Schlick 2013, 309). Zum Positivismus siehe z. B. auch NK KSA 6, 80, 19–24.

23, 33–24, 1 *Jahrmarkts-Buntheit und Lappenhaftigkeit aller dieser Wirklichkeits-Philosophaster, an denen nichts neu und ächt ist als diese Buntheit*] Nach KSA 14, 349 soll die Wendung „Wirklichkeits-Philosophaster“ eine „Anspielung auf Eugen Dühring“ sein, ohne dass dies freilich belegt würde (vgl. auch Schmidt 1988, 468). Die beiden weiteren Stellen, an denen bei N. noch von „Philosophastern“ die Rede ist, nämlich JGB 202, KSA 5, 125, 10 sowie NL 1875, KSA 8, 11[29], 219, 10, lassen zunächst keinen Dühring-Bezug erkennen (Dühring 1882, 248 seinerseits spricht polemisch von „Philosofaseln“). Wenn NL 1885, KSA 11, 34[99], 453, 26–28 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 127, 8–12) Friedrich Albert Lange (in stillkritischer Absicht) zitierte: „Mit dem Lobe der Gegenwart verbindet sich der Cultus der Wirklichkeit“, dann war dieses Zitat keineswegs auf Dühring, sondern auf David Friedrich Strauß gemünzt (Lange 1876–1877, 2, 537) – und natürlich sind auch Drossbach, Teichmüller und Spir Autoren, die bereits in ihren Werktiteln Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis erhoben haben (Drossbach 1884; Teichmüller 1882 u. Spir 1877). Freilich bezeichnete Dühring sein System explizit als „Wirklichkeitsphilosophie“: „Das System, welches in dem vorliegenden Cursus zu einer nach allen wesentlichen Richtungen verzweigten Darstellung gelangt, unterscheidet sich sehr erheblich von allen früheren Gestalten der Philosophie. Man könnte es das natürliche System oder die Wirklichkeitsphilosophie nennen, da es die künstlichen und naturwidrigen Erdichtungen beseitigt und zum ersten Mal den Begriff der Wirklichkeit zum Maass aller ideellen Conceptionen macht.“ (Dühring 1875a, 13) Fortan benutzte er den Begriff „Wirklichkeitsphilosophie“ als Markennamen für sein Denken.

„Philosophaster“ hieß schon eine satirische Komödie von Robert Burton aus dem Jahr 1615, in der eine Reihe von Pseudo-Philosophen auftrat; nach Wilhelm Traugott Krugs *Allgemeinem Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften* ist der Philosophaster schlicht „ein Afterweiser, ein unechter Philosoph“ (Krug 1828, 3, 191, vgl. den ausführlichen Nachtrag mit diversen Belegen in Krug 1838, 5, 142 f.). Der Ausdruck wurde von den Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts häufig dazu gebraucht, ihren jeweiligen Gegnern die Philosophenwürde abzuerkennen – so immer wieder in Schopenhauers Polemiken gegen Idealisten und Zeitgenossen (z. B. Schopenhauer 1873–1874, 2, 606 u. 617; Schopenhauer 1864, 296 u. 330) und auch bei Dühring, der alles, was mit Religion und Mystik zu tun hat, unter den Verdacht der Philosophasterei stell-

te: „Nachdem sie [sc. die Naturphilosophie] namentlich auf Deutschem Boden im Anfang dieses Jahrhunderts am meisten entwürdigt und der prostituirten Philosophasterei eines Schelling und ähnlicher, im Priesterthum des Absoluten kramender und das Publikum mystificirender Gesellen anheimgefallen war, hat schliesslich die Ermüdung im Unsinn, unter gleichzeitiger Einwirkung der ausländischen, von der Deutschen Mystik nur wenig berührten fachwissenschaftlichen und positiven Auffassungsweise, dahin geführt, dass man, abgesehen von den eigentlichen Philosophirern der Schulstätten, in der Verachtung jener Missgestalten zu einer sonst seltenen Uebereinstimmung gelangt ist.“ (Dühring 1875a, 56, vgl. 149 u. 462) Dühring ist virtuos bei der Applikation des Vorwurfes: „Es ist daher auch nicht angebracht, die Priester zweiter Classe etwa, wie geschehen ist, mit den antiken Sophisten auf eine Linie zu stellen. Die erste Sophistengeneration hatte hervorragende Talente aufzuweisen [...]. Niemals würde es aber die Athenische oder eine andere ähnliche Bildungselite geduldet haben, dass es den Leuten, die sich als Sophisten producirt, an Verstand und Gewandtheit gemangelt hätte. [...] Auf dem offenen Markte konnte zwar die Frivolität, aber nicht die Sempelhaftigkeit gedeihen. In /472/ unserer heutigen Zeit dagegen bedarf es für das Philosophastern von Berufswegen jener Anstrengungen auch nicht im Entferntesten; denn das Zunftmonopol und die völlige Abpferchung von dem weiteren und freieren Publicum haben dafür gesorgt, dass an Stelle der schwierigeren Sophistik schon die blossе Intrigue genügend sei, die Priester zweiter Classe und deren Sinecuren bei einander und für einander zu erhalten und in der herkömmlichen Weise fortzupflanzen.“ (Dühring 1875a, 471 f., vgl. auch Erdmann 1878, 2, 802) Dühring richtete seinen Vorwurf der Philosophasterei also genau an jene idealistischen Philosophen, die nach Kant gemäß JGB 11 nach neuen „Vermögen“ gesucht haben und bei N. selbst höhnisch traktiert werden.

24, 1–3 *Man soll darin, wie mich dünkt, diesen skeptischen Anti-Wirklichen und Erkenntniss-Mikroskopikern von heute Recht geben* Im Druckmanuskript folgte darauf die von N. dann gestrichene Apposition: „alle diese Kant und Schelling, Hegel und Schopenhauer und was aus ihnen nachgewachsen ist“ (KSA 14, 349). JGB 10 vermeidet es tunlichst, die verschiedenen Philosophengruppen direkt namhaft zu machen, so dass die Streichung nur konsequent ist, wenn man das Publikum zu eigenständiger Entschlüsselungsarbeit motivieren will. Wenn sogleich von den „rückläufigen Schleichwege[n]“ (KSA 5, 24, 5) dieser „skeptischen Anti-Wirklichen“ die Rede ist, sollte sich der Leser daran erinnern, dass in JGB 5, KSA 5, 19, 15 Kants „dialektische[.] Schleichwege“ bemüht wurden, so dass ihm hier die Identifizierung von Kant und seinen Nachfolgern (bis hin zu Liebmann und Teichmüller) nicht allzu schwer fallen dürfte.

24, 5–8 *Das Wesentliche an ihnen ist nicht, dass sie „zurück“ wollen: sondern, dass sie – weg wollen. Etwas Kraft, Flug, Muth, Künstlerschaft mehr: und sie würden hinaus wollen, – und nicht zurück!]* Im Unterschied zur vorherrschenden Tendenz der in JGB vorangegangenen Bemerkungen über die Philosophen der Gegenwart und der Vergangenheit wird am Ende von JGB 10 nicht die unüberwindliche Differenz zu den Philosophen der Zukunft moniert, sondern auf mögliche Kontinuitäten aufmerksam gemacht, wenngleich in ironischer Weise: Den Philosophen der Zukunft wären die Philosophen der Gegenwart nämlich nur ähnlich, sofern sie mehr „Kraft, Flug, Muth, Künstlerschaft“ besäßen als sie es tatsächlich tun, sofern sie also nicht sie selbst wären.

11.

Es fällt auf, dass N. 1888 in einer exakten Parallelaktion zu JGB 11 auch AC 11 ausschließlich der Kant-Kritik widmen wird, dort mit dem Hauptaugenmerk auf der praktischen Philosophie (vgl. NK 6/2, S. 72–77).

Eine frühere Fassung von JGB 11 in N VII 1 lautet: „Wie sind synthet(ische) Urtheile a priori möglich?“ – Durch ein Vermögen, d. h. antworten: sie sind möglich, sie sind da, wir können das. Aber die Frage ging nach dem ‚Wie?‘ Also Kant constatirt eine Thatsache ‚daß‘, aber damit giebt es keine Erklärung. Zuletzt ist das ‚Vermögen‘ eine hypothetische Kraft, eine Annahme von der Art, wie die vis soporifica im Opium. Meine Auffassung: daß alle Ideen ‚Causalität‘, das Unbedingte, die Seele, das Sein, der Stoff, der Geist – – die Begriffe sind entstanden auf eine logisch schlechte Weise, nämlich wie die Etymologie zu erkennen giebt, so daß Ein Charakteristikum zum Zeichen für ähnliche Dinge diene. Die Ähnlichkeit wurde allmählich mit der Verschärfung der Sinne und der Aufmerksamkeit, seltner zugestanden: und zur inneren Bezeichnung eines Dings umlief der Geist eine Reihe von Erkennungszeichen von Wiedererkennungsszeichen: damit faßte er das Ding, begriff es, es ist ein Greifen und Fassen darin.“ (KSA 14, 349; zum Aspekt der Ähnlichkeit vgl. NL 1885, KSA 11, 38[14], 613–615).

Eine Vorfassung des ersten Teiles von JGB 11 findet sich in Dns Mp XVI, Bl. 40r (Röllin 2012, 208 f.) sowie in NL 1885, KSA 11, 38[7], 604 f.: „Man ist jetzt überall bemüht, von dem eigentlichen großen Einflusse, den Kant in Europa ausgeübt hat, den Blick abzuziehen – und namentlich über den Werth, welchen er sich selber zugestand, klüglich hinwegzuschlüpfen. Kant war vor Allem und zuerst stolz auf seine Kategorien-Tafel und sagte, mit dieser Tafel in den Händen: ‚das ist das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte‘ (man verstehe doch dies ‚werden konnte‘!) – er war stolz darauf, im Menschen ein neues Vermögen, das Vermögen zu syn-

thetischen Urtheilen a priori entdeckt zu haben. Es geht uns hier nichts an, wie sehr er sich hierin selber betrog; aber die deutsche Philosophie, so wie sie im ganzen Europa seit hundert Jahren bewundert wird und gewirkt hat, hängt an diesem Stolz und dem Wetteifer der Jüngerer womöglich etwas noch Stolzeres zu entdecken — und jedenfalls neue Vermögen! Es machte den eigentlichen Ruhm der deutschen Philosophie bisher aus, daß man durch sie an eine Art ‚intuitiver und instinktiver Erfassung der Wahrheit‘ glauben lernte; und auch Schopenhauer, so sehr er Fichten, Hegeln und Schelling zürnte, war im Grunde auf derselben Bahn, als er an einem alten bekannten Vermögen, dem Willen ein neues Vermögen entdeckte — nämlich selber ‚das Ding an sich‘ zu sein. Das hieß in der That kräftig zugreifen und seine Finger nicht schonen, mitten hinein ins ‚Wesen‘! Schlimm genug daß dieses Wesen sich dabei unangenehm erwies, und, infolge verbrannter Finger, durchaus der Pessimismus und die Verneinung des Willens zum Leben nöthig erschien! Aber dieses Schicksal Schopenhauers ist ein Zwischenfall, der für die gesammte Bedeutung der deutschen Philosophie, für ihren höheren ‚Effekt‘, ohne Einfluß blieb: in der Hauptsache nämlich bedeutete sie in ganz Europa die frohlockende Reaktion gegen den Rationalismus des Descartes und gegen die Skepsis der Engländer, zu Gunsten des ‚Intuitiven‘, ‚Instinktiven‘ und alles ‚Guten, Wahren und Schönen‘. Man meinte, der Weg zur Erkenntniß sei nunmehr abgekürzt, man könne unmittelbar den ‚Dingen‘ zu Leibe gehen, man hoffte ‚Arbeit zu sparen‘: und alles Glück, welches edle Müßiggänger, Tugendhafte, Träumerische, Mystiker, Künstler, Dreiviertels-Christen, politische Dunkelmänner und metaphysische Begriffs-Spinnen zu empfinden fähig sind, wurde den Deutschen zur Ehre angerechnet. Der gute Ruf der Deutschen war auf einmal in Europa hergestellt: durch ihre Philosophen! — Ich hoffe, man weiß es doch noch, daß die Deutschen in Europa einen schlechten Ruf hatten? Daß man bei ihnen an servile und erbärmliche Eigenschaften, an die Unfähigkeit zum ‚Charakter‘, an die berühmte Bedienten-Seele glaubte? Mit Einem Male aber lernte man sagen: ‚die Deutschen sind tief, die Deutschen sind tugendhaft, — man lese nur ihre Philosophen‘! Im letzten Grunde war es die verhaltene und lange aufgestaute Frömmigkeit der Deutschen, welche in ihrer Philosophie endlich explodirte, unklar und ungewiß freilich, wie alles Deutsche, nämlich bald in pantheistischen Dämpfen, wie bei Hegel und Schelling, als Gnosis, bald mystisch und weltverneinend, wie bei Schopenhauer: in der Hauptsache aber eine christliche Frömmigkeit, und nicht eine heidnische, — für welche Goethe und vor ihm schon Spinoza so viel guten Willen gezeigt haben.“ (Vgl. die in KGW VII 4/2, 461 f. mitgeteilte Vorstufe). Ein Entwurf zu dem Teil von JGB 11, der sich mit den synthetischen Urteilen a priori, dem „Vermögen“ und Molière beschäftigt, findet sich in Dns Mp XVI, Bl. 29r u. 30r (Röllin 2012, 202 f.).

Unter dem Titel „Anti-Kant“ hat N. wesentliche Punkte aus JGB 11 in NL 1885, KSA 11, 34[82], 445, 1–24 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 143, 16–144, 40) vorweggenommen: „Anti-Kant. / ‚Vermögen, Instinkt, Vererbung, Gewohnheit‘ wer mit solchen Worten etwas zu erklären meint, muß heute bescheiden und überdies schlecht geschult sein. Aber am Ausgange des vorigen Jahrhunderts wüthete es. Galiani erklärte alles aus Gewohnheiten und Instinkten. Hume erklärte den Causalitätssinn aus der Gewohnheit; Kant, mit großer Ruhe sagte: ‚es ist ein Vermögen‘. Alle Welt war glücklich, besonders als er auch noch ein moralisches Vermögen entdeckte. Hier lag der Zauber seiner Philosophie: die jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen in die Büsche — alle suchten nach ‚Vermögen‘. Und was fand man nicht Alles! Schelling taufte es ‚die intellektuale Anschauung‘, ein Vermögen für’s ‚Übersinnliche‘. Schopenhauer meinte an einem schon bereits genügend geschätzten Vermögen, am Willen, dasselbe gefunden zu haben und mehr, nämlich ‚das Ding an sich‘. In England entstanden die Instinktivisten und Intuitionisten der Moral. Es war die alte Sache vom Glauben und Wissen, eine Art ‚formaler Glaube‘ welcher irgend einen Inhalt in Anspruch nahm. Die Geschichte geht wesentlich die Theologen an. Im Stillen wird Leibnitz wieder lebendig, und hinter Leibnitz — Plato. Die Begriffe als ἀνάμνησις usw. Diese skeptisch beginnende Bewegung ist in der That gegen die Sceptsis gerichtet, sie hat einen Genuß in der Unterwerfung“ (Vgl. auch NL 1884, KSA 11, 26[412], 261 f.).

Es fällt auf, dass NL 1885, KSA 11, 34[82] und 38[7] die Philosophie Kants und seiner nach „Vermögen“ dürstenden Nachfolger in Opposition zum cartesianischen Rationalismus und zur Skepsis positionieren, während JGB 11 darin eine Reaktion auf den „noch übermächtigen Sensualismus“ (KSA 5, 26, 13) zu erkennen wähnt. So entschieden jeweils die Ablehnung des von Kant eingeschlagenen Weges artikuliert wird, so schwankend bleiben doch die philosophiehistorischen Gegenoptionen.

In NL 1885, KSA 11, 34[185], 484, 1–16 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 66, 2–42 u. 65, 28–34) wird das Thema ‚deutsche Philosophie mit und nach Kant‘ noch einmal variiert, und zwar unter Hervorhebung ihres reaktionären Charakters und mit der erneuten und ausführlichen Evokation Schopenhauers, der in JGB 11 gar nicht auftaucht: „Nicht die wirkliche historische Bedeutung Kants fälschen! Er selber war stolz auf seine Kategorientafel und das Vermögen dazu entdeckt zu haben: seine Nachfolger waren stolz darauf, solche Vermögen zu entdecken, und der Ruhm der deutschen Philosophie im Auslande bezog sich darauf: namentlich die intuitive und instinktive Erfassung der ‚Wahrheit‘ war es, was den Ruhm der Deutschen machte. Ihre Wirkung gehört unter die große Reaction. Eine Art Ersparniß von wissenschaftlicher Arbeit, ein direkteres Zuleibegehen an die „Dinge“ selber — eine

Abkürzung des Weges der Erkenntniß: dieser Traum berauschte! – In der Hauptsache bringt Schopenhauer dasselbe Entzücken hervor: nur nicht bei zufriedenen spinozistisch gesinnten M(enschen) sondern bei Unzufriedenen: er packt ‚den Willen‘ oder vielmehr die Velleität die ‚Willelei‘, die Begehrlichkeit oder Sinn und Verstand“.

24, 13–26 *Kant war vor Allem und zuerst stolz auf seine Kategorientafel, er sagte mit dieser Tafel in den Händen: „das ist das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte“. – Man verstehe doch dies „werden konnte“! er war stolz darauf, im Menschen ein neues Vermögen, das Vermögen zu synthetischen Urteilen a priori, entdeckt zu haben. Gesetzt, dass er sich hierin selbst betrog: aber die Entwicklung und rasche Blüthe der deutschen Philosophie hängt an diesem Stolz und an dem Wetteifer aller Jünger, womöglich noch Stolzeres zu entdecken – und jedenfalls „neue Vermögen“! – Aber besinnen wir uns: es ist an der Zeit. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fragte sich Kant, – und was antwortete er eigentlich? Vermöge eines Vermögens]* Von 1885 an gibt es – abgesehen von der oben mitgetheilten Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 38[7], 604 f. – im Nachlass Stellen, die diese Passage vorbereiten: „Kant meinte, mit seiner Kategorien-Tafel in der Hand ‚das ist das Schwerste was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte.‘ – man mißverstehe doch ja nicht, wo er seinen Stolz hatte“ (NL 1885, KSA 11, 34[79], 444, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 146).

„Hume fordert (um mit Kants Worten zu reden) die Vernunft auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse, denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft ganz unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken usw. – Aber die Thorheit war, nach Gründen für das Recht der Begründung zu fragen. Er that das Thun, welches er eben prüfen wollte.“ (NL 1885, KSA 11, 34[70], 442, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 152) Loukidelis 2007a, 387 f. führt die Stellen auf die folgenden beiden Passagen in Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* zurück: „In der Vorrede zu seinen Prolegomenen behauptet Kant, dass seit dem Entstehen der Metaphysik keine Begebenheit sich zugetragen habe, die für das Schicksal derselben hätte entscheidender werden können, als der Angriff Humes, wenn dieser nur ein empfänglicheres Publikum gefunden hätte. Dann folgt eine längere, höchst denkwürdige Stelle, die wir hier unverkürzt wiedergeben: ‚Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffen der Kraft und Handlung u. s. w.), aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben,

auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: dass etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes nothwendig gesetzt werden müsse, denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse.“ (Lange 1882, 392 f. Bei Kant findet sich das Zitierte in AA IV, 257.) Lange zitiert weiter aus den *Prolegomena*: „Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger [sc. Hume] unmöglich schien, die niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objektive Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, soviel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hilfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll“ (Lange 1882, 396; AA IV, 260. Richtig notierte Karl Jaspers deshalb zu N.s „Tafel in den Händen“ am Rand von JGB 11: „die Deduktion, nicht die Tafel“ – Nietzsche 1923, 20). Es trifft gewiss zu, wie Loukidelis 2007a, 387 f., Fn. 6 unter Hinweis auf NL 1885, KSA 11, 34[99], 453 (zitiert in NK 23, 33–24, 1) bemerkt, dass N. zur Zeit der Niederschrift der oben zitierten Aufzeichnungen in Langes *Geschichte des Materialismus* gelesen hat (vgl. auch Salaquarda 1978, 240). Allerdings werden die beiden Stellen aus Kants *Prolegomena* in der zeitgenössischen Literatur häufig *in extenso* wiedergegeben, so in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (Fischer 1882, 3, 270–272). Die zweite Stelle findet sich zudem in Heinrich Romundts *Grundlegung zur Reform der Philosophie* (Romundt 1885, 66), also in einem Werk, aus dem N. ein Zitat aus der *Kritik der reinen Vernunft* samt Zitatnachweis direkt in die Vorrede zur Neuauflage der *Morgenröthe* übernahm (vgl. NK KSA 3, 14, 1–6). Auch die Kant-Kritik von Drossbach 1884, 7 f. wurde von N. zustimmend glossiert (vgl. Schmidt 1988, 469).

Die Fortsetzung der Überlegung in JGB 11 ist ebenfalls im Nachlass präformiert: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ – „durch ein Vermögen dazu“ war die berühmte Kantische Antwort, welche Vielen solche Genugthuung gegeben hat.“ (NL 1885, KSA 11, 34[62], 439, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 155.) Dabei dominiert die ironische Perspektivierung: „Wie kommt es doch, daß die Weiber ihre Kinder lebendig gebären? Ich meinte immer, die armen Thiere müßten, bei der geringen Beschaffenheit ihrer Widerstands-Kräfte, erstickt zur Welt kommen. Die Pforte ist eng und der Weg ist schmal, wie

geschrieben steht: oder, wie sind lebendige Kinder a priori möglich? — Und indem ich so fragte, erwachte ich völlig aus meinem dogmatischen Schlummer, gab dem Gotte einen Stoß vor den Bauch, und fragte, mit dem Ernste eines Chinesen aus Königsberg: ‚In summa: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?‘ ‚Durch ein Vermögen dazu‘ antwortete der Gott und hielt sich den Bauch.“ (NL 1885, KSA 11, 34[183], 483, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 65) Und kürzer: „Synthetische Urtheile a priori sind wohl möglich, aber sie sind — falsche Urtheile.“ (NL 1885, KSA 11, 34[171], 477, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 77) Auch da, wo N. sich über eine Neuausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* Gedanken machte und unter dem Stichwort „Metaphysica“ einige Themen notierte, die dann auch in JGB Einzug hielten, wird dem Gegenstand von JGB 11 ausreichende Wichtigkeit attestiert, wobei indes nicht klar ist, ob der unmittelbar folgende Satz sich auch darauf bezieht: „Wie sind synthetische Urtheile a priori / Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt“ (NL 1885, KSA 11, 42[3], 692, 30–693, 1). Nach der Publikation von JGB blieb N.s Interesse an der Frage nach den synthetischen Urteilen a priori erhalten; jedenfalls fertigte er wohl im Frühjahr 1887 dazu ein Exzerpt aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* an (NL 1887, KSA 12, 7[4], 266, 14–32).

Zu Kants Neuentdeckung eines „Vermögens“ siehe auch NK 18, 10 (dort ein einschlägiges Ueberweg-Zitat) sowie NK KSA 6, 28, 15–18; man kann darin eine Anspielung auf einen Passus in der Ersten Einleitung zur *Kritik der Urtheilskraft* sehen „Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen“ (AA XX, 205 f.). Wilhelm Windelband machte in der ersten Auflage seiner *Geschichte der neueren Philosophie* deutlich, in welchem konkreten Zusammenhang sich hinsichtlich der synthetischen Urteile a priori die Sprechweise von „Vermögen“ bei und im Umfeld von Kant eingebürgert hat: „Von der psychologischen Grundlage seines gesammten Systems hat Kant den klarsten Ausdruck theils in der Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft theils besonders in einem kleinen Aufsätze gegeben, welcher anfänglich für diese Einleitung bestimmt war, später von S. Beck am Schlusse seines ‚Erläuternden Auszuges aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant‘ mit Autorisation des Philosophen auszugsweise veröffentlicht wurde und unter dem Titel ‚Über Philosophie überhaupt‘ in die Sammlung seiner Schriften übergegangen ist. Kant acceptirt hier die Dreitheilung der psychischen Funktionen, welche in der empirischen Psychologie seiner Zeit durch Sulzer, Mendelssohn und Tetens geläufig geworden war und neben dem Erkenntniß- und dem Begehrungsvermögen /54/ ein Empfindungsvermögen ansetzte. Er fügt dann hinzu, dass allen drei Vermögen gewisse syn-

thetische Urtheile a priori eigen seien und dass deren kritische Untersuchung das ganze Geschäft seiner Transcendentalphilosophie ausmache. Im Erkenntnisvermögen bestehen die apriorischen Synthesen in einer Reihe von Urtheilen, welche ohne formal-logische Verknüpfung die Grundbegriffe unserer Weltauffassung in nothwendiger und allgemeingültiger Weise mit einander verbinden. Auf dem Gebiete des Begehrungsvermögens bestehen die apriorischen Synthesen darin, dass gewissen Willensbethätigungen die moralischen Prädikate gut oder böse in nothwendiger und allgemeingültiger Weise zugesprochen werden: die praktischen Synthesen a priori sind Werthbeurtheilungen von allgemeiner und nothwendiger Geltung. Auf dem Gebiete des Empfindungsvermögens bestehen die synthetischen Urtheile a priori darin, dass es gewissen Gegenständen gegenüber allgemeingültige und nothwendige Gefühle der Lust oder Unlust gibt, welche sich durch die Prädikate der Schönheit oder Hässlichkeit, der Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit zu erkennen geben: die apriorischen Synthesen des Gefühlsvermögens sind, a potiori benannt, die ästhetischen Urtheile. Hienach gliedert sich die kritische Philosophie in die drei Haupttheile einer Kritik der theoretischen, der praktischen und der ästhetischen synthetischen Urtheile a priori, und das ganze Kantische System in seine theoretische, praktische und ästhetische Lehre.“ (Windelband 1880, 2, 53 f.)

Salaquarda 1985, 36 f. verweist darauf, dass Lange in der *Geschichte des Materialismus* (Anm. 21 zum 1. Abschnitt des 2. Buchs) von „unserer Organisation“ handelt, wo Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* von Denk- oder Erkenntnisvermögen sprach. Lange „zielte damit nicht auf eine Psychologisierung oder gar auf eine Biologisierung der apriorischen Strukturen, besonders der Kategorien ab, im Gegenteil: es war ihm um eine Kritik an allen psychologischen, besser: empirisch-psychologischen Kantinterpretationen zu tun. Während diese nämlich die Kategorien als je besondere Fähigkeiten oder Vermögen auffaßten, die als solche die Ursache für bestimmte Erkenntnisleistungen seien, hielt Lange ganz im Sinne Kants daran fest, daß sie nur die ‚objektiv gedachte Möglichkeit dieser bestimmten Tätigkeit‘ bezeichneten. Zwar habe sich, so Lange, Kant ziemlich unvorsichtig der Terminologie der sogenannten Vermögenspsychologie bedient, aber er habe etwas anderes im Blick gehabt. Nietzsche ist bedauerlicherweise in diesem Punkt seinem Gewährsmann nicht gefolgt.“ (Salaquarda 1985, 37). Dass N. Lange nicht gefolgt sei, belegt Salaquarda mit der in JGB 11 artikulierten Kritik am Vermögen eines Vermögens – N. habe Kant hier missverstanden, Lange hingegen habe dies nicht getan (Salaquarda 1985, 37). Hörisch 2012, 35 hingegen argumentiert, die Kant-Kritik in JGB 11 habe ihre Pointe darin, dass sie „an den Doppelsinn des Wortes ‚Vermögen‘“ erinnere, also auch auf Vermögen als akkumuliertes (geistiges) Kapital anspiele. Zur Interpretation der Kant-Kritik in JGB 11 vgl. ferner Torres Filho 1987, 25–54 sowie Gentili 2013, 111–113 u. 116.

24, 29 *niaiserie allemande*] Französisch: „deutsche Einfalt“, „deutsche Albernheit“. In NL 1884, KSA 11, 26[412], 261, 26–28 wird bemerkt, dass die „niaiserie allemande“ „dem Ausländer an unseren besten Köpfen auffällt (selbst an Goethe)“. Dies wiederum verrät die Quelle der Formulierung (vgl. NK KSA 6, 157, 5), nämlich Prosper Mérimées *Lettres à une inconnue* (vgl. NL 1884, KSA 11, 26[420], 263): „Je lis *Wilhelm Meister*, ou je le relis. C’est un étrange livre, où les plus belles choses du monde alternent avec les enfantillages les plus ridicules. Dans tout ce qu’a fait Goethe, il y a un mélange de génie et de niaiserie allemande des plus singuliers: se moquait-il de lui-même ou des autres? Faites-moi penser à vous donner à lire à mon retour, les *Affinités électives*. C’est, je crois, ce qu’il a fait de plus bizarre et de plus antifrançais“ (Mérimée o. J., 2, 152. „Ich lese *Wilhelm Meister* oder ich lese ihn wieder. Dies ist ein sonderbares Buch, wo die schönsten Dinge der Welt sich mit lächerlichsten Kindereien abwechseln. In allem, was Goethe gemacht hat, gibt es eine Mischung von Genie und einzigartiger deutscher Einfalt: Hat er sich über sich selbst oder über die anderen lustig gemacht? Erinnern Sie mich daran, Ihnen bei meiner Rückkehr die *Wahlverwandtschaften* zum Lesen zu geben. Ich denke, es ist das Seltsamste, was er gemacht hat, und das Antifranzösischste.“)

24, 31–25, 1 *der Jubel kam auf seine Höhe, als Kant auch noch ein moralisches Vermögen im Menschen hinzu entdeckte*] In der *Kritik der praktischen Vernunft* sprach Kant selbst vom „moralische[n] Vermögen des Menschen“ (AA V, 127), in der *Metaphysik der Sitten* vom „sittliche[n] Vermögen“ (AA VI, 404). Bei Kuno Fischer werden beide Begriffe eingeführt und erhalten einen prominenten Status: „Die erkennende Vernunft ist theoretisch, die handelnde praktisch: also kann das sittliche oder moralische Vermögen, wenn es überhaupt existiert, nur in der praktischen Vernunft entdeckt werden. Ob ein solches Vermögen existiert und worin es besteht, untersucht die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘.“ (Fischer 1882, 4, 55).

25, 1f. *denn damals waren die Deutschen noch moralisch, und ganz und gar noch nicht „real-politisch“*] Im Deutschen Kaiserreich gehörte die Unterscheidung von Real- und Idealpolitik bereits zum allgemeinen Lexikon-Wissen: „Man bezeichnet nämlich mit Realpolitik diejenige P[olitik], welche sich streng an das praktische Bedürfnis hält, und stellt ihr die Idealpolitik gegenüber, die sich lediglich durch die Macht der Idee beherrschen läßt. Beide sind in ihrer Einseitigkeit verwerflich. Denn die Realpolitik wird sich, wenn sie des idealen Zugs völlig entbehrt, in kleinlicher Weise lediglich auf die Förderung materieller Interessen (Interessenpolitik) beschränken, während die Idealpolitik, welche den Boden der Wirklichkeit unter den Füßen verliert (Phantasiepolitik, Gefühlspolitik), unfruchtbar, wenn nicht verderb-

lich sein wird, wie es z. B. stets die Idee eines Weltreichs für den danach Strebenden gewesen ist.“ (Meyer 1885–1892, 13, 184) Stichwortgebend waren in Deutschland unter dem Eindruck der gescheiterten Revolution von 1848 die fünf Jahre später erschienenen *Grundsätze der Realpolitik* (1853) von Ludwig August von Rochau.

25, 2–10 *Es kam der Honigmond der deutschen Philosophie; alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, – alle suchten nach „Vermögen“. Und was fand man nicht Alles – in jener unschuldigen, reichen, noch jugendlichen Zeit des deutschen Geistes, in welche die Romantik, die boshafte Fee, hineinblies, hineinsang, damals, als man „finden“ und „erfinden“ noch nicht auseinander zu halten wusste! Vor Allem ein Vermögen für's „Übersinnliche“]* Der Ausdruck „Honigmond“ – ein Synonym für „Honigmonat“ – bezeichnet die erste, unbeschwerte Zeit der Ehe, die Flitterwochen und ist schon bei Goethe belegt (Grimm 1854–1971, 10, 1790), bei N. nur hier.

Das Tübinger Stift als Brutstätte einer theologisch kontaminierten deutschen Philosophie kehrt wieder in AC 10, KSA 6, 176, 17–19. Das der Theologenausbildung gewidmete Evangelische Stift Tübingen zählte u. a. Hegel, Hölderlin, Schelling, Ferdinand Christian Baur, Friedrich Theodor Vischer, David Friedrich Strauß und Eduard Zeller zu seinen Absolventen. Schon NL 1884, KSA 11, 25[303], 88, 13 f. stellt fest, dass „die deutsche Philosophie [...] nach dem Tübinger Stift riecht“; in dem oben zitierten „Anti-Kant“ aus NL 1885, KSA 11, 34[82], 445 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 143 f.) wird die Formulierung aus 25, 2–10 vorweggenommen.

Trotz der in N.s Werken gelegentlich zu findenden Polemik gegen die als restaurativ empfundene Romantik (vgl. z. B. FW 370, KSA 3, 619–622) hat die Forschung spätestens seit Karl Joëls einschlägiger Monographie (Joël 1905) die formalen und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen N. und der Frühromantik namentlich Friedrich Schlegels (dazu z. B. Ernst Behler 1978, Ernst Behler 1979 u. Petersdorff 2004 sowie NK KSA 1, 145, 31–146, 2) herausgearbeitet und gezeigt, dass N.s Abgrenzungsbedürfnis gerade in der Fülle der Übereinstimmungen begründet gewesen sein dürfte.

Kant hatte durchaus schon einen Begriff des „Übersinnlichen“ als derjenigen Sphäre, die sinnlich-empirischer Anschauung verschlossen bleibt, während man doch – im Hinblick auf die Postulate der praktischen Vernunft – eine übersinnlich-intellektuelle Anschauung annehmen müsse, so dass er in der *Kritik der Urteilskraft* (§ 26) folgerte: „Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüthe erfordert.“ (AA V, 254) Konkret wird es dann im Aufsatz *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*: **„Von den übersinnlichen Gegen-**

ständen unserer Erkenntniß. Sie sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (AA VIII, 418). Unter den in Tübingen sozialisierten Denkern hat neben Schelling insbesondere Hegel in der *Wissenschaft der Logik* diese Überlegungen fortgeführt.

Zum Unterschied von Finden und Erfinden siehe NK 27, 23–25.

25, 10–17 *Schelling taufte es die intellektuale Anschauung und kam damit den herzlichsten Gelüsten seiner im Grunde frommgelüsten Deutschen entgegen. Man kann dieser ganzen übermüthigen und schwärmerischen Bewegung, welche Jugend war, so kühn sie sich auch in graue und greisenhafte Begriffe verkleidete, gar nicht mehr Unrecht thun, als wenn man sie ernst nimmt und gar etwa mit moralischer Entrüstung behandelt; genug, man wurde älter, — der Traum verflog.*] Die oben zitierte Vorarbeit in NL 1885, KSA 11, 34[82], 445, 1–24 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 143 f.) nennt unmittelbar nach Schelling ausdrücklich Schopenhauer als Fortsetzer dieser deutsch-metaphysischen Tradition. N. hat Schopenhauers Anmerkungen zu *Schellings philosophischen Schriften. Erster Band* (Landshut 1809) aufmerksam studiert und die folgenden Einwände Schopenhauers zur Kenntnis genommen: „Pag. 296, 297 [sc. der genannten Schelling-Ausgabe] steht ausführlich die intellektuale Anschauung**), gegen die ich jetzt bloß bemerken will, daß Schelling /256/ intellektuelle Kultur (d. h. Verstandeskultur) als ihre Bedingung setzt, diese demnach zum höchsten einzigen Zweck des Menschen unerläßlich wäre, was gezeugnet werden muß, schon weil sie grossentheils vom Zufall abhängt. — Eine solche vom empirischen Willen und der Verstandesbildung abhängige intellektuale Anschauung leugne ich schlechthin; wiewohl nicht (was eben Schelling leugnet) dasjenige, was die Schwärmer Erleuchtung von Oben genannt haben, Plato (Resp. VII) das Aufsteigen zur geistigen Sonne, was nicht abhängt vom empirischen Willen (obwohl es mit dem reinen Willen Eins ist), noch von der Verstandeskultur, deren Werk dagegen verbleicht und schwindet; was das innere Wesen des Genies ist (welches indeß noch untergeordnete Bedingungen zu seiner Offenbarung zu erfordern scheint) und was so wenig in einem Verstandesbegriff rein hat dargestellt werden können, als das Licht in ein Gefäß gesperrt.“ (Schopenhauer 1864, 255 f. Der letzte Satz nach dem Gedankenstrich von N. mit langem Randstrich markiert. In der Anmerkung **) heißt es S. 255 erläuternd: „Pag. 296 nennt Schelling die intellektuale Anschauung ‚eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in Andern zu erwecken **versuchen** dürfen, sondern die wir von Jedem a priori zu **fordern** berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der blossen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot völlig unverständlich seyn wür-

de.““) Schellings „intellektuale Anschauung“ ist bei Schopenhauer ein häufig wiederkehrendes Reizwort, das ihm den Niedergang der deutschen Philosophie nach Kant und deren Verrat an dessen kritischen Grundsätzen demonstrierte (vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 2, 574). In der *Preisschrift über die Freiheit des Willens* attackierte Schopenhauer Schellings Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, dem auch die oben zitierten Lektüre-Notizen galten, und zwar wie JGB 11 sowohl ausdrücklich unter Bezugnahme auf ein „Vermögen“ als auch in scharfer Polemik gegen die moralphilosophischen und metaphysisch-theologischen Ansprüche des nachkantischen Denkens: „Außer dieser Paraphrase Kantischer Gedanken enthalten jene ‚Untersuchungen über die Freiheit‘ nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieselbe zu verschaffen. Dies kündigt sich auch schon gleich Anfangs durch die Definition an: die Freiheit sei ‚ein Vermögen des Guten und Bösen‘. Für den Katechismus mag eine solche Definition tauglich seyn: in der Philosophie aber ist damit nichts gesagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böses sind weit davon entfernt einfache Begriffe (notiones simplices) zu seyn, die, an sich selbst klar, keiner Erklärung, Feststellung und Begründung bedürften. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt ist vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfasser intime Bekanntschaft verräth, da er uns sogar dessen Entstehung beschreibt; nur ist zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieser Bekanntschaft gekommen sei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der sich durch die Dreistigkeit des Tons nicht einschüchtern läßt. / Seitdem und in Folge dieses und ähnlicher Erzeugnisse ist nun in der Deutschen Philosophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forschens ‚intellektuale Anschauung‘ und /85/ ‚absolutes Denken‘ getreten: Imponiren, Verdutzen, Mystifiziren, dem Leser durch allerlei Kunstgriffe Sand in die Augen streuen, ist die Methode geworden, und durchgängig leitet statt der Einsicht die Absicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte in der Minister-Kreatur Hegel: dieser, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, machte nunmehr die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Staatszwecke, des Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus: um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmögliche Verdummung der Köpfe herbeizuführen, zog er den Deckmantel des hohlsten Wortkrams und des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens außer dem Tollhause, gehört worden, darüber“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/1, 84 f.).

Während Schopenhauer also bei der Beschreibung der unmittelbar zeitgenössischen Verhältnisse in der deutschen Philosophie zu Grobheiten seine Zuflucht nimmt, die viel über seine Kränkung verraten, mit dem eigenen Werk (zunächst) nicht reüssiert zu haben, erzählt JGB 11 die Geschichte mit distanzierter Ironie: „man wurde älter, – der Traum verflog“. Fundamental unterscheidet sich diese Erzählung der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie von derjenigen Schopenhauers dadurch, dass sie Kant nicht zum leuchtenden Gegenpol des auf ihn folgenden Verfalls macht, sondern in Kant bereits all das angelegt sieht, was im Deutschen Idealismus folgt. Kant ist also bei N. nicht, wie für Schopenhauer, ein Befreier, sondern ein Gefängniswärter der Philosophie. Und der distanzierte Blick schließt – zumindest in der Vorstufe NL 1885, KSA 11, 34[82], 445 – auch Schopenhauer auf diesem Weg der philosophischen Vermögensirrtümer mit ein. „Die kalte, nüchterne, überlegende Vernunft, welche Kant so grausam kritisirt hatte, wurde zum Verstande degradirt und mußte fortan diesen Namen führen: der Name der Vernunft aber wurde einem gänzlich imaginären, zu Deutsch, erlogenen Vermögen beigelegt, an dem man gleichsam ein in die supralunarisches, ja übernatürliche Welt sich öffnendes Fensterlein hatte, durch welches man daher alle die Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen konnte, um welche die bisherige, altmodische, ehrliche, reflektirende und besonnene Vernunft sich Jahrhunderte lang vergeblich abgemüht und gestritten hatte. Und auf einem solchen, völlig aus der Luft gegriffenen, völlig erlogenen Vermögen basirt sich seit funfzig Jahren die Deutsche sogenannte Philosophie, erst als freie Konstruktion und Projektion des absoluten Ich und seiner Emanationen zum Nicht-Ich, dann als intellektuale Anschauung der absoluten Identität, oder Indifferenz, und ihrer Evolutionen zur Natur“ (Schopenhauer 1873–1874, 1/1, 123). Nahm Schopenhauer bei allem Gift, das er über seine Kollegen ausgoss, noch sehr wohl die Binnendifferenzierungen im Begriffsrepertoire der Idealisten wahr, bleiben in JGB 11 nur noch Stichworte wie „intellektuale Anschauung“, von denen der Text keine klare Vorstellung vermittelt; stattdessen wird die Geschichte des Denkens mit ironisch drapierten Elementen einer romantischen Erzählung („Honigmond“, „in die Büsche“, „Fee“, „Traum“) aufgehübscht, um die Rückfrage nach begrifflichen Binnendifferenzierungen abzublocken: Agiert man dagegen wie Schopenhauer und nimmt diese „Begriffe“ ernst, tut man dieser philosophischen Jugendbewegung fundamental „Unrecht“.

25, 18–26 *Man hatte geträumt: voran und zuerst – der alte Kant. „Vermöge eines Vermögens“ – hatte er gesagt, mindestens gemeint. Aber ist denn das – eine Antwort? Eine Erklärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage? Wie macht doch das Opium schlafen? „Vermöge eines Vermögens“, nämlich der virtus dormitiva – antwortet jener Arzt bei Molière, / quia est in eo virtus*

dormitiva, / cujus est natura sensus assoupire.] Das Spiel mit der romantischen Traummetapher (vgl. 25, 17) wird fortgesetzt, aber zur Markierung des eigenen Anti-Romantizismus mit dem Hinweis auf die physiologische Wirkung des Opiums in eine naturwissenschaftliche Terminologie übersetzt. Der Einwand gegen Kants Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori wird hier nach langem Anlauf klar artikuliert: Kant machte sich, wie schon die Stoiker in JGB 9 (vgl. NK 22, 7–22), einer *petitio principii* schuldig.

Eine Aufzeichnung von 1884/85, deren Hauptakzent auf der möglichen Bewusstseinsunabhängigkeit des Lebens lag, zog Kant, seine Frage, das Opium und Molière zunächst nur vergleichend heran: „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!“ (NL 1884/85, KSA 11, 30[10], 356, 14–27) Tatsächlich ist bei Molière nicht von einer „*vis soporifica*“, einer „einschläfernden Kraft“, sondern, wie es in JGB 11 korrekt heißt, von einer „*virtus dormitiva*“, einer „Schlaf-tugend“ die Rede, die dem Opium innewohnen soll. Die von N. zitierte Stelle findet sich in Molières *Le malade imaginaire* (3ième intermède, Entrée de ballet), wo Bachelierus, danach gefragt, weshalb das Opium schlafen mache, in Küchenlatein diese Antwort gibt: „weil in ihm die Kraft des Schlafens ist, deren Wesen es ist, die Sinne einzuschläfern“. In N.s Bibliothek sind mehrere Komödien Molières überliefert, darunter aber nicht *Le malade imaginaire* (NPB 390 u. 392). John Stuart Mill benutzt in seinem *System der deductiven und inductiven Logik* just dasselbe Molière-Zitat, um den Trugschluss der *petitio principii* zu illustrieren. „Niemand, der bei Sinnen ist, würde einen Satz als einen Folgesatz aus sich selbst annehmen, wenn derselbe nicht in Worten ausgesprochen würde, die ihn als einen verschiedenen erscheinen lassen. Eine der gewöhnlichsten Formen dieser Täuschung besteht demgemäß darin, daß man den in abstracte Ausdrücke gekleideten Satz als Beweis für denselben Satz in concreten Ausdrücken vorbringt. Dies ist eine sehr gewöhnliche Art nicht nur des Schein-Beweises, sondern auch der Schein-Erklärung, und Molière parodirt dieselbe, wenn er einen seiner närrischen Aerzte sagen läßt“ – worauf die gelehrte Frage samt gelehrter Antwort folgen (Mill 1869–1886, 217). Überhaupt

stellen die Molière-Zeilen in der zeitgenössischen Literatur geradezu einen *locus probans* für verfehlte *philosophische* Argumentationen dar: „Man braucht nicht ein Gegner der metaphysischen Theorie überhaupt zu sein, um den einzelnen System unfruchtbare oder willkürliche Speculationen vorzuwerfen. So urtheilt fast jeder selbstständige Systematiker über die anderen. Die angeblichen Erklärungen, welche sich begnügen, das zu erklärende Phänomen in abstracterer Umschreibung wiederzugeben, oder den Erscheinungen ein dem Inhalt nach gleiches Wesen, dem Denken das Denkvermögen, dem Leben die Lebenskraft gegenüberzustellen, sind nichtssagende Tautologien, die Molière treffend verspottet, wenn sein *Malade imaginaire* auf die Examensfrage, warum Opium schlafen mache, die beifallswürdige Antwort giebt: / quia est in eo / virtus dormitiva / cujus est natura / sensus assoupire.“ (Twisten 1872, 1, 42. Liebmann 1880, 330 spricht unter ausdrücklichem Bezug auf die Molière-Stelle von „Einschläferungskraft“).

N. hat selbst gelegentlich zu Opium-Präparaten gegriffen (vgl. Volz 1990, 169) und dies auch dichterisch verarbeitet (vgl. NK KSA 3, 340, 8 f. u. NK KSA 3, 340, 14 f. sowie NK KSA 3, 340, 18–22). Über deren Wirkung konnte er sich beispielsweise in Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* unterrichten (Bock 1870, 324 f.).

25, 27–26, 5 *Aber dergleichen Antworten gehören in die Komödie, und es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ durch eine andre Frage zu ersetzen „warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?“ – nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urtheile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urtheile sein könnten! Oder, deutlicher geredet und grob und gründlich: synthetische Urtheile a priori sollten gar nicht „möglich sein“: wir haben kein Recht auf sie, in unserm Munde sind es lauter falsche Urtheile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nöthig als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört.]* Der philosophische Ertrag von JGB 11 wird hier formuliert. Er besteht darin, Kants Behauptung, synthetische Urteile a priori seien möglich, (auch gegen Schopenhauer) ganz zurückzunehmen und damit zu einer Position zurückzukehren, die Kant im Empirismus und namentlich bei David Hume gefunden hatte. Der Mehrwert der eigenen Sicht im Vergleich zum vorkantischen Empirismus wird offensichtlich in der genealogischen Frage gesehen, welche Bedürfnisse denn den Glauben an die Möglichkeit solcher Urteile hervorgebracht haben. Die Schlusspolemik von JGB 11 in 26, 5–15 lässt vermuten, dass ein historisch sehr konkretes, metaphysisch-religiöses Sicherheitsverlangen am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts diesen Glauben hervorgebracht haben. In 26, 3–5 scheint demgegenüber eher eine allgemeine

anthropologische These intendiert zu sein, der zufolge die Perspektivität des Lebens selbst den Glauben an die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori verlangt. Gegen eine solche These mag freilich sprechen, dass viele Denker vor und nach Kant eine solche Möglichkeit gerade bestreiten. Überdies kommt diese These trotz aller Polemik Kants Auffassung bedenklich nahe, wenn man sie so versteht, dass menschliches Bewusstsein von seiner Disposition her zu solchen Urteilen gezwungen sei. Die Zutat von JGB 11 wäre dann nur der Verweis auf das „Leben“, auf die Lebensbedingtheit eines solchen Zwanges.

26, 5–15 *Um zuletzt noch der ungeheuren Wirkung zu gedenken, welche „die deutsche Philosophie“ — man versteht, wie ich hoffe, ihr Anrecht auf Gänsefüsschen? — in ganz Europa ausgeübt hat, so zweifle man nicht, dass eine gewisse virtus dormitiva dabei betheiligt war: man war entzückt, unter edlen Müssiggängern, Tugendhaften, Mystikern, Künstlern, Dreiviertels-Christen und politischen Dunkelmännern aller Nationen, Dank der deutschen Philosophie, ein Gegengift gegen den noch übermächtigen Sensualismus zu haben, der vom vorigen Jahrhundert in dieses hinüberströmte, kurz — „sensus assoupire“]* Statt ironisierenden „Gänsefüsschen“ hat Schopenhauer an der entsprechenden Stelle von der „Deutsche[n] sogenannte[n] Philosophie“ (Schopenhauer 1873–1874, 1/1, 123) gesprochen (siehe NK 25, 10–17). Dass hier der „Sensualismus“, also jene Philosophie, die ihr Lehrgebäude auf die Sinne(seindrücke) abstellt, als jene intellektuelle Macht benannt wird, gegen die sich die idealistische deutsche Philosophie nach Kant gewandt habe, während die oben zitierten Vorarbeiten NL 1885, KSA 11, 34[82] und 38[7] noch den Rationalismus und die Skepsis nennen, ist zum einen der Wortspiel-Logik geschuldet: Am Ende des Abschnittes steht noch einmal die letzte Zeile des Molière-Zitates. „Die Sinne einzuschläfern“, ist die Absicht dieser obskurantistischen Philosophie, also muss der Sensualismus der Gegner sein. Zum anderen verknüpft die Evokation des Sensualismus JGB 11 mit JGB 14 und JGB 134, wo der Sensualismus wiederholt zur Geltung gebracht wird, und sorgt so für stärkere Textkohärenz über die Abschnittsgrenzen hinaus (vgl. NK 28, 5–26 u. 96, 16 f.).

12.

Den Grundgedanken des ersten Teiles von JGB 12 enthält bereits N.s Brief an Köselitz vom 20. 03. 1882: „Ich las in R(obert) Mayer: Freund, das ist ein grosser Spezialist — und nicht mehr. Ich bin erstaunt wie roh und naiv er in allen allgemeineren Aufstellungen ist: er meint immer Wunder wie logisch zu sein wenn er bloss eigensinnig ist. Wenn irgend Etwas gut widerlegt ist so ist es das Vorurtheil vom ‚Stoffe‘: und zwar nicht durch einen Idealisten sondern

durch einen Mathematiker – durch Boscovich. Er und Copernikus sind die beiden grössten Gegner des Augenscheins: Seit ihm giebt es keinen Stoff mehr, es sei denn als populäre Erleichterung. Er hat die atomistische Theorie zu Ende gedacht. Schwere ist ganz gewiß keine ‚Eigenschaft der Materie‘, einfach weil es keine Materie giebt. Schwerkraft ist, ebenso wie die vis inertiae, gewiß eine Erscheinungsform der Kraft (einfach weil es nichts anderes giebt als Kraft!); nur ist das logische Verhältniß dieser Erscheinungsform zu anderen, zb. zur Wärme, noch ganz undurchsichtig. – Gesetzt aber, man glaubt mit M(ayer) noch an die Materie und an erfüllte Atome, so darf man dann nicht dekretiren: ‚es giebt nur Eine Kraft‘. Die kinetische Theorie muß den Atomen mindestens außer der Bewegungsenergie noch die beiden Kräfte der Cohesion und der Schwere zuerkennen. Dies thun auch alle materialistischen Physiker und Chemiker! und die besten Anhänger M(ayer)s selber. Niemand hat die Schwerkraft aufgegeben! – Zuletzt hat auch M(ayer) noch eine zweite Kraft im Hintergrunde, das primum mobile, den lieben Gott, – neben der Bewegung selber. Er hat ihn auch ganz nöthig!“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 213, S. 183 f., Z. 32–57. Die Paarung von Kopernikus und Boscovich als Gegner des „Stoff-Aberglauben[s]“ wurde bereits in NL 1881, KSA 9, 15[21], 643 vollzogen, siehe NK 26, 22–30.) Eine briefliche Äußerung gegenüber Köselitz von Ende August 1883 weist zurück auf N.s Lektüren in der Basler Zeit; tatsächlich hat er schon 1873 und 1874 die *Philosophiae naturalis theoria redacta* (Wien 1759) des jesuitischen Physikers und Mathematikers Ruggiero Giuseppe Boscovich (Rugjer Josip Bošković, 1711–1787) aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen (Crescenzi 1994, 420, 423, 426 u. 428). Im fraglichen Brief an Köselitz schrieb N.: „Damals trieb ich die Atomenlehre bis hin zum Quartanten des Jesuiten Boscovich, der zuerst mathematisch demonstriert hat, daß die Annahme erfüllter Atompunkte eine für die strengste Wissenschaft der Mechanik unbrauchbare Hypothese sei: ein Satz, der jetzt unter mathematisch geschulten Naturforschern als kanonisch gilt. Für die **Praxis der Forschung** ist er gleichgültig.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 460, S. 442, Z. 13–20, vgl. als Resultat von N.s damaliger Beschäftigung mit Boscovich NL 1873, KSA 7, 26[12], 575–579; zu dessen Interpretation z. B. Whitlock 1997; Ansell-Pearson 2000 u. Gori 2007, 184–192). Die antimaterialistische Schlussfolgerung aus Boscovich, wonach es keine Materie gebe, steht in den Notizen von 1884 im Zusammenhang eines allgemeinen ontologischen Desillusionierungsinteresses, das das Bild der Wirklichkeit um metaphysische Irrtümer, aber auch um *common sense*-Täuschungen erleichtern will: „kein Stoff (Boscovich) / kein Wille / kein Ding an sich / kein Zweck“ (NL 1884, KSA 11, 26[302], 231, vgl. etwas ausführlicher NL 1884, KSA 11, 26[410], 260 f.).

NL 1885, KSA 11, 26[432], 266 enthält eine naturphilosophische Positionsbestimmung, die etablierten normalsprachlichen und wissenschaftlichen Re-

deweisen abhold ist und von den üblichen Gepflogenheiten abrücken will. Dieser Text, der darauf abzielt, sich gleichzeitig innerhalb einer Wissenschaftslandschaft und gegen sie zu positionieren, stellt mit der Absage an den Materialismus unter Berufung auf Boscovich eine Vorlage für JGB 12 dar, wo freilich der heuristische Ausblick auf die (künftige) Funktion von Philosophie als „vorläufige Regulative der Forschung“ entfällt: „Wenn ich an meine philosophische Genealogie denke, so fühle ich mich im Zusammenhang mit der antiteleologischen, d. h. spinozistischen Bewegung unserer Zeit, doch mit dem Unterschied, daß ich auch ‚den Zweck‘ und ‚den Willen‘ in uns für eine Täuschung halte; ebenso mit der mechanistischen Bewegung (Zurückführung aller moralischen und ästhetischen Fragen auf physiologische, aller physiologischen auf chemische, aller chemischen auf mechanische) doch mit dem Unterschied, daß ich nicht an ‚Materie‘ glaube und Boscovich für einen der großen Wendepunkte halte, wie Copernicus; daß ich alles Ausgehen von der Selbstbespiegelung des Geistes für unfruchtbar halte und ohne den Leitfaden des Leibes an keine gute Forschung glaube. Nicht eine Philosophie als Dogma, sondern als vorläufige Regulative der Forschung.“ (NL 1885, KSA 11, 26[432], 266; zur spinozistisch-antiteleologischen und zugleich anti-atomistischen Ausrichtung von den in Texten N.s zu findenden naturphilosophischen Überlegungen siehe auch Whitlock 1996; zu N. und Boscovich u. a. Small 1985/86; Abel 1998, 85–90; Whitlock 1999; Small 2001, 90–93 u. 117 f. u. ausführlich Gori 2007).

Von Julius Robert Mayer las N., wie aus seinem Brief vom 16. 04. 1881 an Köselitz hervorgeht (KSB 6/KGB III/1, Nr. 103, S. 84, Z. 2–5 u. S. 85, Z. 17 f.), zunächst *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften* (2. Auflage 1874) sowie den dazu beigebundenen Aufsatz *Über Auslösung* (Mayer 1876, 9–16). Zu N. und Mayer siehe NK 139, 25–30 sowie z. B. Small 2004 u. Mittasch 1942/43, ferner Agell 2006, 176–179, zum Einfluss von Mayer auf Max Weber über den Umweg von N. und Heinrich Rickert siehe Wagner 2015, bes. 26.

26, 17–22 *Was die materialistische Atomistik betrifft: so gehört dieselbe zu den bestwiderlegten Dingen, die es giebt; und vielleicht ist heute in Europa Niemand unter den Gelehrten mehr so ungelehrt, ihr ausser zum bequemen Hand- und Hausgebrauch (nämlich als einer Abkürzung der Ausdrucksmittel) noch eine ernstliche Bedeutung zuzumessen*] Der Bezugspunkt ist hier im Unterschied zum oben mitgeteilten Brief an Köselitz vom 20. 03. 1882 nicht unmittelbar Julius Robert Mayer, sondern vielmehr die Materialismus-Debatte, die N. insbesondere dank der Lektüren von Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*, von Otto Schmitz-Dumonts *Einheit der Naturkräfte* sowie von Carl von Nägelis *Mechanisch-physiologischer Theorie der Abstammungslehre* vor Augen stand. Die Formel „materialistische Atomistik“ dürfte sich N. direkt bei Spir 1877, 1, 353 geborgt haben, wo diese Denkweise als ein untauglicher Versuch galt, „die

gegebene Wirklichkeit aus einer Vielheit von Substanzen abzuleiten“. Materialismus namentlich in seiner atomistischen Variante erscheint Spir als etwas Selbstwidersprüchliches: „Wenn die Körper wirklich existirten, so würden wir ja das Unbedingte unmittelbar wahrnehmen und es wäre dann nicht nöthig, hinter dem Wahrnehmbaren noch nach /354/ etwas Weiterem zu suchen, da das Unbedingte eben der letzte Kern der Wirklichkeit und der äusserste Grenzstein der Forschung ist. Allein wir sehen vielmehr, dass die Körper der Theorie etwas ganz Anderes sind, als die Körper der Wahrnehmung. Es sind nichtwahrnehmbare Atome oder Kraftcentra, von welchen kein Mensch sagen kann, was sie sind, sondern nur, wie sie sich unter einander verhalten.“ (Spir 1877, 1, 353 f.) Auf der Suche nach dem Unbedingten schloss Spir dann folgerichtig aus, dass die körperlichen Atome überhaupt etwas für sich sein können und unterstellte den materialistischen Atomisten, eine Art von „relative[m] Absolute[m]“ anzunehmen: „So gross ist indessen die unter den Materialisten herrschende Unklarheit, dass viele derselben alle Metaphysik verspotten, ja sich über die Annahme eines ‚Dinges an sich‘ überhaupt lustig machen und doch zugleich die Materie nicht bloss für wirklich existirend, sondern sogar für das einzige Existirende halten. Sie sind also noch nicht zu dem elementaren Bewusstsein gelangt, dass eine wirklich existirende Materie ein Ding an sich, ein transcendentales Object wäre, dass die Materie nur deshalb in Wahrheit kein Ding an sich ist, weil sie überhaupt kein Object in der Wirklichkeit, sondern bloss eine Vorstellungsart im Subjecte ist. Die denkenden, consequenten Empiristen haben schon längst erkannt, dass man die Erfahrung nur dann von Metaphysik rein erhält, wenn man das Dasein der Körper leugnet.“ (Spir 1877, 1, 354) Genau diese Schlussfolgerung wird in 26, 18 als allgemeiner Konsens ausgegeben, wo die materialistische Atomistik „zu den bestwiderlegten Dingen“ gehört.

In diesen Konsens konnte auch Schmitz-Dumont einbezogen werden, bei dem N. sich beispielsweise den ersten Satz der folgenden Passage am Rand markiert hat: „Das denkende Ordnen macht die Materie, bestimmt das Reale nach dem Begriff der Materie, nach aufeinander wirkenden Ausgangspunkten der Setzung, sogenannten Atomen von Stoff und Kraft. Fehlt das Denken, dann hören auch die Atome auf zu existiren, obschon die Welt deshalb doch bestehen bleibt. Möglicherweise existirt aber immer und überall Denken in der Welt, und dann giebt es auch immer und überall eine Körperwelt in dem hier präzisirten Sinne. Die Atome müssen dagegen immer nur als eine mathematische Fiktion, eine Sorte allereinfachster Rechnungsmarken, betrachtet werden; man könnte sie vergleichen mit den Feldern des Schachbretts, welche den Zweck haben, die thatsächlichen Geschehnisse der Welt, die Züge des Spiels, nach festen Ausgangspunkten zu beurtheilen. Diese Fiktion ist allerdings nicht eine

willkürliche, sondern für jedes denkende Wesen eine nothwendige, sowie auch ein jedes solches Wesen jedes andere nur als Körper anschauen kann, weil es seine Empfindungen nach Zeit und Raum konstruiren muss.“ (Schmitz-Dumont 1881, 165) Schmitz-Dumont machte also im Unterschied zu Spir geltend, dass wir zur Fiktion des Atomismus durch die Struktur unseres Bewusstseins gezwungen seien und darüber nicht beliebig disponieren können. Derlei Denknotwendigkeiten propagiert JGB 12 wiederum nicht, sondern depotenziert den Atomismus zu einer heuristischen Bequemlichkeit im Verständigungsprozess über die Wirklichkeit.

Dass Schmitz-Dumont für N. eine wichtige Referenzgröße in Sachen Atomismus war, belegt schließlich auch das einschlägige Kapitel bei Nägeli 1884, 603–612, das zwischen „physischer“ und „metaphysischer Atomistik“ scharf unterscheidet. Dort notierte N. den Namen „Schmitz-Dumont“ an den Rand, wo Nägeli, ohne einen Namen zu nennen, über die Anziehung von Atomen spricht (ebd., 606). Gori 2014, 133 f. versucht schließlich, einen Bezug der Wendung gegen die „materialistische Atomistik“ bei N. auf Ernst Mach zu plausibilisieren.

An der Diskussion des Atomismus in JGB 12 nahm Heinrich Köselitz' Freund Paul Heinrich Widemann Anstoß, dessen Buch *Erkennen und Sein* (1885) N. in JGB gelegentlich verwertet hatte. Er habe, schrieb Widemann an Köselitz am 18. 08. 1886, in JGB „die erkenntnißtheoretischen Aphorismen gelesen [...] mit außerordentlicher Enttäuschung u. großer Mißbefriedigung: Glänzend, aber taube Nüsse! Die Grundbegriffe dieser Wissenschaft (Materie, Ursache, Bedingung, Gesetz etc etc etc) sind bei N. gar nicht wiederzuerkennen. Sie sind bei ihm wie Gallerte; faßt man sie an, so laufen sie Einem durch die Finger und nach allen Richtungen aus- und durcheinander. Dabei eine krummbeinige Logik, sehr schlechtes Wissen um Weg und Steg, große Vermengung des Rationalen mit ethischen und ästhetischen Dingen, Mangel an Ausgegorenheit und statt ruhigen Schreitens ein ganz schändliches Springen und Tänzeln, das nirgends weniger angebracht ist, als bei dieser schwierigsten und feinsten aller Wissenschaften, bei der ein einziger Fehlschluß sofort das Ganze in Frage stellen kann. (Auch sieht Tanzen mit krummen Beinen sehr schlecht aus.)“ (KGB III 7/2, Nr. 37, S. 500) Als erstes Beispiel wird dann JGB 12 herangezogen: „1. Leugnung der Materie, weil die Atomlehre zweifelhaft ist. Materie ist weiter gar nichts, als das Daseiende (gleichviel was es an sich ist) in Betreff seiner räumlichen Ausgedehntheit. Die Materie leugnen, heißt die räumliche Ausgedehntheit der Gegenstände leugnen. Was die Materie an sich ist, ist freilich eine offene Frage; aber sie zu leugnen, ist ein offener Unsinn, phisophelnde [sic!] Firlefanzerei: Ich habe die Frage, was Materie sei, damit beantwortet, daß ich das was man als das Qualitative der Dinge begreift, als das

Wesentliche derselben hinstellte. Materie ist dann dieses Wesentliche in Betreff seiner Ausgedehntheit im Raum“ (KGB III 7/2, Nr. 37, S. 500).

26, 22–30 Dank vorerst jenem Polen Boscovich, der, mitsammt dem Polen Kopernicus, bisher der grösste und siegreichste Gegner des Augenscheins war. Während nämlich Kopernicus uns überredet hat zu glauben, wider alle Sinne, dass die Erde nicht fest steht, lehrte Boscovich dem Glauben an das Letzte, was von der Erde „feststand“, abschwören, dem Glauben an den „Stoff“, an die „Materie“, an das Erdenrest- und Klümpchen-Atom: es war der grösste Triumph über die Sinne, der bisher auf Erden errungen worden ist.] Vgl. NL 1881, KSA 9, 15[21], 643 („Die beiden größten Gegner des Augenscheins sind Copernicus und Boscovich, beides Polen und beides Geistliche – letzterer erst hat den Stoff-Aberglauben vernichtet, mit der Lehre vom mathematischen Charakter des Atoms“), zu N.s Basler Boscovich-Lektüren und seinem späteren Bezug darauf oben NK ÜK JGB 12, ferner Brusotti 1997, 361 f., Fn. 102 u. Müller-Lauter 1999a, 196, Fn. 43; zu 26, 22–30 im Detail Gori 2007, 74–82.

Der in Ragusa geborene und in Mailand verstorbene Boscovich ist mitnichten Pole – auch wenn er 1772 ein *Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne* veröffentlicht hat. N.s Beschäftigung mit Boscovich könnte ursprünglich angeregt worden sein durch Bemerkungen in Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* zu Boscovichs Idee von ausdehnungslosen, einfachen Atomen (Lange 1876–1877, 1, 192, vgl. Abel 1998, 87). Lange verwies in der entsprechenden Anmerkung (Lange 1876–1877, 2, 296) allerdings nicht auf Boscovichs Originalwerke, sondern auf Gustav Theodor Fechners *Atomenlehre* (Fechner 1864, 229 ff.). Fechner hatte ebenfalls angenommen, „[d]ass unsere einfachen Wesen keine Ausdehnung und Gestalt haben“ (ebd., 153), und beglaubigend dazu längere Zitate von Boscovich herangezogen (ebd., 153 f.). Die von ihm und Boscovich geteilte Auffassung fand Fechner bei den namhaftesten Gelehrten – unter ihnen auch Hermann von Helmholtz – verbreitet (ebd., 157). Später ging er dann noch einmal ausführlich auf Boscovich ein: „ich bin erstaunt, [...] die wesentlichsten Grundbestimmungen der einfachen Atomistik, wie sie von mir in dieser Schrift ohne vorherige Kenntniss seiner Ansicht vorgetragen wurden, schon mit so grosser Klarheit, Entschiedenheit und Vollständigkeit ausgesprochen zu finden“ (ebd., 229; nach längeren Erörterungen bringt Fechner in einem „Zusatzcapitel“ auch noch seitenlange wörtliche Auszüge aus Boscovichs lateinischem Hauptwerk – ebd., 239–244). Nun nannte N. Fechner zwar nirgends, aber dennoch erscheint eine Bekanntschaft N.s mit diesem Text auch deshalb nicht unwahrscheinlich, weil Fechner seinen immaterialistischen Atomismus explizit gegen die Anhänger des „Augenscheins“ verteidigte und für die notwendige Abkehr vom Augenschein ebenfalls auf Kopernikus anspielte: „Es ist ja zuzugestehen, dass der Atomismus nichts ist, was

unmittelbar in die Erfahrung fällt. Ja Philosophen und Physiker scheinen in Bezug darauf geradezu die Rolle zu wechseln, indem die Physiker, die sich doch sonst so gern an den Augenschein halten, hier etwas wider allen Augenschein annehmen, die Philosophen dagegen den Augenschein, an dem sie sonst nicht hängen, hartnäckig verteidigen und wohl gar, was Verwunderung erregen könnte, als Argument gegen den Physiker benutzen. Aber unstreitig würden die Physiker, eben wegen jener Tendenz, im Augenscheinlichen und Handgreiflichen zu verharren, nicht ohne tiefer liegende Gründe widersprechen; dass sie es aber auch sonst mit Erfolg thun können, beweist das Kopernicanische Weltsystem [...]. Inzwischen besteht jene Tendenz immerhin und die Abneigung vieler Physiker, ohne geradezu zwingende Motive über den Augenschein hinauszugehen [...], ist gross genug“ (Fechner 1864, 8). *En passant* verwarf übrigens N.s antimaterialistischer Gewährsmann Afrikan Spir die Boscovich zugeschriebene Theorie, „nach welcher die ursprünglichen Elemente der Materie gar nicht ausgedehnte Kraftcentra sind“ (Spir 1877, 2, 112), während der andere in NK 26, 17–22 genannte Autor, Schmitz-Dumont, notierte, dass Boscovich „mit grosser logischer Schärfe ausführte, dass die räumliche Ausdehnung der Körperelemente gar nicht nothwendig sei um die Wirkungen ihrer Gruppen, der Körper, verständlich zu machen“ (Schmitz-Dumont 1881, 80. N.s Unterstreichungen). Vgl. auch Zöllner 1878, 1, 60–65; zum Atomismus allgemein Liebmann 1880, 306–312, der schloss: „das Atom ist bloße Rechenmarke der Theorie, zeitweilige Fiction, Interimsbegriff; aber vorläufig ein recht brauchbarer Interimsbegriff“ (ebd., 312). Vgl. NK 31, 12–19.

26, 30–27, 9 *Man muss aber noch weiter gehn und auch dem „atomistischen Bedürfnisse“, das immer noch ein gefährliches Nachleben führt, auf Gebieten, wo es Niemand ahnt, gleich jenem berühmteren „metaphysischen Bedürfnisse“ – den Krieg erklären, einen schonungslosen Krieg auf's Messer: – man muss zunächst auch jener anderen und verhängnissvolleren Atomistik den Garaus machen, welche das Christenthum am besten und längsten gelehrt hat, der Seelen-Atomistik. Mit diesem Wort sei es erlaubt, jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: diesen Glauben soll man aus der Wissenschaft hinaus-schaffen!]* Wenn hier der „Seelen-Atomistik“ in Analogie zur „materialistischen Atomistik“ die Geschäftsgrundlage entzogen werden soll, dann lebt diese Argumentation zunächst von der Suggestion, durch Forscher wie Boscovich sei nicht nur dem materialistischen, sondern überhaupt jedem physikalischen Atomismus der Lebensnerv durchtrennt worden. Diese Suggestion, von der die Abwehr des psychologischen Atomismus zunächst zehrt, ist falsch, selbst dann, wenn man mit JGB 12 und Fechner annimmt, die Widerlegung des materialistischen Atomismus sei nicht nur gelungen, sondern von allen ernsthaften

Forschern anerkannt: Boscovich und Fechner behielten die atomistische Option ja bei, nur dematerialisierten sie die elementaren Wirklichkeitsbestandteile – kurzum, ihr Atomismus ist immaterialistisch, bleibt aber ein Atomismus *pur sang*. Gegen den Atomismus an sich hat Boscovich nichts bewiesen, nur gegen seine spezifisch materialistische Ausprägung, so dass daraus auch kein Beweismittel gegen die „Seelen-Atomistik“ zu gewinnen ist.

Schopenhauer hat im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* das ganze 17. Kapitel „Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen“ gehandelt (Schopenhauer 1873–1874, 3, 175–209) und diesen Menschen als „animal metaphysicum“ bestimmt (ebd., 176). JGB 12 erweckt den Anschein, der Begriff der „Seelen-Atomistik“ sei N.s eigene Begriffsschöpfung, was jedoch nicht zutrifft. Er dient, in durchaus denunziatorischer Absicht, schon vor N. im philosophiehistorischen Gebrauch zur Charakterisierung eines bestimmten Aspekts des antiken Atomismus – so bei Ferdinand von Eckstein, der schilderte, wie die französischen Materialisten Demokrit gehuldigt hätten, „aber verwarfen seine Askesis und seinen Aberglauben. Sie adoptirten gleichfalls seine Seelen-Atomistik“ (Eckstein 1862, 9). Aufschlussreicher ist jedoch der Begriffsgebrauch, den der (wegen allzu großen Vernunftvertrauens von der Amtskirche verurteilte) katholische Münchner Priester, Philosophieprofessor und erklärte Materialismus-Gegner Jakob Frohschammer in seiner 1879 erschienenen Monographie *Monaden und Weltphantasie* von der „Seelen-Atomistik“ machte. Denn Frohschammer ging in seiner Monographie von einem zu JGB 12 analogen Gegenwartsbefund aus, dass es nämlich in „neuester Zeit [...] ausser Hegels und Schopenhauers Anhängern nur wenige Philosophen“ gebe, „welche nicht irgend einer Art Monadologie huldigen“ (Frohschammer 1879, 88). Gegen den Monadologismus von Immanuel Hermann von Fichte wendet sich Frohschammer mit einer Breitseite gegen die „blossen Individualwesen“ und „Seelen-Atomen“ (ebd., 141): Fichte könne mit seiner „Seelen-Atomistik ohne Anerkennung eines einheitlichen Grades der Gesammtheit der Individuen“ zu einer zufriedenstellenden Lösung „der wichtigsten Probleme in Natur und Menschheit“ nicht gelangen (ebd., 142). Nun lässt sich bei N. zwar keine direkte Kenntnis von Frohschammers Buch nachweisen (immerhin nannte er Frohschammer NL 1873/74, KSA 7, 30[20], 740, 1–4 mit zynischem Zungenschlag als einen der „fünf Denker [...], auf welche, als auf den Inbegriff deutscher Philosophie der Gegenwart, kürzlich [...] aufmerksam gemacht wurde“), aber bedeutsam ist doch, dass das Thema und auch die Begrifflichkeit in einen zeitgenössischen polemischen Kontext hineingehören: Die antiatomistische Wendung mochte für Zeitgenossen eine philosophisch-reaktionäre Schlagseite gehabt haben. Alfred Espinas, dessen Buch über *Die thierischen Gesellschaften* N. eifrig studiert hat, hatte gleichfalls darüber nachgedacht, ob „der Name Individuum [...] die

Existenz beseelter Atome, absolut einfacher Wesen, zu erfordern“ scheine, um dann aber nicht den Akzent auf dieses Postulat der Psychologie zu legen, sondern darauf, dass jeder Mensch „aus Millionen kleiner Wesen“ bestehe, „deren Zusammenwirken die bedeutendsten Physiologen mit der Thätigkeit der Arbeiter in einer grossen Fabrik oder der Bewohner einer grossen Stadt verglichen haben. Dabei entsprechen den Strassen und Canälen die Blutgefässe, welche die Nahrungsmittel den verschiedenen Theilen zuführen, während die Nerven, Telegraphendrähten vergleichbar, die Eindrücke und Impulse der Theile dem Centrum, diejenigen des Centrums den Theilen zuleiten. Keine biologische Thatsache steht fester als die Zusammensetzung des Individuums.“ (Espinas 1879, 202) Espinas' Interesse zielte nicht auf ein Seelen-Atom, sondern vielmehr auf das Zusammengesetztsein aller Individuen. Statt von Seelen-Atom spricht er vom „biologischen Atom“: „Das Lebelement, über welches hinaus das Gebiet der Biologie endet und das der Chemie beginnt, ist also in der That ein biologisches Atom.“ (Ebd., 209) Zur Seelen-Atomistik siehe auch Born 2012a, 201.

27, 9–18 *Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, „die Seele“ selbst dabei los zu werden und auf eine der ältesten und ehrwürdigsten Hypothesen Verzicht zu leisten: wie es dem Ungeschick der Naturalisten zu begegnen pflegt, welche, kaum dass sie an „die Seele“ rühren, sie auch verlieren. Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie „sterbliche Seele“ und „Seele als Subjekts-Vielheit“ und „Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben.]* Die Metapher des „Gesellschaftsbaus“ nimmt JGB 19 wieder auf, siehe NK 33, 26 f. u. NK 33, 32–33, 4. Um das Thema innerer Pluralität statt atomarer Einheitlichkeit des Menschen kreisen einige Aufzeichnungen von 1884 und 1885, beispielsweise NL 1884, KSA 11, 27[8], 276 f.: „Der Mensch als Vielheit: die Physiologie giebt nur die Andeutung eines wunderbaren Verkehrs zwischen dieser Vielheit und Unter- und Einordnung der Theile zu einem Ganzen. Aber es wäre falsch, aus einem Staate nothwendig auf einen absoluten Monarchen zu schließen (die Einheit des Subjekts)“. Die politische Metapher für das Verständnis der Seele – die bereits bis mindestens zu Platons *Politeia* zurückreicht – wird wiederholt aufgegriffen und, amalgamiert mit der Metapher des Kampfes, in die zeitgenössischen physiologisch-anthropologischen Debatten implementiert: „Die Annahme des Einen Subjekts ist vielleicht nicht nothwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammen-Spiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von ‚Zellen‘, in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von pares, welche mit einander an's Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen? / Meine Hypothe-

sen: / das Subjekt als Vielheit / [...] / die einzige Kraft, die es giebt, ist gleicher Art, wie die des Willens, ein Commandiren an andere Subjekte, welche sich daraufhin verändern. / die beständige Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekts, „sterbliche Seele“ (NL 1885, KSA 11, 40[42], 650, 7–15 u. 21–25, hier korrigiert nach KGW IX 4, W I 7, 52, 2–14 u. 28–38). Eine Folie für diesen pluralistischen Seelenbegriff und für die dabei wirkmächtige Kampf-Metapher ist Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus* von 1881, den N. intensiv rezipiert hat (vgl. z. B. Müller-Lauter 1999a, 97–140 u. Heit 2013b, 185 f.). Die „Seele als Subjekts-Vielheit“ von JGB 12 stellt die Übertragung von Roux' pluralistischem Verständnis des Körpers auf die Seele dar. Die beiden zitierten Nachlassnotate von 1884/85, in denen beispielsweise noch physiologisch wie bei Roux von „Zellen“ die Rede ist (Roux 1881, 88–96: „Der Kampf der Zellen“), bemühen den Seelenbegriff erst bei der Sterblichkeit, sprechen sonst aber von „Mensch“ und „Subjekt“. Zeitgleich fordern mehrere Aufzeichnungen, dass wir den Menschen „am Leitfaden des Leibes“ verstehen sollten (z. B. NL 1884, KSA 11, 26[374], 249; NL 1884, KSA 11, 26[432], 266; NL 1884, KSA 11, 27[27], 282; NL 1885, KSA 11, 36[35], 565, entspricht KGW IX 4, W I 4, 22; NL 1885, KSA 11, 37[4], 576–579, entspricht KGW IX 4, W I 6, 21, 23, 25, 27, u. NL 1885, KSA 12, 2[70], 92, entspricht KGW IX 5, W I 8, 145). In diesen Vorstellungen wirken im Übrigen Überlegungen von Friedrich Albert Lange und Arthur Schopenhauer nach (zu letzterem Constâncio 2013b). Bemerkenswert ist nicht nur, dass N. darauf verzichtete, die Formel „Leitfaden des Leibes“ aus seiner Denkwerkstatt irgendwo in einem seiner Werke zu platzieren, sondern dass er gegen die korporalistisch-materialistischen Tendenzen der Nachlass-Texte in JGB 12 den Begriff der Seele, der beispielsweise bei Roux nur noch marginal erschien, wieder in den Vordergrund rückte und die Vielheit nun nicht dem „Menschen“, sondern gerade der „Seele“ prädierte. Diese Heimholung der Seele ist konsequenter Ausdruck des philosophischen Machtanspruchs, den das Erste Hauptstück von JGB trotz seiner Kritik an den „Vorurtheilen der Philosophen“ aufrecht erhält: Die bisherige Philosophie hatte entweder gleichsam unbedarft von der Seele als einer einfachen, vom Körper prinzipiell getrennten Entität gesprochen oder sie aber krude materialistisch überhaupt geleugnet. JGB 12 restituiert hingegen die begriffsprägende und gesetzgebende Kraft der Philosophie, indem nun gegen das naturwissenschaftliche Bestreben, die Seele als Gespenst zum Verschwinden zu bringen, ein neuer Seelenbegriff empfohlen wird. Die in Anführungszeichen gesetzten Wendungen in 27, 16 f. rekurren übrigens auch nicht auf andere wissenschaftliche Autoritäten, sind keine Zitate, sondern Hervorhebungen eigener Begriffsprägarbeit des „neue[n] Psycholog[en]“ (27, 18 f.).

Die Vorstellung einer sterblichen statt einer unsterblichen Seele ist N. auch bei seinen religionswissenschaftlichen Lektüren begegnet, und zwar nament-

lich im Hinblick auf die Seelenkonzeption bei Platon (vgl. Lippert 1881, 264) und im Christentum (vgl. Engelhardt 1878, 235).

Zur systematischen Fruchtbarkeit der Konzeption einer „Subjekts-Vielheit“ siehe z. B. Schlimgen 1999, 165 f. u. Saar 2007, 104 f., zu ihren philosophischen Folgewirkungen Gander 2006, 10 f.

27, 18 f. *Indem der neue Psycholog dem Aberglauben ein Ende bereitet*] Vgl. NK 39, 4 f.

27, 23–25 *zuletzt aber weiss er sich eben damit auch zum Erfinden verurtheilt – und, wer weiss? vielleicht zum Finden*] Den Romantikern und Idealisten hat JGB 11, KSA 5, 25, 8 f. gerade vorgehalten, dass sie „finden“ und „erfinden“ noch nicht unterscheiden konnten. Die Evokation des Gegensatzpaares in JGB 12 bindet die beiden thematisch disparaten Abschnitte rhetorisch aneinander.

13.

27, 27–28, 3 *Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon. – Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien! – wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist (man dankt ihn der Inconsequenz Spinoza's –). So nämlich gebietet es die Methode, die wesentlich Principien-Sparsamkeit sein muss.*] Die Vorfassung findet sich in NL 1885/86, KSA 12, 2[63], 89 (KGW IX 5, W I 8, 151, 2–8) und lautet: „Die Physiologen sollten sich besinnen, den Erhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen: vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen: die ‚Erhaltung‘ ist nur eine der Consequenzen davon. – Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien! Und dahin gehört der ganze Begriff ‚Erhaltungstrieb‘.“ (Noch rudimentärer ist die Fassung in NL 1884, KSA 11, 26[277], 222 f.) Die auffälligste Differenz von JGB 13 zur Manuskriptfassung in NL 1885/86, KSA 12, 2[63], 89 besteht in der Identifikation von „Leben“ und „Willen zur Macht“ sowie dem durch diesen Einschub in 27, 30 erzeugten neuen Ableitungsverhältnis: Während die „Erhaltung“ in der Nachlassaufzeichnung eine Konsequenz aus dem allem Lebendigen zugeschriebenen Kraftauslassen ist, erscheint sie in der Druckfassung als eine Konsequenz des Lebens qua „Wille zur Macht“. Die berühmte Formel des „Willens zur Macht“ wird also erst nachträglich in den Gedankengang hineingetragen, unterwirft ihn dann aber ihrer rhetorischen und auch ableitungslogischen Dominanz.

Die zweite auffällige Abweichung von JGB 13 zur Vorlage betrifft den gegen Spinoza erhobenen Inkonsequenz-Verdacht: Während der in JGB 13 Sprechende offensichtlich die richtigen Konsequenzen zieht (wenn auch aus etwas anderem Grund als in der Vorlage des Nachlasses), hat Spinoza dies zu tun versäumt, indem er an einem Prinzip der *conservatio sui* festhielt, obwohl er sich in seinem Natur- und Substanzverständnis doch gegen teleologische Projektionen wehrte. FW 349, KSA 3, S. 585 f. – dort im Anschluss an Rolph 1884, vgl. Sommer 2010b – arbeitet den Vorwurf gegen Spinoza noch weiter aus, wo sich auch zeigt, dass es bei dem Gedanken der Selbsterhaltung keineswegs um die philosophiegeschichtliche Aufarbeitung längst verblichener Theoriestücke, sondern vielmehr um eine zu N.s Zeit höchst aktuelle Thematik ging, nämlich um den Darwinismus. Mit der Idee, dass jedes Wesen nach Selbsterhaltung strebe, gab Spinoza nach dieser Rekonstruktion den zeitgenössischen darwinistischen Theorien einen wichtigen Theoriebaustein an die Hand. Während sich im Nachlass Bekenntnisse zu Spinoza finden, etwa wenn „im Zusammenhang mit der antiteleologischen, d. h. spinozistischen Bewegung unserer Zeit“ argumentiert wird (NL 1884, KSA 11, 26[432], 266), beklagt JGB 13, dass Spinoza der Antiteleologie nicht treu geblieben sei: Die „Inkonsequenz Spinoza's“ besteht demnach offensichtlich darin, trotz aller Programmatik in der Verabschiedung der Teleologie hinsichtlich der Selbsterhaltung bei einem Telos, einem Zweck, nämlich einem zu erhaltenen Selbst verharret zu sein. Rupschus/Stegmaier 2009 vermuten in Adolf Trendelenburgs Abhandlung *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* von 1849/50 die Quelle für die „Inkonsequenz Spinoza's“. N.s Spinoza-Gewährsmann Kuno Fischer setzte sich nicht nur mit Trendelenburgs Abhandlung im Allgemeinen kritisch auseinander (Fischer 1865, 2, 564–569), sondern griff vor allem das Teleologie-Verständnis seines einstigen Förderers an. Trendelenburg hatte formuliert: „Das einzelne Ding, heisst es nämlich, kann nichts in sich haben, wodurch es sein Wesen vernichtet, /39/ und kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden (vgl. eth. [sc. Spinoza: *Ethik*] III, 4 bis 6). Hierin ist nur die Kraft der Trägheit, die *vis inertiae* und nichts mehr bewiesen; und die Selbstbehauptung einer wirkenden Ursache kann auch keinen andern Sinn haben; denn es ist kein wahres Selbst vorhanden. Aber Spinoza hat dessenungeachtet in jenem Streben, sich selbst zu erhalten und die eigene Macht zu mehren, so wie in den Vorstellungen, die sich in dieser Richtung erzeugen, mehr gedacht, als in diesen Praemissen liegt. Es sind darin die Zwecke des individuellen Lebens vorausgesetzt, und erst dadurch bekommt der Ausdruck, dass jedes Ding, soweit es in sich ist, in seinem Wesen zu beharren strebe, wirkliche Bedeutung.“ (Trendelenburg 1850, 38 f.) Nach Rupschus/Stegmaier 2009, 301 ist der Trendelenburg-Bezug bei N. dadurch gegeben, dass Trendelenburg tatsächlich von „Inkonsequenz“ bei Spino-

za sprach, was Fischer nicht getan habe. Freilich geschah dies erst ganz am Schluss von Trendelenburgs Abhandlung und steht nicht mehr im direkten Zusammenhang mit der Frage, ob das Selbst in der Selbsterhaltung als Zweck gesetzt wird. Lapidar heißt es dort: „Diese Einwürfe ergeben sich, wenn man Spinoza auf seinem eigenen Wege verfolgt und alle Hauptpunkte an der Konsequenz oder Inkonsequenz mit dem Grundgedanken misst.“ (Trendelenburg 1850, 58) Eine gewisse Nähe von Trendelenburgs Einwand zu den Überlegungen in N.s Text liegt zwar auf der Hand, jedoch zählt das Argument selbst ebenso wie der in unterschiedlichen Kontexten der damaligen Spinoza-Rezeption ausdrücklich geltend gemachte Inkonsistenz-Vorwurf (vgl. z. B. Borelius 1881, 17) zu den Gemeinplätzen der Spinoza-Kritik, so dass es fraglich ist, ob wirklich Trendelenburg hier N.s Quelle war. Wahrscheinlicher erscheint der Rückgriff auf eine populärere, unmittelbarer zeitgenössische Schrift wie Richard Falckenbergs 1886 erschienene *Geschichte der neueren Philosophie*: „Die Grundlage der Tugend ist das Streben nach Selbsterhaltung: wie kann jemand gut handeln wollen, wenn er nicht existieren will ([Spinoza: *Ethik*] IV *prop.* 21–22)? Da die Vernunft nichts Naturwidriges gebietet, so fordert sie notwendig, daß jeder sich selbst liebt, seinen wahren Nutzen sucht und alles begehrt, was ihn vollkommener macht. Nach dem Naturrecht ist alles Nützliche erlaubt. Nützlich ist, was unsere Macht, Thätigkeit oder Vollkommenheit erhöht, oder was die Erkenntnis fördert, denn das Leben der Seele besteht im Denken (IV *prop.* 26; *app. cap.* 5). Ein Übel ist allein, was den Menschen hindert, die Vernunft zu vervollkommen und ein vernünftiges Leben zu führen. Tugendhaft handeln bedeutet soviel als in der Selbsterhaltung der Führung der Vernunft folgen (IV *prop.* 24). — Nirgends sind bei Spinoza die Fehlschlüsse dichter gehäuft, nirgends offenbart sich das Unzureichende der künstlich zu-rechtgemachten, in ihrer geradlinigen Abstraktheit der Wirklichkeit an keiner Stelle kongruenten Begriffe deutlicher, als in der Moralphilosophie. Der Absicht, mit Ausschluß des Imperatorischen sich einzig darauf zu beschränken, das wirkliche Handeln der Menschen zu begreifen, ist er so wenig treu geblieben, wie irgend ein Philosoph, der sich die gleiche gesetzt. Er mildert die Inkonsistenz, indem er seine Gebote in das antike Gewand eines Ideals des weisen und freien Menschen kleidet“ (Falckenberg 1886, 100. Zu N. und Falckenberg siehe NK 6/1, S. 12). Scandella 2014, 182 f. weist nicht nur darauf hin, dass für die Spinoza-Kritik in JGB 13 Aufzeichnungen aus dem alten Heft M III 1 wiederverwertet wurden, sondern auch auf den Umstand, dass Afrikan Spir in dem von N. 1885 wiedergelesenen Werk *Denken und Wirklichkeit* über die nur angebliche „Konsequenz“ Spinozas gesprochen hatte (Spir 1877, 361). Wie immer es um die Frage nach den Quellen für die Spinoza-Parentese in JGB 13 bestellt sein mag: Deutlich ist, dass es in N.s Text darum geht, Spinozas Antite-

leologie zu überbieten, indem der Sprechende Spinoza unterstellt, insgeheim die Teleologie zu restituieren.

Die dritte Abweichung von JGB 13 zur Vorlage NL 1885/86, KSA 12, 2[63], 89 ist schließlich der Satzsatz mit der expliziten Exposition einer „Methode“, die „wesentlich“ in „Prinzipien-Sparsamkeit“ bestehen müsse. Diese methodologische Sparsamkeit – gerne wegen ihres prominentesten mittelalterlichen Vertreters als „Ockham’s razor“ titulierte – hat ihre Wurzeln bereits in der ontologischen Vorstellung einer Naturökonomie bei Aristoteles (vgl. z. B. *Physik* I 4, 188a 18 f.), was noch in der Formulierung Kants mitschwingt, die „Ersparung der Prinzipien“ sei „nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur“ (Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 678, vgl. zur *lex parsimoniae* auch die Einleitung zur *Kritik der Urtheilskraft*, AA 5, 182). JGB 13 nimmt also gegen die herkömmliche Philosophie und ihre „Vorurtheile“ gerade ein methodisches Prinzip in Anspruch, das diese selbst entwickelt hat, schlägt sie mit ihren eigenen Waffen, was dann am Beispiel Spinozas auch direkt namhaft gemacht wird.

Die gedankenexperimentelle Kritik am angeblich universellen Selbsterhaltungstrieb, die bis in N.s Spätwerk hineinreicht – explizit gegen den Darwinismus (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120 f. u. NK 6/1, S. 448–453) –, war schon vor dem Studium von Kuno Fischers Spinoza-Buch in N.s Nachlass präsent. Deshalb liegt die Vermutung nahe, N. habe die Denkfigur dieser Kritik gar nicht in Auseinandersetzung mit Spinoza entwickelt, sondern sie erst sekundär – vielleicht nach wiederholter Fischer-Lektüre – auf ihn appliziert, wofür auch die Tatsache spricht, dass Spinoza in NL 1885/86, KSA 12, 2[63], 89 eben noch fehlte. So erschien in NL 1880, KSA 9, 3[149], 95, 17 f. der „Selbsterhaltungstrieb“ als „ein Stück Mythologie“. NL 1880, KSA 9, 6[145], 234 explizierte näher, dass Herbert Spencer und Paul Émile Maximilien Littré Anhänger dieser Mythologie seien, und dass es einen solchen Trieb nicht gebe, der sich vielmehr nur aus der Suche nach dem Angenehmen und dem Vermeiden des Unangenehmen erkläre (vgl. FW 109, KSA 3, 468, 22; NL 1881, KSA 9, 11[108], 479). N. stand mit der von ihm erprobten Wendung gegen einen als natürlich-universelle Gegebenheit gedachten Selbsterhaltungstrieb keineswegs allein da. Das Studium von William Henry Rolphs *Biologischen Problemen* konnte ihn in dieser Wendung bestärken (vgl. Rolph 1884, 72–97); dieses Werk stand jedoch nicht am Anfang von N.s Spiel mit entsprechenden Positionierungen (wie Moore 1998, 537 f. nahelegt. Rolph 1884 opponierte übrigens auch teleologischem Denken). Prägend war früher schon Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral*, wo N. im entsprechenden Abschnitt zahlreiche Lesespuren hinterlassen hat (Baumann 1879, 125–130). Baumann begann mit der Bemerkung, Philosophen wie Hobbes und Spinoza hätten „den Selbsterhaltungs-

trieb zum Ausgangspunkt der Moral gemacht“ und wandte sich zunächst gegen einen allzu gedankenlosen Gebrauch des Kollektivsingulars: „der Selbsterhaltungstrieb [ist] eine Resultante aus einzelnen Selbsterhaltungstrieben“ (ebd., 125. Alle Unterstreichungen von N.s Hand). „Es ist nun aber nicht an dem, dass durch diesen Willen der Selbsterhaltungstrieb eine eigene selbstständige Macht würde, sondern er bleibt stets abhängig von den Einzeltrieben, aus welchen er sich zusammensetzt.“ (Ebd., 126. Doppelte Anstreichung N.s am Rand.) „Es ist also mit dem physischen Selbsterhaltungstrieb wie mit der Lebenskraft; wie diese bloß ein Gesamtausdruck für die organischen Kräfte des Leibes ist, so ist auch der Selbsterhaltungstrieb bloß ein Gesamtausdruck für die Selbsterhaltungstriebe der einzelnen leiblichen Functionen, und wie die Lebenskraft nichts thut und nichts wirkt, als soweit die organischen Kräfte der einzelnen Theile thun und wirken, so ist es auch mit der Selbsterhaltung.“ (Ebd. Doppelte Anstreichung am Rand und vom Buchbinder abgeschnittene Marginalie von N.s Hand: „[N]B. / [...] Ist mir / Macht [?]“) Die in JGB 13 unter dem Stichwort der „Inconsequenz“ namhaft gemachte Spinoza-Kritik nimmt Baumann gleichfalls vorweg: „Dass der Selbsterhaltungstrieb im Ganzen und Grossen zweckmässig wirkt, d. h. der Erhaltung des Lebens dient durch seine Betätigungen, ist zuzugeben. Aber von einem Selbsterhaltungstrieb im Sinne Spinoza's als einer schlechthinigen Selbstbejahung, bei welcher der Selbstmord ein Räthsel würde, und nur als ein Werk des Wahnsinns könnte angesehen werden, ist nicht die Rede. Im Gegentheil, die Einzeltriebe, aus denen sich der Selbsterhaltungstrieb zusammensetzt, wirken keineswegs immer zur Erhaltung des ganzen Wesens zusammen, sondern der eine oder andere von ihnen operirt oft auf Unkosten und zum Nachtheil der anderen, so zwar, dass schliesslich eine Schädigung für das Gesamtleben und somit auch für jenen Trieb selber entsteht.“ (Baumann 1879, 127. Zwei Mal doppelte Anstreichung und zwei Mal „gut“ von N.s Hand am Seitenrand). In den Schlussfolgerungen betonte Baumann wie NL 1880, KSA 9, 6[145], 234 noch einmal den hedonistischen Aspekt: „Das Resultat unserer Erörterung ist: der Selbsterhaltungstrieb ist nichts Einfaches und nichts Absolutes, er löst sich auf in viele Triebe, welche vielfach zusammenwirken zur Lebenserhaltung, oft aber auch gegeneinander wirken, so dass das Ge-/130/samtleben geschädigt wird. Der Selbsterhaltungstrieb als eine geistige, bewusste Potenz ferner ist secundär, ihm liegt stets zu Grunde eine Lust, welche gesucht, eine Unlust, welche geflohen wird. Lust und Unlust haben an sich aber bloß Beziehung auf die momentane Lage und ihre Verhältnisse ([...]). So ist es darum auch mit der Selbsterhaltung.“ (Baumann 1879, 129 f. Letzter Satz mit dreifacher Anstreichung und einer vom Buchbinder abgeschnittenen Marginalie N.s am Seitenrand.) Entsprechend dekretierte Baumann: „Der Selbsterhaltungstrieb ist also zum Fundament der Moral

ganz untauglich, er ist weder so fest noch so klar, wie man ihn sich gedacht hat, er ist sehr mannichfacher Grade und eines sehr mannichfachen Verhaltens fähig, und da er in seiner willkürlichen Form schliesslich auf Lust, d. h. ein Werthgefühl zurückkommt, so muss es sich in der Moral um diese Werthgefühle handeln, nicht um den Selbsterhaltungstrieb als solchen.“ (Ebd., 130. Letzte drei Zeilen mit dreifacher Anstreichung, vom Buchbinder abgeschnittene, unleserliche Marginalie N.s; alle Unterstreichungen von N.s Hand.) Auch nach der Publikation von JGB wird N. übrigens bei seinen Lektüren noch Bestätigungen für die von ihm gestaltete Ablehnung eines zum universellen Moralprinzip hypostasierten Selbsterhaltungstriebes finden (vgl. z. B. Herrmann 1887, 217). Zu JGB 13 und Spinoza siehe auch Große Wiesmann 2015, 95–107.

14.

28, 5–26 *Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, dass Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und nicht eine Welt-Erklärung ist: aber, insofern sie sich auf den Glauben an die Sinne stellt, gilt sie als mehr und muss auf lange hinaus noch als mehr, nämlich als Erklärung gelten. Sie hat Augen und Finger für sich, sie hat den Augenschein und die Handgreiflichkeit für sich: das wirkt auf ein Zeitalter mit plebejischem Grundgeschmack bezaubernd, überredend, überzeugend, — es folgt ja instinktiv dem Wahrheits-Kanon des ewig volksthümlichen Sensualismus. Was ist klar, was „erklärt“? Erst Das, was sich sehen und tasten lässt, — bis so weit muss man jedes Problem treiben. Umgekehrt: genau im Widerstreben gegen die Sinnenfälligkeit bestand der Zauber der platonischen Denkweise, welche eine vornehme Denkweise war, — vielleicht unter Menschen, die sich sogar stärkerer und anspruchsvollerer Sinne erfreuten, als unsre Zeitgenossen sie haben, aber welche einen höheren Triumph darin zu finden wussten, über diese Sinne Herr zu bleiben: und dies mittels blasser kalter grauer Begriffs-Netze, die sie über den bunten Sinnen-Wirbel — den Sinnen-Pöbel, wie Plato sagte — warfen. Es war eine andre Art Genuss in dieser Welt-Überwältigung und Welt-Auslegung nach der Manier des Plato] Vgl. NK 26, 5–15 u. NK 96, 16 f. Die Entgegensetzung von „Sensualismus“ als plebejischer Philosophie und Platonismus als vornehmer Philosophie, wird – wie Riccardi 2007, 400 f. nachgewiesen hat – in JGB 14 auf der Folie der einleitenden Erörterungen von Gustav Teichmüllers *Wirklicher und scheinbarer Welt* markiert. Teichmüller nahm für eine platonisierende Erkenntnistheorie Partei, wenn er geltend machte, „dass wirklich in der Natur unserer Vernunft der Begriff der Sache irgendwie schon unbewusst vorhanden sein muss [...]. Es ist darum sehr bewunderungswürdig, dass schon Plato das Erkennen als Wiedererinnern auffasste. [...] Denn wenn das Denken nicht*

gewissermassen organisirt und von vornherein nach einem inneren Plan gestaltet wäre, so würden wir unmöglich die Ziele oder die Wahrheit finden können. [...] Es muss daher in dem Denken selbst liegen, dass wir zu ganz bestimmten Wegen der Erkenntniss genöthigt werden“ (Teichmüller 1882, 14). Als die verachtungswürdige und volkstümliche „entgegengesetzte Lehrmeinung“ wird der Sensualismus ins Feld geführt: „Die Annahmen, welche sich bei den Menschen als Antworten auf wissenschaftliche Fragen in Curs finden, sind zwar alle mehr oder weniger verständig; die einfältigste Annahme in Bezug auf unsere Frage hier besteht aber darin, dass die Vernunft von Haus leer und inhaltslos sei und dass keine Idee uns unbewusst beim Denken leite, sondern dass erst die Ablesung des Gemeinsamen in den Reihen von anschaulichen einzelnen Bildern uns den Begriff und die Idee und die Vernunft erschaffe, so dass wir selber durch unsere Sinneswahrnehmungen und Denkopoperationen die Schöpfer der Vernunft wären. Dies ist die Annahme der Sensualisten und Positivisten, welche nach Cicero's Ausdruck die Plebejer unter den Philosophen sind. Sie meinen, man brauche doch nur hinzublicken auf die Vielheit der gegebenen Beispiele, um das Allgemeine als den Begriff davon abzuheben. Um z. B. den Begriff der Gleichheit und Ungleichheit zu finden, brauche man nur hinzublicken etwa auf ein Pferd und ein anderes Pferd und dann auf ein Pferd und einen Hund. Sofort wisse man, was gleich und ungleich sei. Sie merken eben gar nicht, weil sie überhaupt vom Denken nicht viel halten, dass in den Beispielen das angebliche Allgemeine, die Gleichheit, gar nicht vorkommt und desshalb davon auch gar nicht abgehoben oder abstrahirt werden kann“ (Teichmüller 1882, 15).

JGB 14 bleibt mit (Cicero und) Teichmüller bei der abfälligen sozialen Charakterisierung des Sensualismus, stellt aber im Unterschied zu Teichmüller und vor dem Hintergrund einer bei N. häufiger vorkommenden Vorstellung vom aristokratischen Charakter Platons und seiner Philosophie die „platonische Denkweise“ explizit als vornehm heraus, und zwar gerade deshalb, weil sich darin offensichtlich ein starker Machtwille artikuliert, ein Wille nicht nur „im Widerstreben gegen die Sinnenfälligkeit“, sondern in der „Welt-Überwältigung und Welt-Auslegung“. Während Teichmüllers Überlegungen um die Frage nach der für eine vollständige Wirklichkeitserkenntnis adäquaten Methode kreisten und damit ganz im Feld der Erkenntnistheorie blieben, zeigt sich JGB 14 an dieser Frage letztlich gar nicht interessiert. Dagegen wird mit der konstruktivistisch anmutenden Eingangssequenz gleich stipuliert, dass selbst der physikalische Zugang die Welt nicht erkläre, sondern sich nur zurechtlege. Ganz im Unterschied zur aprioristischen Präferenz von Teichmüller weist JGB 14 keinen Ausweg, wie denn eine angemessene „Welt-Erklärung“ aussehen und damit ein erkennender Wirklichkeitszugang möglich sein könn-

te. Vielmehr erscheinen die unterschiedlichen Welt-Zurechtlegungen nun als Ausdruck unterschiedlicher Lebenshaltungen: Der Sensualist ist volkstümlich nicht nur, weil er sich dem Glauben der großen Masse anschließt, die auf die Sinne vertraut, sondern auch, weil er sich den Sinneseindrücken unterwirft, sich ihnen untertan macht, wie das Volk Untertan ist. Der Platoniker hingegen opponiert gegen das ihm von den Sinnen und von der großen Masse Aufgenötigte und erweist sich in diesem Willen zur Selbstmacht gegen das Augenscheinliche als vornehm, als souveränitätswillig. FW 372 geht sogar so weit, Platons Idealismus von sonstigen Formen des Idealismus, die „Etwas wie Krankheit“ seien, grundsätzlich zu unterscheiden, und zwar als Form des Widerstands gegen die Sinnlichkeit, gegen das Bestimmtwerden durch die Sinne: „im Falle Plato’s“ sei Idealismus „die Vorsicht einer überreichen und gefährlichen Gesundheit, die Furcht vor übermächtigen Sinnen“ (KSA 3, 624, 22–24). „Vielleicht sind wir Modernen nur nicht gesund genug, um Plato’s Idealismus nöthig zu haben? Und wir fürchten die Sinne nicht, weil — —“ (KSA 3, 624, 25–28, vgl. auch NL 1885/86, KSA 12, 2[104], 112, entspricht KGW IX 5, W I 8, 117, dazu auch Witzler 2001, 65 u. Steinmann 2000, 95).

28, 24 *den Sinnen-Pöbel, wie Plato sagte*] Die Kritik an der fehlenden Vernunft- und Gesetzes-Orientierung der breiten Volksmasse bringt im 3. Buch von Platons *Nomoi* (689 a–b) der dort sprechende „Athener“ vor. In der von N. gebrauchten Übersetzung von Franz Susemihl heißt es an dieser Stelle: „Wenn also die Seele der Erkenntniß oder (richtigen) Vorstellungen oder der Vernunft, denen von Natur die Herrschaft gebührt, sich widersetzt, so nenne ich das Unverstand; (ich nenne es Unverstand) im Staate, wenn die große Menge den Obrigkeiten und Gesetzen nicht gehorcht“ (Platon 1862, 1184). Geht JGB 14 vom Sensualismus als einer Lebenshaltung, die für Teichmüller (siehe NK 28, 5–26) nur eine spezifisch erkenntnistheoretische Position war, zu Platons Idealismus über und zu dessen „andre[r] Art Genuss“ (28, 25), so macht N. sich das weite Bedeutungsfeld von Sinn/Sinnlichkeit zunutze: Dem Sensualisten wird nicht nur zugeschrieben, dass er Erkenntnis allein über Sinneswahrnehmung gewinnen wolle, sondern dass er vornehmlich an sinnlichem Genuss interessiert sei, d. h. an den Lüsten des Magens und des Unterleibs. Auf diese hedonistische Position zielt Platon in *Politeia* 505b ab, wenn er Sokrates im Gespräch mit Adeimantos in der von N. benutzten Übersetzung von Wilhelm Wiegand sagen lässt: „Ferner muß du auch das bereits wissen, daß es in bezug auf das eigentliche wesenhafte Gute bis jetzt zweierlei Ansichten gibt: dem großen rohen Haufen ist Sinnenlust das eigentliche Gute, den Gebildeteren verständige Einsicht.“ (Platon 1856, 310. Im Original heißt es: „ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψότεροις φρόνησις,“ Der Terminus für die „Sinnenlust“ ist also ἡδονή, was sprachlich

mit der αἴσθησις, der „Sinneswahrnehmung“ nichts zu tun hat.) Aufschlussreich ist dabei die Fußnote des Übersetzers zu dieser Stelle, die den in 28, 24 verwendeten Ausdruck „Pöbel“ als Übersetzung von „οἱ πολλοί“, „die Vielen“, anbietet: „Das eigentliche oder höchste Gut des Platon besteht nicht im /311/ Kitzel der Sinneslust, wie damals der Pöbel der Straße und in der Schule, die Materialisten (Kyrenaiker), meinten und heute noch meint“ (Platon 1856, 310 f.). Zur ablenkenden Kraft der Sinneseindrücke vgl. auch Platon: *Timaios* 43c–d.

Den Ausdruck „Sinnen-Pöbel“ benutzte N. auch in einem kulturkritischen Notat, in dem er u. a. Lese Früchte aus dem zweiten Band von Paul Alberts *La littérature française au dix-neuvième siècle* (1885) verwertete (vgl. NK KSA 6, 112, 32–113, 2). Hier wird gegen Victor Hugo als „Plebejer“ (NL 1885, KSA 11, 38[6], 601) polemisiert und dies sodann zu einer Epochendiagnose generalisiert: „Das nämlich ist die Grundthatsache des französischen romantisme, als einer plebejischen Reaktion des Geschmacks —: er ist damit auf der entgegengesetzten Bahn und will gerade das Umgekehrte von dem, was die Dichter einer vornehmen Kultur, wie zum Beispiel Corneille, von sich wollten. Denn diese hatten ihren Genuß und Ehrgeiz daran, ihre vielleicht noch stärker gearteten Sinne mit dem Begriffe zu überwältigen und gegen die brutalen Ansprüche von Farben, Tönen und Gestalten einer feinen hellen Geistigkeit zum Siege zu verhelfen: womit sie, wie mich dünkt, auf der Spur der großen Griechen waren, so wenig sie gerade davon gewußt haben mögen. Genau Das, was unserem plump sinnlichen und naturalistischen Geschmack von Heute Mißbehagen an den Griechen und den älteren Franzosen macht, — war die Absicht ihres künstlerischen Wollens, auch ihr Triumph: denn sie bekämpften und besiegten gerade den ‚Sinnen-Pöbel‘, dem zu einer Kunst zu verhelfen der Ehrgeiz unserer Dichter, Maler und Musiker ist.“ (KSA 11, 601, 31–602, 15) Diese zeitdiagnostische Suada ist mit anderem Personal strukturell analog konstruiert wie JGB 14, wo sich Sensualisten und Platoniker gegenüberstehen und wo ebenso beklagt wird, dass in der Gegenwart das Plebejische und die sinnliche Orientierung überhand genommen hätten. Die Größe einer „vornehmen Kultur“ soll eben – egal ob bei Platon oder bei Pierre Corneille – darin bestehen, sich, auch angesichts starker sinnlicher Reize, quasi selbst überwunden zu haben. Das kommt asketischen Idealen bedenklich nahe.

28, 26–29, 3 als der [Genuss] es ist, welchen uns die Physiker von Heute anbieten, insgleichen die Darwinisten und Antiteleologen unter den physiologischen Arbeitern, mit ihrem Princip der „kleinstmöglichen Kraft“ und der grösstmöglichen Dummheit. „Wo der Mensch nichts mehr zu sehen und zu greifen hat, da hat er auch nichts mehr zu suchen“ — das ist freilich ein anderer Imperativ als der Platonische, welcher aber doch für ein derbes arbeitsames Geschlecht von

Maschinen und Brückenbauern der Zukunft, die lauter grobe Arbeit abzu-thun haben, gerade der rechte Imperativ sein mag.] Es ist deutlich, dass – entgegen der Interpretation von Clark/Dudrick 2012, 99 – der Sprechende sich keineswegs mit diesem „arbeitsame[n] Geschlecht“ zu identifizieren und dessen „grobe Arbeit“ zu übernehmen trachtet, sondern sie einfach distanziert als etwas Epochentypisches ansieht.

Ein „Princip der ‚kleinstmöglichen Kraft‘“ war in der Naturwissenschaft schon lange Thema, und zwar sowohl in der Physik als auch in der Biologie. So erläuterte Adolph Mayer in seiner *Geschichte des Princips der kleinsten Action* die Theorie von Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) wie folgt: „Wenn in der Natur irgend eine Veränderung vor sich geht, so ist die zu dieser Veränderung nöthige Menge von Action die kleinstmögliche“, wobei mit Leibniz „Action“ „hier nicht im Sinne von Wirkung genommen ist, sondern vielmehr Thätigkeit bedeuten soll“ (Mayer 1877, 12). Bedenkt man den expliziten Seitenhieb gegen die Darwinisten (vgl. NK 28, 27), dürfte N. vor allem die Anwendung des „Princips“ in der Evolutionstheorie vor Augen haben. In Johann Carl Friedrich Zöllners *Über die Natur der Cometen* konnte N. einen Vergleich einschlägiger Schopenhauer-Textstellen mit solchen aus Alfred Russel Wallaces *Beiträgen zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl* wie folgt zitiert finden: „Alle Kraft ist wahrscheinlich Willenskraft.“ Wallace argumentiere, „Alles, was in der materiellen Welt existirt“, seien „Kraft oder Kräfte“ (Zöllner 1872, 359 nach Wallace 1870, 421), und komme nach einer Erörterung des Kraftbegriffs zur Einsicht: „Wie zart eine Maschine auch construiert werden kann, mit den vortrefflichst ausgedachten Vorrichtungen, um ein Gewicht oder eine Feder durch die Anwendung des kleinstmöglichen Betrages an Kraft auszulösen, so muss doch Etwas äussere Kraft stets angewandt werden; ebenso: wie gering auch in der thierischen Maschine die Veränderungen sein mögen, welche in den Zellen oder Fasern des Gehirnes erforderlich sind, um die Nervenströme in Bewegung zu setzen, welche die aufgespeicherten Kräfte gewisser Muskeln auslösen oder erregen, so muss doch immer, um diese Veränderung zu bewirken, irgend eine Kraft angewandt werden“ (Zöllner 1872, 360 nach Wallace 1870, 422). Die Breitseite gegen die Naturwissenschaft in JGB 14 lebt von dem Wortspiel, die „kleinstmögliche Kraft“ mit „grösstmöglicher Dummheit“ zu assoziieren; das Thema von Klugheit und Dummheit spielt dann auch eine wichtige Rolle für die Abgrenzung von der landläufigen, angeblich geistvergessenen Evolutionstheorie in GD, vgl. NK 6/1, S. 450–453.

Der in Anführungszeichen gesetzte Satz 28, 30 f., der dem Menschen nur Erkenntnisfähigkeit im Bereich des Sichtbaren und Handgreiflichen zubilligt, ist zwar kein Zitat, drückt aber die erkenntnistheoretische Zurückhaltung aus,

die prominente Vertreter der damaligen Naturwissenschaft propagierten. Namentlich die *Ignoramus*, *Ignorabimus*-Position von Emil Du Bois-Reymond stand N. vor Augen (vgl. Heit 2012, 18 f.); er besaß eine Druckfassung des berühmten Vortrags *Über die Grenzen des Naturerkennens*, der mit den Worten endet: „Gegenüber den Räthseln der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein ‚*Ignoramus*‘ auszusprechen. Im Rückblick auf die durchlaufene siegreiche Bahn trägt ihn dabei das stille Bewußtsein, dass, wo er jetzt nicht weiß, er wenigstens unter Umständen wissen könnte, und dereinst vielleicht wissen wird. Gegenüber dem Räthsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muß er ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschliessen: ‚*Ignorabimus*‘.“ (Du Bois-Reymond 1884, 46). Zur Antiteleologie siehe NK ÜK JGB 12.

28, 27 *insgleichen die Darwinisten*] In seinen veröffentlichten Reflexionen zum Darwinismus und zu Charles Darwin (vgl. JGB 253, KSA 5, 196, 28 u. 197, 12, v. a. auch GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120 f.) lässt N. gewöhnlich seine Sprecherinstanzen schroff ablehnend auftreten. Dennoch entstanden seine Überlegungen beispielsweise zur kriegerischen Natur des Lebens und zum Willen zur Macht in steter Auseinandersetzung mit darwinistischen Positionen, ohne sich von diesen immer so deutlich zu unterscheiden wie N.s Sprecher vorgaben (vgl. Sommer 2010b). Die affirmativen naturphilosophischen Ansätze im Werk N.s werden von manchen Interpreten als eine Fortentwicklung Darwins auf Darwinischer Grundlage verstanden (Richardson 2004).

15.

29, 5–16 *Um Physiologie mit gutem Gewissen zu treiben, muss man darauf halten, dass die Sinnesorgane nicht Erscheinungen sind im Sinne der idealistischen Philosophie: als solche könnten sie ja keine Ursachen sein! Sensualismus mindestens somit als regulative Hypothese, um nicht zu sagen als heuristisches Princip. — Wie? und Andere sagen gar, die Aussenwelt wäre das Werk unsrer Organe? Aber dann wäre ja unser Leib, als ein Stück dieser Aussenwelt, das Werk unsrer Organe! Aber dann wären ja unsre Organe selbst — das Werk unsrer Organe! Dies ist, wie mir scheint, eine gründliche reductio ad absurdum: gesetzt, dass der Begriff causa sui etwas gründlich Absurdes ist. Folglich ist die Aussenwelt nicht das Werk unsrer Organe —?] KSA 14, 350 teilt dazu die folgende Vorstufe mit: „Um Physiologie zu treiben, muß man glauben, daß die Sinnesorgane nicht Erscheinungen bloß sind: als solche könnten sie ja nicht Ursachen sein. Also: Sensualismus als regulative Hypothese: wie wir sie im Leben haben. Kein Mensch hält ein Beefsteak für eine Erscheinung.“ (Zur Bedeutung des Beef-*

steaks in N.s Spätphilosophie siehe NK KSA 6, 196, 16 f., zu N.s „Leibwort“ Physiologie auch Döring 2015) In NL 1885, KSA 11, 34[158], 474 ist der zweite Teil von JGB 15 vorgeformt: „NB. Die Außen-Welt ist das Werk unserer Organe folglich ist unser Leib, ein Stück Außenwelt, das Werk unserer Organe – folglich sind unsere Organe das Werk unserer Organe. Dies ist eine vollständige reductio ad absurdum: folglich ist die Außenwelt nicht das Werk unserer Organe.“ (Erste Fassung nach KGW IX 1, N VII 1, 85 f.: „Die 'Außen-'Welt ist abhängig von unseren Organen folglich ist unser Leib, 'ein Stück Außenwelt,' abhängig von unseren Organen – folglich sind unsere Organe abhängig von unseren Organen. Aber dies ist eine reductio ad absurdum: folglich ist die Außenwelt nicht abhängig von unseren Organen.“) Was JGB 15 am Ende als Frage formuliert, war in den beiden früheren Fassungen eine indikativische Folgerung, nämlich die Zurückweisung einer Auffassung, die die Außenwelt zum Produkt unserer selbst erklärt – was sowohl der dogmatische Idealist tun kann, der die Außenwelt zum Produkt des Geistes erklärt, als auch der dogmatische Sensualist, der die Außenwelt für das Produkt des Sinnesapparates hält. Eine Überlegung in ähnlicher Richtung hat bereits NL 1883/84, KSA 10, 24[35], 663 angestellt: „Unsre Sinnesorgane als Ursachen der Außenwelt? Aber sie selber sind ja auch erst Wirkungen unsrer ‚Sinne‘. — Unser Bild vom Auge ist ein Erzeugniß des Auges.“

JGB 15 wurde in der englischsprachigen Diskussion seit Clark 1990 zum Schlüsseltext systematisch interessierter Interpretationen aufgewertet, die N. entweder auf einen regulativen Sensualismus (Clark/Dudrick 2004; Clark/Dudrick 2012, 98–112) oder einen von Ernst Mach beeinflussten Phänomenalismus (Hussain 2004a und Hussain 2004b) festlegen wollen. In dieser Debatte werden zwar Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (Hussain 2004a, 122 f., vgl. auch die bei Fornari 2009, 37, Fn. 98 mitgeteilte Stelle aus Lange 1887, 713) sowie Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* als die vermeintlich maßgeblichen Subtexte von JGB 15 herangezogen, jedoch weitgehend ohne den philologischen Befund im Nachlass zu berücksichtigen. Somit bleibt außer Betracht, dass der Absatz Überlegungen aus unterschiedlichen Nachlasskontexten zusammenschweißt und die angebliche, freilich sehr unterschiedlich ausgelegte Argumentationskohärenz keineswegs von Anfang an gegeben war. Clark/Dudrick 2012, 109 verweisen als „source“ von JGB 15 auf Spir 1877, 1, 135, wo es heißt: „John Stuart Mill war einer von den sehr wenigen Denkern, welche vollkommen klar einsehen, dass dasjenige, was wir als Körper erkennen, unsere eignen Empfindungen sind. Unter diesen Denkern war aber Mill, so viel ich weiss, der einzige, der den Versuch gemacht hat, unsere Erkenntniß der Körperwelt aus den gegebenen Empfindungen allein abzuleiten, ohne physiologische Erfahrungen mit herbeizuziehen, was unerlaublich

wäre, da physiologische Erfahrungen schon die Erkenntnis der Körperwelt voraussetzen und folglich nicht zur Erklärung ihres Ursprungs selbst gebraucht werden können.“ Dazu die erläuternde Fußnote: „Das heisst, physiologische Erfahrungen dürfen zur Erklärung der Körpererkenntnis verwendet werden, aber nur auf dem Standpunkte der Physiologie, überhaupt der Erfahrung, welche unsere Empfindungen als eine Welt von Körpern zeigt. Die Erkenntnislehre dagegen kann solche Erfahrungen nicht gebrauchen, da sie erst zu zeigen hat, wie wir überhaupt dahin kommen, unsere Empfindungen als eine Welt von Dingen ausser uns zu erkennen.“ (Spir 1877, 1, 135) Ausführlich von der „Realität der Aussenwelt“ sprach Spir im zweiten Band seines Werkes (Spir 1877, 2, 90), als er „die Eigenschaft eines Dinges, einen Raum zu erfüllen, räumlich ausgedehnt zu sein“ als „logisch widersprechend“ behandelte: „Dass die von uns wahrgenommenen Körper nicht ausser uns existieren, das steht ausser allem Zweifel.“ (Ebd., 91) „Zieht man von der Vorstellung der Körper Alles, was in unseren Empfindungen gegeben ist, ab, so bleibt bloss der Gedanke von Etwas, dessen Wesen aus lauter Relationen besteht, übrig. Aber eine Substanz, die aus Relationen besteht, ist eine *contradictio in adjecto*.“ (Ebd., 93. Seite von N. mit Eselsohr markiert.) Mit einem Randstrich hat N. schließlich Spirs Schlussfolgerung markiert: „Thatsache ist, dass unsere Sinnesempfindungen selbst als eine Welt von Dingen im Raume erkannt werden und dass sie von Natur dieser Erkenntnis angepasst sind. Keine äusseren Ursachen können diese rein innere Thatsache erklären, welche aus rein inneren Gründen entsteht.“ (Ebd., 99) Indes hat N. sich keineswegs nur in derlei radikal antimaterialistischer Literatur umgetan, sondern etwa auch bei Philipp Spillers *Die Urkraft des Weltalls* Sätze zur Kenntnis nehmen können wie, dass die „Zustände der Aussenwelt oder gar ihr Sein [...] nicht bedingt durch die physiologi[s]che Beschaffenheit der Sinnesorgane“ seien (Spiller 1876, 50; zum Thema Zöllner 1872, 347 f. mit einem Vergleich von Schopenhauer und Helmholtz; ferner Bunge 1886. Vgl. auch NK KSA 6, 91, 1–4). Bei Otto Liebmann rief sich N. die kantianisierende These von Unterhintergebarkeit des menschlichen Erkenntnisapparats auf der Suche nach der Wirklichkeit in Erinnerung: „Schließlich käme dann doch noch als hinkender Bote 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 diesem Anschauungs- und Verstandesapparat gesetzlich entspringenden Bilder- und Gedankenwelt stecken mag.“ (Liebmann 1880, 364. N.s Unterstreichungen, von seiner Hand dazu die Randbemerkung: „ecco!“) Überlegungen zur leiblichen Beschaffenheit der Sinnesorgane und deren Folge

für die Wahrnehmung der Außenwelt hatte sich N. schließlich schon in Julius Bergmanns (von N. allerdings bereits 1875 verkauften) *Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins* aneignen können: „Wie es sich auch mit dem gemeiniglich angenommenen geheimnisvollen Uebergang der Aussenwelt in's Bewusstsein durch die Sinne, welche als leibliche Organe selbst der Aussenwelt und als Organe der Seele der Innenwelt des Bewusstseins angehören sollen, und mit der Rückbeziehung des auf diese Weise in's Bewusstsein Eingetretenen auf ein Ausserhalb des Bewusstseins verhalten möge: wir finden in allen auf die Aussenwelt bezogenen Wahrnehmungen ein letztes Element, welches an sich nicht mehr bewusstes ist.“ (Bergmann 1870, 33) „Die entgegengesetzte Ansicht, der man allerdings häufig genug begegnet, beruht wohl auf einer Verwechslung des Begriffes der Aussenwelt mit demjenigen der Ursache unserer Sinneserregungen. Zur Aussenwelt ist nämlich auch der eigene Leib zu rechnen, und dass alle Sinnesempfindungen in ihrer Wahrnehmung mindestens auf die entsprechenden Organe, also auf das leibliche Dasein bezogen werden, scheint uns unzweifelhaft.“ (Ebd., 36) Besonders einschlägig dürften für die Überlegungen in JGB 15 aber die antirealistischen Bemerkungen bei Otto Schmitz-Dumont sein, denen zufolge Außenwelterkenntnis „von unserer speziellen Organisation“ bedingt wird: „Die Erkenntniss, dass die Eigenschaften der Dinge von der Art unserer Sinne abhängen, dass sie bei anders konstruirten 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, ebenso wie der Theologe, welcher eine sog. göttliche Offenbarung schwarz auf weiss besitzt und seinen Verstandeskräften gemäss auslegt. [...] 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, mehrfache Randstriche von seiner Hand.) Einen ironischen Gebrauch vom Gedanken der „causa sui“, wonach etwas Ursache seiner selbst ist, macht in ähnlichem Zusammenhang wie JGB 15 schließlich Liebmann 1880, 337 im polemischen Anschluss an: „nur vom Organismus stammt der formgleiche Organismus. Der Organismus ist Bedingung seiner selbst: Causa sui.“ (N.s. Unterstreichungen) Zur *causa sui* siehe NK 35, 10–20.

Der erste Teil von JGB 15 erklärt einen (statt als dogmatische Position verfochtenen) als vorläufige, forschungs- und frageleitende „Hypothese“ depotenzierten „Sensualismus“ zur Voraussetzung physiologischer Arbeit. Da die „physiologischen Arbeiter“ im eben vorangegangenen Abschnitt JGB 14 mit ironischer Distanz behandelt worden waren (vgl. NK 28, 26–29, 3), wird der Leser zögern, den in JGB 15 Sprechenden mit dem Anliegen „Physiologie“ umstandslos zu identifizieren. Im Unterschied zur Vorstufe benennt die definitive Versi-

on von JGB 15 die Gegenposition, die „idealistische Philosophie“ heißt. Offensichtlich ist damit an eine vorkantische Form des Idealismus gedacht, denn gegen einen transzendentalen Idealismus wäre die Behauptung, „Sinnesorgane“ als „Erscheinungen“ könnten nicht „Ursachen“ sein, gerade nicht stichhaltig: Kausalität, Ursachen- und Wirkungsverhältnisse sind ja das, was nach Kant die von uns wahrgenommene Erscheinungswelt bestimmt. Kantianisch gedacht sind wir gezwungen, die Erscheinungswelt als eine nach kausalen Gesetzmäßigkeiten funktionierende Welt zu betrachten, in der Sinnesorgane als Erscheinungen sehr wohl Ursachen sein können. Die Physiologie mit regulativ-sensualistischer Basis hat in ihrer hier aufgewiesenen Systemlogik gleichfalls darauf zu bestehen, dass Sinnesorgane ursächlich sind – wobei offen bleibt, wofür sie ursächlich sein sollen: Für Sinneseindrücke? Für Bewusstseinszustände? Für ein intramentales Abbild einer extramentalen Welt? Oder doch eher für das, was gemeinhin für die Außenwelt gehalten wird, aber nach manchen Prinzipialidealisten nichts weiter als eine Projektion der Innenwelt darstellt? Die Vorstufe verrät mit dem Beispiel jedenfalls deutlicher als die Druckfassung die Rückkehr zum *common sense* in Erkenntnisfragen, wenn sie den Sensualismus gleichfalls „als regulative Hypothese“ reklamiert, aber hinzufügt: „wie wir sie im Leben haben. Kein Mensch hält ein Beefsteak für eine Erscheinung“ (KSA 14, 350).

JGB 15 markiert zunächst also die Opposition gegen einen inkonsistenten, übersteigerten Idealismus, der nicht bemerkt, dass er in Selbstwidersprüche gerät, sobald er den Sinnesorganen die Fähigkeit zuschreibt, die Erscheinungswelt zu gestalten, wo doch die Sinnesorgane selbst zu dieser Erscheinungswelt gehören. „Physiologie“ soll gegen idealistische Verlockungen die Sinnesorgane nicht für Erscheinungen halten, sondern offenkundig für etwas Reales, was „Ursache“ (wovon auch immer) sein kann. Genau dies – dass nämlich die Sinnesorgane Ursachen (unserer Erkenntnis) seien, ist die Grundoption des Sensualismus. Sensualismus als Gegenmodell zum Idealismus impliziert in der bescheidenen, undogmatischen Gestalt einer „regulativen Hypothese“ auch den Abschied von der überspannten Vorstellung, die Sinne als Erkenntnisorgane brächten die Außenwelt erst hervor – eine Vorstellung, die einen dogmatischen Sensualismus dem Idealismus annähert: Spiller 1876, 46–53 thematisiert die mögliche enge Verbindung von Sensualismus und Idealismus, insofern sie die Außenwelt für ein Produkt der Subjekts halten, im ersten Fall der Sinnesorgane, im zweiten Fall des Bewusstseins.

Der zweite Teil von JGB 15 nimmt genau diese mögliche idealistische Verirrung des Sensualismus aufs Korn, um zu zeigen, dass Sensualismus eben nicht mehr sein sollte als eine „regulative Hypothese“. Denn hält man tatsächlich nicht nur eine allfällige Innenwelt, die Bewusstseinszustände, die Empfindun-

gen, für das Produkt der „Organe“, sondern die „Aussenwelt“ selbst, so verstrickt man sich in den Widerspruch, dass man einen Teil der „Aussenwelt“, eben die Organe, zur Ursache ihrer selbst macht. Im Vergleich zur ersten Nachlassfassung nach KGW VII 4/2, 356 findet in der Druckfassung eine erhebliche Verschärfung statt, wurde dort doch noch nicht die These auf ihren absurden Kern zurückgeführt, dass die Außenwelt das „Werk unsrer Organe“ sei. Stattdessen wurde die „*reductio ad absurdum*“, die Rückführung auf die widersinnige Implikation des Arguments noch mit der schwächeren Annahme der Abhängigkeit versucht: In dieser Version denkt man die Außenwelt zunächst als abhängig von den Organen, sodann unseren Leib als abhängig von den Organen, daher schließlich die Organe abhängig von den Organen. Diese Folgerung wird als absurd verworfen und dagegen behauptet: „folglich ist die Außenwelt nicht abhängig von unseren Organen“. Da aber ungeklärt bleibt, was hier „Abhängigkeit“ bedeutet, ist ungewiss, ob die „*reductio ad absurdum*“ hier überhaupt greift, denn die Abhängigkeit der Organe voneinander scheint zunächst keine widersinnige, sondern vielmehr eine plausible Annahme zu sein. Mit der Verschärfung in Richtung einer kausalen Verursachung („Werk unsrer Organe“) und der ironischen Implementierung der metaphysisch-theologischen Idee der Selbstursächlichkeit (Gott gilt traditionell als *causa sui*) gelingt diese „*reductio ad absurdum*“ jedenfalls überzeugender.

Die systematische Bedeutung von JGB 15 wird in der systematisch interessierten Forschung systematisch überschätzt: Wer banditischen Schindluder mit N. treiben will, findet in diesem Abschnitt offensichtlich reichlich Nahrung. Dennoch sind Radius und Erklärungsanspruch von JGB 15 eng begrenzt und erlauben es nicht, N. auf eine feste Position des Sensualismus oder gar des Naturalismus zu verpflichten (zur amerikanischen Phantom-Debatte um N.s angeblichen Naturalismus einschlägig Dellinger 2012c u. 2015, 25–29), denn die Option für den Sensualismus macht nicht nur die Einschränkung der Regulativität und der Hypothesizität geltend, sondern steht unter einer oft schlicht übersehenen Bedingung: Dass „man“ überhaupt als Physiologe sprechen will. Das tun einige Texte N.s, aber beileibe nicht alle – es ist nur eine seiner zahlreichen Sprech- und Denkweisen.

29, 14 *gründliche reductio*] Im Drucksatz der Erstausgabe stand ursprünglich: „genügende reductio“ (Nietzsche 1886, 19). Die Korrektur erfolgte dort durch die „Berichtigungen“ auf der unpaginierten letzten Seite (ebd., 272).

16.

Desillusionierten die unmittelbar vorangegangenen Abschnitte sowohl naive idealistische als auch naive empiristisch-sensualistische Erkenntnisansprüche,

so wird jetzt der Intuitionismus und Apriorismus sowohl in seiner rationalistischen („ich denke“ als „unmittelbare Gewissheit“: Descartes und Kant) als auch in seiner voluntaristischen Variante („ich will“ als „unmittelbare Gewissheit“: Schopenhauer) der peinlichen Befragung unterzogen – mit erwartungsgemäß verheerendem Ausgang. Bemerkenswert ist, dass in JGB 16 „der Philosoph“ (29, 29; 30, 16; 30, 26 u. 30, 27) durchweg eine gute Figur macht und nicht als Hüter des Vorurteils „unmittelbarer Gewissheit“ auftritt, sondern vielmehr als dessen ironisch-distanzierter Gegner. Diejenigen hingegen, die diesem Vorurteil in seinen verschiedenen Varianten anhängen, werden nur im Falle Schopenhauers (29, 20) namhaft gemacht, sonst aber mit dem „Volk“ (29, 28 u. 30, 15) assoziiert, das angeblich den Glauben an „Erkennen“ als „zu Ende-Kennen“ (29, 28 f.) sowie an die „unmittelbare Gewissheit“ (30, 14 f.) aufrecht erhält. Die Pointe besteht darin, dem „Volk“, damit der ungebildeten Masse jene Propositionen zuzuschreiben, auf die traditionelle Philosophen exklusiv-elitären Anspruch zu haben glaubten, als Zeichen ihrer privilegierten Erkenntnis. Unter „Volk“ werden implizit jene Philosophen verstanden, die den Glauben an die unmittelbare Ich-Gewissheit kolportiert haben – unter N.s Lektüren insbesondere Gustav Teichmüller. JGB 17 akzentuiert dann die Kritik am Ich in der cartesischen *cogito*-Formel, die JGB 54 noch einmal aufgreift. Im Nachlass von 1885 liefern einige Aufzeichnungen, die sich an Überlegungen bei Drossbach 1884, Schmitz-Dumont 1881, Spir 1877 und Teichmüller 1882 orientieren, wesentliches Material für diese Abschnitte (NL 1885, KSA 11, 40[20]–40[25], 637–641, entspricht KGW IX 4, W I 7, 68 f. u. 66 f. u. 64). Zur Ich-Kritik bei Hume und Schopenhauer als entfernte Verwandte des Ansatzes in JGB 16 u. 17 siehe Emden 2005, 118–123. Nach Röllin 2013, 50 stammt die Reinschrift von JGB 16 im Druckmanuskript von JGB von Louise Röder-Wiederholds Hand und wurde bereits im Juni 1885 angefertigt.

29, 18 f. *Es giebt immer noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es „unmittelbare Gewissheiten“ gebe*] Dass „Selbstbeobachtung“, mit der René Descartes im *Discours de la méthode* sowie in den *Meditationes de prima philosophia* seinen Weg zu der angeblich unbedingt gewissen Erkenntnis des *cogito ergo sum* beschrieben hat, häufig in die Irre führe, wird schon in MA I 491, KSA 2, 318 f. moniert (vgl. auch MA II VM 223, KSA 2, 477, 2–4; FW 335, KSA 3, 560, 16–26 u. NL 1885, KSA 12, 2[103], 112, entspricht KGW IX 5, W I 8, 119). Entsprechend erscheint der Selbstbeobachter nur im besten Fall „harmlos“, häufiger als (Selbst-)Täuschender.

In NL 1885, KSA 11, 40[30], 644, 18–28 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 61) hat N. notiert: „Die große Gefahr steckt in der Annahme, daß es unmittelbares Erkennen gäbe (also „Erkennen“ im strengen Sinn überhaupt!) Teichm(üller) p. 35.“ Die entsprechende Seite in Gustav Teichmüllers *Die wirkliche und die*

scheinbare Welt kommt ohne den Ausdruck „unmittelbares Erkennen“ aus; dort wird in Abgrenzung von Kant der Begriff der Intuition erörtert: „Suchen wir also den gemeinsamen Charakter aller Intuition, so müssen wir als Gegensatz dazu das vermittelte Erkennen heranziehen und auf beides dann zugleich den Blick heften. Das Vermittelte ist derart, dass es nur nach und nach sich aus Elementaranschauungen zusammenschliesst [...]. Vermittelt im intellectuellen Gebiete ist die Erkenntnis, die wie bei den Beweisen Euclid's sich noch nicht sofort einstellt, wenn wir die Bedingungen des Lehrsatzes gehört haben, sondern erst aus den fremd hinzugenommenen Lemmaten und Constructionen folgt [...]. / Wir dürfen aber den Begriff des Intuitiven nur in erster Linie auf das schlechthin Einfache beziehen und können dann noch der Erfahrung gemäss einen gewissen Spielraum für eine erworbene Intuitionskraft frei lassen, weil die Grösse des Bewusstseins darüber entscheidet, was in einem Act erkannt werde und was nicht mehr hineinfalle. So sind ja für den Säugling allerdings die sämtlichen Gegenstände und Personen der Umgebung noch unfassbar und seine Sinnlichkeit ist, wie die Erfahrung zeigt, nur gleichsam punktwies mit einzelnen Eindrücken ausgefüllt. Wenn er aber erst durch Wiederholung mehr Einsicht gewonnen hat, so fallen ihm auch schon die ganzen Bilder der Personen und Dinge in Eine Anschauung, wie bei den Erwachsenen. Ebenso ist es bei der intellectuellen Intuition; denn für den geübteren Denker sind nicht bloss die Kategorien einfache Erkenntnisэлеmente, sondern auch der einfache Syllogismus und die Definition vieler Begriffe ergibt sich in Einer Anschauung.“ (Teichmüller 1882, 35, vgl. NK 230, 6–10; Loukidelis 2005c u. Teichmüller 2014, 1, 383 f.) Teichmüller vertrat also genau jenen in JGB 16 problematisierten Intuitionismus, fasste aber – anders als in 30, 22 f. – den Begriff der Intuition so weit, dass alle möglichen komplexen Erkenntnisakte ebenfalls als „intuitiv“ gelten konnten (vgl. NK 30, 10–14). Mit dem Begriff der „unmittelbaren Gewissheit“ in 29, 19, den Teichmüller 1882 nicht verwendet, blockiert JGB 16 von vornherein diesen Ausweg, an so etwas wie einer mittelbaren Intuition festzuhalten und darauf „Gewissheit“ zu gründen.

Während N. die „unmittelbare Gewissheit“ nur in JGB 16, JGB 17 u. JGB 34 (KSA 5, 53, 4 f.) bemüht hat, war sie in der damaligen Philosophie eine gängige Münze. So dekretierte beispielsweise Schopenhauer, „[n]ur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Kausalität“ hätten „unmittelbare Gewissheit“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 132, vgl. aber auch NK 29, 19–21), während N.s gelegentlicher philosophiehistorischer Gewährsmann Kuno Fischer den Ausdruck freihändig auf Descartes' *cogito*-Argument anwandte und etwa zur Antwort auf die zweiten Einwürfe zu den *Meditationes* notierte, Descartes habe dort zeigen können, „daß sein Princip der Gewissheit, der Satz *cogito ergo sum*, ebenfalls

nicht als Schluß, sondern als unmittelbare Gewißheit [...] zu verstehen sei“ (Fischer 1865, 1, 497). Direkt dürfte die Polemik in JGB 16 aber gegen Afrikan Spir gerichtet gewesen sein, der „[a]ls selbstverständlich“ voraussetzt, „dass das Ziel der Philosophie, wie dasjenige einer jeden Wissenschaft, die Gewissheit ist“ (Spir 1877, 1, 25). Spir gibt sich zunächst ganz cartesianisch, wenn er behauptet, dass „die unmittelbare Beseitigung alles Zweifels, oder mit anderen Worten, die unmittelbare Gewissheit nur in dem angetroffen werden kann, was die Vorstellungen selbst (das Cogito), unabhängig von ihrer Beziehung auf Gegenstände bieten. 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.“ (Ebd., 27) Mit einem Randstrich versehen hat N. dann Spirs Feststellung: „Es war eine ewig ruhmvolle That Descartes', dass er zuerst mit Entschiedenheit die Forderung ausgesprochen hat, die Philosophie, welche diesen Namen verdient, müsse mit dem Anfang, d. h. mit dem unmittelbar Gewissen anfangen, und dass er mit richtiger Intuition in dem Inhalte unseres Bewusstseins selbst das unmittelbar Gewisse factischer Natur entdeckt hat.“ (Ebd., 28) Descartes hätte freilich nur einen ersten Anfang gemacht, während Spir selbst eine „zweifache unmittelbare Gewissheit“ postulierte, „welche einerseits die Thatsachen des Bewusstseins selbst und andererseits das Grundgesetz des Denkens bieten“ (ebd., 31).

29, 19–21 zum Beispiel „ich denke“, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauer's war, „ich will“] Die erste Fassung seines Grundgedankens formulierte Descartes im 4. Teil des *Discours de la méthode* (1637): „*ie pense donc ie suis*“ (Descartes 1902, 6, 32). Schopenhauer bot in der *Preisschrift über die Freiheit des Willens* als „unmittelbare Gewissheit“ an: „was ich will kann ich thun, und ich will was ich will“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 20, vgl. 22. Vgl. auch NK 54, 19–26). Neocartesianische Selbstvergewisserungsversuche kannte N. aus seinen Lektüren zur Genüge, etwa von Gustav Teichmüller: „unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und grade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Thätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es giebt keine andere Quelle der Erkenntniss für diesen Begriff“ (Teichmüller 1882, 73).

29, 24–28 Dass aber „unmittelbare Gewissheit“, ebenso wie „absolute Erkenntniss“ und „Ding an sich“, eine *contradictio in adjecto* in sich schliesst, werde ich hundertmal wiederholen: man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen!] Die „*contradictio in adjecto*“ (vgl. NK 230, 9 f.), der Widerspruch im Beiwort, liegt darin, dass nach einem perspektivischen Verständnis

von Erkenntnis jede Art derselben relational ist, also nur in einer dynamischen Beziehung von Erkennendem und Erkanntem zustande kommt, die beide im Augenblick des Erkennens an einen bestimmten Standort gebunden sind, so dass es keine „absolute Erkenntnis“ geben kann, ebensowenig eine „unmittelbare“, nicht vermittelte Gewissheit oder Einsicht in ein „Ding an sich“. Teichmüller 1884, 2, 237 meinte, Platon habe „die Aufgabe der über Sokrates hinausgehenden, auf absolute Erkenntnis gerichteten Forschung“ gestellt, während N. bei Schmitz-Dumont Schützenhilfe für ein relationalistisches Erkenntnis-konzept sowie für die Kritik am „Ding an sich“ finden konnte: „Die Individualität der Dinge des Realisten ist also ein ganz relativer Begriff, abhängig von der Organisation des anschauenden Individuums nicht minder als von den Eigenschaften der Dinge. Und wer verbürgt uns, dass es nicht Organe der Empfindung geben kann, welche ebenso wenig den uns bekannten fünf Sinnen etwas analoges haben, wie grün mit sauer? [...] Daraus geht schon hervor, dass von Dingen an sich ebensowenig in dem realistischen Sinne, wie in dem von Platon und Kant geredet werden kann, ganz abgesehen davon, dass das ‚Ding an sich‘ ein widerspruchsvoller Begriff ist, weil nur dadurch ein Etwas zum Ding wird, dass es für ein Anderes da ist.“ (Schmitz-Dumont 1881, 162. N.s Unterstreichungen, Randaustreichungen von seiner Hand).

30, 2–10 *dass ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Tätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein „Ich“ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, — dass ich weiss, was Denken ist. Denn wenn ich nicht darüber mich schon bei mir entschieden hätte, wonach sollte ich abmessen, dass, was eben geschieht, nicht vielleicht „Wollen“ oder „Fühlen“ sei?* Vgl. NK 30, 19–22. JGB 16 nimmt hier Teichmüllers Kritik an einer vereinseitigenden, intellektualistischen Sicht des Ich auf, wie sie in der philosophischen Tradition vorherrschte. „Nun ist das Ich aber auch wollend und bewegend und fühlend, und nichts hiervon lässt sich in blosser Erkenntnis auflösen. [...] Die denkende Tätigkeit ist aber nur Eine Function des Ichs und das sich denkende Ich ist nicht das wollende oder bewegende Ich. Indem wir daher hier klar und deutlich das Ich von seinem Begriffe unterscheiden, brechen wir mit dem ganzen Idealismus von Plato an bis Hegel; denn alle Idealisten begingen den Fehler, die Eine Function des Denkens zur einzigen zu machen, in welche /105/ sich schliesslich alles Reale verflüchtigen sollte.“ (Teichmüller 1882, 104 f.) Teichmüller stellte den „natürliche[n] Instinct“ heraus, „das Wollen und Fühlen und die reale Bewegung gegen die Arroganz des Gedankens zu vertheidigen“ (ebd., 105). Jedoch beließ er es nicht bei dieser Disparatheit der verschiedenen Iche, sondern rekurrierte auf „einen inneren Sinn“, der das „Bewusstsein von unserem Bewegen, Wollen und Fühlen“ sei,

so dass „auch das Ich als substantiale Einheit aller dieser Functionen uns irgendwie bewusst werden“ soll. Schnell holte Teichmüller die philosophische Tradition, der JGB 16 das Vertrauen aufkündigt, wieder ein, hätten wir doch ein „Bewusstsein [...] von unserer substantiellen Einheit als Ich“, das „ganz singulär“ sei und „nur auf uns selber“ passe. „Es ist daher apagogisch bewiesen, dass der Begriff sich nicht bilden kann ohne das unmittelbare und vom Begriffe verschiedene Bewusstsein vom Ich oder das Selbstbewusstsein.“ (Ebd., 105) Da überrascht es dann nicht, dass für Teichmüller „das Ich die erste und einzige Substanz“ zu sein vermag, „die wir unmittelbar und in allen ihren Thätigkeiten und in dem Inhalt ihrer Thätigkeit kennen“ (ebd., 129), „weil das Bewusstsein eben unser Bewusstsein ist und wir als reale Wesen eine unmittelbare Erkenntniss von uns selbst haben“ (ebd., 320, vgl. NK 230, 6–10). JGB 16 benutzt wie Teichmüller die im Übrigen in der damaligen psychologischen Literatur gängige Einteilung der Ich-Funktionen in Erkennen/Denken, Fühlen und Wollen (vgl. Höffding 1887, 109), um die Einheit des Ich als *res cogitans* zu unterminieren, verweigert sich aber Teichmüllers Ausweg, in einem irgendwie unmittelbaren Bewusstsein doch noch eine Ich-Einheit zu begründen. Gerade diese Einheit ist in JGB 16 nicht mehr begründbar. Wie in Otto Schmitz-Dumonts *Einheit der Naturkräfte* zersetzt sich das scheinbar stabile, eine Ich in radikaler Verzeitlichung seiner Zustände in eine Abfolge einander folgender Iche: „Ebensowenig wie beseelten Monaden in Leibnitz'schem Sinne, ist hier empfindenden Atomen, welche zuweilen für ein System des Monismus ausgegeben werden, das Wort geredet worden; ebensowenig stabilen Persönlichkeiten als Geistern oder Gespenstern in mittelalterlichem Sinne. Von solchen stabilen Persönlichkeiten weiss unsere Analyse nichts; im Gegentheil, es würde derselben eher entsprechen, auch das lebendige Individuum in eine Unzahl einander folgender Ich aufzulösen, von denen ein jedes nur einem einzigen Momente in dem Leben eines Menschen entspricht. Das Ich ist vorab nur ein grammatischer Begriff, zum Zwecke, um die verschiedenen Zustände des Bewusstseins auf ein einheitliches Subjekt zu beziehen; und deshalb von derselben Relativität als methaphysischer [sic] Begriff, wie die Individualität der Dinge. Wollte man aus diesem Ich ohne weitere Einschränkung eine stabile Substanz machen, so wäre dem zu widersprechen; denn jenes Ich ist eine ebenso flüchtige Erscheinung, wie ein Einzelgedanke, eine Einzelempfindung.“ (Schmitz-Dumont 1881, 167. N.s. Unterstreichungen, doppelte Randanstreichung von seiner Hand.) JGB 16 legt sich freilich nicht apodiktisch auf eine solche Ich-Erosion durch Zustandsverzeitlichung fest, sondern räumt nur das Vorurteil eines unmittelbaren Ich-Bewusstseins und einer spontanen Ich-Primärsächlichkeit aus.

30, 10–14 *Genug, jenes „ich denke“ setzt voraus, dass ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, vergleiche, um*

so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges „Wissen“ hat er für mich jedenfalls keine unmittelbare „Gewissheit“.] Teichmüller 1882, 35 (zitiert in NK 29, 18 f.) argumentierte, es gebe eine „Intuition“, die dank Übung und Erfahrung auch komplexe Gegenstände zu erfassen vermöge, ja sogar eine „intellectuelle Intuition“, für die die „Definition vieler Begriffe [...] in Einer Anschauung“ verschmelze. 30, 10–14 macht demgegenüber darauf aufmerksam, dass solche von Teichmüller als „intuitiv“ ausgegebenen Erkenntnisakte vielmehr hochkomplex, zusammengesetzt und vermittelt sind – dass sich gerade die scheinbar intuitive Ich-Erkenntnis im eigenen Denken tatsächlich umständlichen Vermittlungsakten verdankt. In NL 1883, KSA 10, 7[153], 292 f. exzerpierte N. aus Teichmüllers Werk: „Teichmüller p. 204 das Ich vergleicht seinen ideellen Vorstellungsinhalt und findet das Bewußtsein des Vorher (oder eines in der Erinnerung gegebenen Inhaltes) / Also bei allen Zeitempfindungen ist das Ich thätig. „Die Akte Erinnerung Empfindung und Erwartung unzeitlich zusammenfassen und vergleichen – das ist Thätigkeit des Ich.““ Im Original lautet die fragliche Passage: „Vielmehr ist es nur das Ich, das seinen ideellen Vorstellungsinhalt, unbekümmert um den Inhalt selbst, nach seiner Beziehung zu der realen Thätigkeit, zu der er gehört, vergleicht und dadurch das Bewusstsein des Vorher oder eines in der Erinnerung gegebenen Inhalts findet. / Durch den Charakter der Erinnerung wird nun das Erinnerte als bloss Ideelles und Nichtseiendes dem Gegenwärtigen als wirklichem Sein gegenüber gestellt und da diese Gegenüberstellung und Zusammenfassung nur durch die Einheit des Ichs möglich ist, in welchem der Unterschied des Ideellen und Wirklichen ebenso gesetzt wie aufgehoben ist, so können wir also die Vorstellung des Nacheinander oder die Zeitanschauung nur durch das Ich gewinnen. Mögen wir später, wenn der Begriff der Zeit erst frei geworden und auf den ganzen ideellen Inhalt angewendet ist, noch so sehr die Wiege dieses Begriffs vergessen; entsprungen und zuerst ausgebildet nach ihren drei Dimensionen ist die Zeit erst durch die eigenthümliche substantziale Einheit unseres Ichs, welches die Acte Erinnerung, Empfindung und Erwartung unzeitlich zusammenfassen und vergleichen kann; denn nur wenn man den ideellen Inhalt des Bewusstseins auf das in dem Ich convergirende Strahlenbüschel der Acte bezieht, kann von einer andern als der logischen Ordnung der Vorstellungen, nämlich von der perspectivischen Zeitordnung die Rede sein.“ (Teichmüller 1882, 204) Für Teichmüller soll also die Möglichkeit, in der Zeit verschiedene Zustände seiner selbst miteinander zu vergleichen, den Beweis für ein substantiell zu denkendes Ich erbringen, wie es JGB 16 und 17 gerade zurückweisen. Dagegen argumentiert 30, 10–14 aus dem empirischen Befund des Zustandsvergleichs dahingehend, dass der Vergleichende andere, nicht-denkende Zustän-

de an sich kennt und erst aus diesem Vergleich, aber nicht aus unmittelbarer Anschauung erschließt, was Denken ist – und was nicht.

30, 19–22 *Was giebt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich noch von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?*] Vgl. NL 1885, KSA 11, 35[35], 526 (KGW IX 4, W I 3, 108 f.) u. NL 1885, KSA 11, 38[3], 597 f. Loukidelis 2005b weist darauf hin, dass N. die Wendung „Ich als Ursache“ in Maximilian Drossbachs *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* zur Kenntnis genommen hat (vgl. NK 11, 16–12, 3): „Herr Prof. Dr. SCHAARSCHMIDT, dessen ‚Widerlegung des subjectiven Idealismus‘ in den phil. Mon.-Heften B. XIV Heft 7 schon in meiner Schrift: Über Kraft und Bewegung etc. erwähnt /15/ wurde, weist auf die Erfahrungsthat-
sache hin, dass das Ich nicht bloss vorstellende Thätigkeit hat, nicht bloss Theorie ausübt, sondern auf automatische Weise Veränderungen hervorbringt, die neben dem Vorstellen hergehen, die zwar vorgestellt werden, aber sich vom Vorstellen toto genere unterscheiden. **„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; nicht sowohl im cogitare als im movere steckt sein esse.“ „Insofern ich mich als Willenskraft aus dem Willen heraus erkenne, muss ich dem, auf das ich wirke, also zunächst meinem eigenen Körper, Wirklichkeit beimessen, da er meiner Anstrengung nicht bloss weicht, sondern auch oft widersteht.“ „Nicht der Umstand, dass wir bei spontanen Bewegungen, die wir ausführen, Empfindung haben, verschafft uns die Überzeugung einer fremden Realität, sondern das Bewusstsein der relativen Hemmung, welche unsere Anstrengung erfährt.““ (Drossbach 1884, 14 f. N.s Unterstreichungen, S. 15 von ihm mit Esels-
ohr markiert. Zu N.s Drossbach-Lektüre siehe auch Schmidt 1988 u. Loukidelis 2013, 42 f.) Loukidelis 2014, 230, Fn. 20 weist darauf hin, dass Teichmüller – wenn auch explizit erst 1889 – das Ich ebenfalls als Ursache konzeptualisiert habe.

30, 22 f. *mit der Berufung auf eine Art Intuition der Erkenntniss*] Wie Gustav Teichmüller, siehe NK 29, 18 f. u. NK 30, 10–14.

30, 29 : *aber warum auch durchaus Wahrheit?*] Von N. im Druckmanuskript hinzugefügt (KSA 14, 350).

17.

Einen eingehenden Kommentar zu JGB 17 hat Loukidelis 2013 vorgelegt, der neben den einschlägigen Quellen und Diskussionszusammenhängen des Ab-

schnitts auch Ausblicke auf die Rezeptionsgeschichte gibt, namentlich im Blick auf den „Es“-Begriff bei Sigmund Freud und die jüngste „Philosophie des Geistes“ (Loukidelis 2013, 20–22). Eine direkte Vorarbeit zu JGB 17 findet sich in KGW IX 4, W I 7, 55, 2–24, die in drucktypographisch normalisierter Transkription lautet: „Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nur eine kleine kurze Thatsache unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden *‘wird’* werden muß: nämlich daß ein Gedanke kommt, wenn *‘u-weil’* *er* will, und nicht wann *‘u-weil’* *ich* will: so daß *‘es’* immer nur eine *‘bereits eine’* wohlwollende Fälschung *‘(so wie immer dieses schon eine Auslegung des Vorgangs u. nicht der Vorgang selber ist)’* ist zu sagen, daß das Subjekt *‘ich’* die Bedingung des Prädikats *‘denke’* sei. *‘Es’* denkt: aber daß dies *‘Es’* [jenes berühmte] Ich sei, ist eine Annahme, jedenfalls keine *‘unmittelbare Gewißheit’*. Zuletzt *‘jenes’* ist schon *‘jenes’* *‘enthält schon jenes’*, *‘Es’* ein Zuviel: es *‘enthält eine Auslegung’* des Vorgangs nach der Philos. der Grammatik *‘denken’* ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört einer, der thätig ist, folglich[‘] – Ungefähr nach der gleichen Logik suchten die *‘gröberen’* Atomistiker noch zu der Kraft ein kleines Klümpchen Materie, worin sie sitzt, *‘aus der heraus sie wirkt’*: feinere [u. strengere] Köpfe *kommen* *‘lernten’* ohne die *‘sen’* *‘diesen’* Materie *‘,Erdenrest’* aus *‘zukommen’* – gewöhnt man sich eines Tages daran, auch seitens der Logiker, ohne jenes es kleine *‘es’* (zu dem sich das *‘Ich’* verflüchtigt hat) auszukommen, und vielleicht genügt *‘ihnen’* auch *‘schon’* *‘Thätig-sein’* (also *‘Kraft’*) ohne jenes *‘es’* an welches die Grammatiker *‘heute noch die Logiker’* glauben.“ „Grammatiker“, „Logiker“ und schließlich in NL 1885, KSA 11, 35[35], 526 (KGW IX 4, W I 3, 108 f.) auch „Metaphysiker“ können offenbar als Synonyme dienen, wenn es um den „Aberglauben“ an ein Subjekt hinter dem Prädikat des reinen Tuns, der „Kraft“ geht (vgl. dazu Loukidelis 2004, 224, Fn. 4). Die Kritik an der Grammatik, am cartesianischen Subjektbegriff und an der unmittelbaren Gewissheit wird auch in NL 1885, KSA 11, 40[20]–[25], 637–641 (KGW IX 4, W I 7, 68 f. u. 66 f. u. 64) entfaltet.

30, 31–31, 5 *Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn „er“ will, und nicht wenn „ich“ will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich“ ist die Bedingung des Prädikats „denke“.* Der fragliche „Aberglaube[.] der Logiker“ besteht zunächst offenbar in der Überzeugung, dass ein Ich der Verursacher oder die Ursache eines Gedankens sei, wohingegen JGB 17 dafürhält, das Erscheinen eines Gedankens hänge nicht vom Wollen eines Ich ab. Als „Logiker“ kommen in JGB 17 nach den Analysen von D’Iorio 1993 und Loukidelis 2013, 39–53 namentlich Spir (1879), Teichmüller (1882 – dazu Teichmüller 2014, 1, 400), Drossbach

(1884), Widemann (1885) und Caspari (1881) in Frage, die in unterschiedlicher Form an einem starken Ich-Begriff festhalten wollten (vgl. dazu auch die einzelnen Quellennachweise zu JGB 16). Widemann 1885, 5 schreibt beispielsweise: „Mag auch Mancherlei am empirischen Subject durch das Erkennen bedingt sein: das Subject selbst kann davon nie betroffen werden, weil es die erste und hauptsächlichste Bedingung des Selbstbewusstseins ist. Dieses ist Prädicat; das Ich ist Subject dieses Prädicats, Träger und Grundlage des Selbstbewußtseins“ (siehe Loukidelis 2006c). Widemann lieferte also jene Formulierung, von der es in 31, 3 heißt, sie sei eine „Fälschung“.

Paul Heinrich Widemann seinerseits hat sich in seinem Brief vom 18. 08. 1886 an Köselitz äußerst negativ über die „erkenntnistheoretischen Aphorismen“ von JGB vernehmen lassen (siehe NK 26, 17–22) und dort zu JGB 17 ausgeführt: „Die Leugnung des Subjects: Ein Gedanke komme, wenn er will, nicht wenn ich will. ‚Darum‘ sei es falsch das Subject als Bedingung des Denkens zu fassen. Ein Gedanke kommt allerdings nicht, wenn ich will, aber ebensowenig wenn er will, noch aus irgend einem Willen oder Wollen, sondern aus einem Müssen. Der Schluß ‚Darum‘ etc, ist ein schlechter Spaaß, denn er geht ganz und gar nicht aus den Vorigen hervor, hängt gar nicht mit demselben zusammen; Bedingung sein und Veranlassen ist sehr zweierlei. Das Dasein des Raumes z. B. ist Bedingung dieses Dreiecks; aber der Raum hat das Dreieck nicht gezeichnet. Also brauchte auch das Subject den Gedanken nicht hervorzubringen und würde doch eine der Bedingungen desselben sein können. (17) Ist es auch“ (KGB III 7/2, Nr. 37, S. 500).

Die „kleine kurze Thatsache“, die JGB 17 gegen den „Aberglauben der Logiker“ ins Feld führt, gründet nicht zwingend auf eigener Beobachtung, sondern ist selbst bereits ein philosophischer Topos, der sich etwa im 4. Buch von Jean-Jacques Rousseaus *Confessions* findet („Je ne prévoyais pas que j’aurais des idées; elles viennent quand il leur plaît, non quand il me plaît.“ In der unter N.s Büchern erhaltenen deutschen Übersetzung lautet die Stelle: „Ich sah es nicht voraus, daß ich Ideen haben würde; sie kommen, wann es ihnen gefällt, nicht wann es mir gefällt.“ Rousseau 1870, 1/2, 117). N. dürfte vor allem die Fassung im 2. Band von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (Kapitel 1, § 38) geläufig gewesen sein: „Gedanken aber kommen nicht, wann wir, sondern wann sie wollen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 54. Nachweis in KSA 14, 350).

31, 5–12 *Es denkt: aber dass dies „es“ gerade jenes alte berühmte „Ich“ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine „unmittelbare Gewissheit“. Zuletzt ist schon mit diesem „es denkt“ zu viel gethan: schon dies „es“ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit „Denken ist eine*

Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich —“.] Eine direkte Auseinandersetzung mit der (vermutlich N. sekundär vermittelten, z. B. über Dühring 1873, 263–269 u. Spir 1877, 1, 25–27 in Erinnerung gerufenen) Argumentation von René Descartes (vgl. Loukidelis 2005a) findet in der Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 40[23], 639 f. (hier nach KGW IX 4, W I 7, 67) statt, die den Problemhorizont breiter aufreißt: „Seien wir vorsichtiger als Cartesius, ‘welcher unter in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. Cogito ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches’: manches ist vielfach, und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, daß es Eins sei. In jenem berühmten cogito steckt 1) es denkt 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, daß dieser zweite Punkt in der Schwebeliege bliebe, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste ‚es denkt‘ noch einen Glauben: nämlich, daß ‚denken‘ eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt ‘zum mindesten ein ‚es‘‘ gedacht werden müsse: ‘— u weiter bedeutet das ergo sum nichts!’ Aber dies ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon ‚Dinge‘ u deren ‚Thätigkeiten‘ gesetzt, und wir sind ferne von der unmittelbaren Gewißheit. Lassen wir also auch jenes problematische ‚es‘ weg und sagen wir cogitatur als Thatbestand ohne eingemischte Glaubensartikel: so täuschen wir uns noch einmal, denn auch die passivische Form enthält Gedanken Glaubenssätze und nicht nur ‚Thatbestände‘: in summa, gerade der Thatbestand läßt sich nicht nackt hinstellen, das ‚Glauben‘ u ‚Meinen‘ steckt in cogito des cogitat u cogitatur, also auch die Möglichkeit des Irrthums. (Könnte man nun als reduzierte Form wählen: erro (oder errat oder erratur) ergo — nun was? folglich giebt es etwas, das irrt“; aber das ist das schon bei Seite gelegte grammat. Vorurtheil, daß das Subjekt Bedingung für das Prädikat sei): ‘wer verbürgt uns, daß wir mit ergo nicht etwas von diesem Glauben u. Meinen herausziehen u daß übrig bleibt: es wird etwas geglaubt, folglich wird etwas geglaubt — eine falsche Schlußform!’ Zuletzt müßte man immer schon wissen, was ‚sein‘ ist, um ein sum aus dem cogito herauszuziehen, man müßte ebenso schon wissen, was wissen ist: man geht vom Glauben an die Logik ‘— an das ergo vor Allem! —’ aus, und nicht nur von der Hinstellung eines factums! — Ist ‚Gewißheit‘ möglich im Wissen? ist unmittelbare Gewißheit nicht vielleicht eine contrad. in adj? Was ist Erkennen im Verh. zum Sein? Für den, welcher auf alle diese Fragen schon fertige Glaubenssätze mitbringt, hat aber der Cartes. Zweifel ‘Vorsicht’ gar keinen Sinn mehr: sie kommt viel zu spät. Vor der Frage nach dem ‚Sein‘ müßte die Frage vom Werth der Logik entschieden sein.“ Die in dieser Aufzeichnung vorgetragenen Überlegungen machen neben der Kritik an der Ableitung eines Subjekts aus dem Prädikat auch die in JGB 17 eher beiläufige (31, 7) Kritik an der Vorstellung „unmittelbarer Gewissheit“ stark (der wiederum JGB 16 gewidmet war), ja problematisieren das Verhältnis von Sein und Erkennen/

Wissen grundsätzlich. Mit dieser Perspektivenerweiterung belastete N. die Druckfassung von JGB 17 aber nicht, die im Rahmen der Kritik an der Subjekt-Hypostasierung bleibt.

Bedenken gegenüber der semantischen Leere des denkenden Ich, begleitet von seiner Identifikation mit einem „Es“, finden sich in der europäischen Geistesgeschichte bereits mehrfach vorformuliert, namentlich in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (A 345–350, siehe Loukidelis 2013, 30–35) sowie in Georg Christoph Lichtenbergs sudelbücherischer Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus (vgl. Loukidelis 2013, 53–57 u. Stingelin 1996, 44–51 u. 122–125). In N.s Ausgabe der *Vermischten Schriften* Lichtenbergs ist der letzte Satz des folgenden, berühmten Aphorismus (für N. untypisch) am Rand rot markiert: „Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; Andere glauben, wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postuliren, ist praktisches Bedürfniß.“ (Lichtenberg 1867, 1, 99, vgl. Stingelin 1996, 179; im Metaphernhorizont Drossbach 1884, 75 f.) In der von N. konsultierten zeitgenössischen wissenschaftlichen und philosophischen Literatur wird diese Überlegung rege zitiert, zustimmend namentlich in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (Hartmann 1878, 1, 437) sowie in Ernst Machs *Beiträgen zur Analyse der Empfindungen*, der „das Ich nur als eine praktische Einheit für eine vorläufige orientirende Betrachtung“ gelten lassen will und nach dem ausführlichen Lichtenberg-Zitat resümiert: „Mag auch der Weg, auf dem Lichtenberg zu diesem Resultate gelangt, von dem unsrigen etwas verschieden sein, dem Resultate selbst müssen wir zustimmen.“ (Mach 1886, 20, siehe auch Hussain 2004, 117) Selbst in der von N. (erst nach Erscheinen von JGB) gelesenen *L'ancienne et la nouvelle philosophie* von Eugène de Roberty wird Lichtenbergs Überlegung dem frankophonen Publikum nähergebracht (Roberty 1887, 334). Adaptionen des Gedankens ohne Nennung Lichtenbergs gibt es schließlich in Heinrich Heines *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Heine 1861, 214), während es in der von N. benutzten Version von Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* heißt: „Lichtenberg hat geurtheilt, Descartes habe nur schliessen dürfen: Cogitat, ergo est.“ (Ueberweg 1866b, 3, 48) Die für N. wohl wichtigste Referenz in diesem zustimmenden Chor der *ego-cogitans*-Problematiker dürfte aber die von N. 1885 nachweislich wieder gelesene (vgl. Loukidelis 2007a, 388, Fn. 3) *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange gewesen sein, in deren erster Auflage die einschlägigen Ausführungen noch lakonisch ausfallen: „Das Schärfste, was man über das Cogito ergo sum sagen

kann, hat übrigens Lichtenberg mit einem einzigen Worte gesagt: Descartes konnte mit Recht nur schliessen: Cogitat — ,Es denkt‘.“ (Lange 1866, 122) In den späteren Auflagen zitiert Lange dann direkt aus Lichtenbergs „Es denkt“-Aphorismus und ätzt gegen Descartes: „Am wenigsten ist der Schluß auf ein Subjekt des Denkens begründet, wie Lichtenberg mit der treffenden Bemerkung hervorgehoben hat“ (Lange 1876–1877, 1, 229).

Der Passus 31, 5–12 geht aber weiter als bis zum Es, das als Unbestimmtes in der landläufigen Descartes-Kritik an die Stelle des Ich tritt, indem die Passage auch dieses Es noch dem Verdacht unterwirft, bloß ein von der grammatischen Nötigung hervorgerufenes Gespenst zu sein. Diese Überlegungen scheinen wiederum an Einwände anzuknüpfen, die Teichmüller gegen Hermann Lotzes Identifikation von Sein mit der „sich selbst vollziehende[n] Thätigkeit“ (Teichmüller 1882, 79 nach Lotze 1879, 83) vorgebracht hat: „Obgleich es Lotze dunkel gelassen hat, was man sich unter einer Thätigkeit, die sich selbst vollzieht, näher denken soll, da die Thätigkeiten ja doch nur durch auswärtige Sollicitation ausgelöst werden können, wie kein Körper sich ohne äussere Veranlassung bewegen, kein Ich ohne Anlass wollen oder denken wird, so erkennt man bei dieser Definition wohl sein Bestreben; das ‚Wesen oder die Idee‘ der Idealisten mit dem ‚Dasein‘ der Realisten zu verschmelzen. Uns kann es aber, abgesehen von den eben angedeuteten Schwierigkeiten, dennoch Wunders nehmen, wo denn das Ich bleiben solle, wenn die Thätigkeit sich erst selbst vollzieht; denn man darf dann ja nicht mehr sagen: Ich denke, ich will, ich arbeite, sondern nur etwa: es denkt sich das Denken etwas, es will sich das Wollen, es arbeitet sich das Arbeiten. Sollte denn wirklich das Ich überflüssig oder sinnlos sein, welches wir herkömmlich als Subject des Satzes gebrauchen?“ (Teichmüller 1882, 79) Bei Lotze fand Teichmüller auf diese (rhetorische) Frage keine Antwort, hielt er selbst doch nicht nur am grammatischen, sondern auch am erkenntnistheoretischen und ontologischen Subjekt fest. Lotze hingegen hatte angeraten, darauf zu verzichten, „mit dem Sprachgebrauch in durchgängiger Uebereinstimmung zu bleiben“ (Lotze 1879, 83). Teichmüller wiederum versuchte, Lotzes Ansatz *ad absurdum* zu führen, indem er unterstellte, dass mit der Idee einer Tätigkeit ohne Täter nicht nur unser Sprachgefühl, sondern ebenfalls unser intuitives Wirklichkeitsverständnis verletzt werde. N. scheint demgegenüber aus Teichmüllers Versuch einer *reductio ad absurdum* Lotzescher Metaphysik gerade eine echte Denkalternative extrahiert zu haben, um probenhalber die Subjekt-Prädikat-Beziehung aufs Sprachliche zu beschränken und daraus jeden Rückschluss auf die Verfassung der Wirklichkeit zu unterbinden. Während Teichmüller gegen Lotze hielt, seine Ontologie sei unplausibel, weil sie unseren Sprachgebrauch entwerte, probiert N. aus, ob die Ontologie nicht bloß die Ausgeburt unseres (irreführenden)

Sprachgebrauchs sei. Zumindest versuchsweise postuliert JGB 17 sozusagen in einem Gestus der Entanimierung der Wirklichkeit, dass Tätigkeit, Tun keinen Täter braucht, kein Geist hinter den Erscheinungen steht – dass es in der Wirklichkeit nur Geschehen gibt, aber keine Geschehenden.

31, 12–19 *Ungefähr nach dem gleichen Schema suchte die ältere Atomistik zu der „Kraft“, die wirkt, noch jenes Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der heraus sie wirkt, das Atom; strengere Köpfe lernten endlich ohne diesen „Erdenrest“ auskommen, und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine „es“ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen.]* In JGB 12 wurde breit ausgeführt, dass die neuere Atomistik vom Begriff der Materie Abschied genommen habe, siehe NK 26, 22–30. Mit vielen Vorbehalten gegenüber dem traditionellen atomistischen Materiebegriff ist N. in Schmitz-Dumonts *Die Einheit der Naturkräfte* konfrontiert worden: „Und was ist dann die Materie, d. h. die reine Materie, welche vom Körper übrig bleibt, wenn alle seine spezifischen Eigenschaften weggedacht werden; also das ausgedehnte Atom der Materialisten. Es ist gleicherweise ein Nichts; der Repräsentant des Loches, um welches Metall gegossen werden muss, damit eine Kanone daraus werde. / Materie ist das Substrat, der Träger der Körpereigenschaften, genannt worden. Gut; aber aus Tüchern lässt sich ein Kostüm zusammensetzen, ohne dass ein Träger desselben, Mensch oder Kleiderstoff, darin steckt. Die reine Materie ist weiter nichts als die Forderung – und die logische Möglichkeit, diese Forderung zu erfüllen – dass jene Eigenschaften des Körpers, nach bestimmtem Maass, einer bestimmten mathematischen Funktion entsprechend, zusammengefasst werden sollen und können.“ (Schmitz-Dumont 1881, 158) Entsprechend sind Physiker recht eigentlich Fiktionalisten: „Wie gesagt ist die ganze in Raum und Zeit bewegte Atomwelt der Physiker vorerst weiter nichts als ein logisches Schema, nach welchem wir den von uns wahrgenommenen Inhalt der Welt, unsere Empfindungen, ordnen; also eine reine Form, oder wie man häufig zu sagen pflegt, eine subjektive Fiktion zur Gewinnung von Ausgangspunkten des Urtheils.“ (Ebd., 159. Doppelte Anstreichung am Rand von N.s Hand.)

18.

31, 21f. *An einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, dass sie widerlegbar ist: gerade damit zieht sie feinere Köpfe an.]* Eine frühe Version noch ohne Erläuterung, dafür als Epigramm pointiert, findet sich in einer Aphorismen-Sammlung NL 1882/83, KSA 10, 4[72], 133, 8f.: „An einer Theorie ist ihre Widerlegbarkeit wahrlich nicht der geringste Reiz.“ (Ursprüngliche Fassung

nach KGW VII 4/1, 118: „Die Widerlegbarkeit ist wahrlich nicht der geringste Reiz einer Theorie.“) Textlich fast dem ersten Satz von JGB 18 entsprechen dann dann Fassungen in NL 1882/83, KSA 10, 5[1]24, 190, 11 f. und NL 1883, KSA 10, 12[1]156, 396, 16 f. Auch wenn man das hier Postulierte nicht als rhetorisch verkürzte Form einer elaborierten Falsifikationskonzeption (im Vorausgriff auf Karl Popper) ansieht, die für jede (temporär) valable Theorie fordert, dass man angeben kann, welche Befunde sie widerlegen würden, ist doch der Gedanke bemerkenswert, dass (wissenschaftliche) Theorien hier nach ihrer performativ-funktionalen Bedeutung hin klassifiziert werden: Es interessiert nicht, ob eine Theorie wahr ist oder die Wirklichkeit möglichst adäquat wiedergibt, sondern vielmehr, welche Motivationskraft sie besitzt. Es interessiert, inwiefern von ihr eine das Denken anspornende Wirkung ausgeht, insofern sie zum Widerspruch reizt.

31, 22–26 *Es scheint, dass die hundertfach widerlegte Theorie vom „freien Willen“ ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt —: immer wieder kommt Jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen.*] Während die Keimtexte von JGB 18 (vgl. NK 31, 21 f.) auf alle Erklärungen und Beispiele verzichten und von der gnomischen Verknappung leben, sagt die Druckfassung nicht nur, auf wen der „Reiz“ ausgeübt wird, nämlich auf „feinere Köpfe“, sondern bringt auch noch ein Beispiel für eine angeblich widerlegte, aber augenscheinlich zu immer neuer Widerlegung anregende Theorie bei, nämlich die Lehre von der Willensfreiheit. Das bildet die Überleitung zu JGB 19, wo diese Theorie ebenfalls noch einmal verhandelt wird – also soll gezeigt werden, dass sich der hier Sprechende zu den „feineren Köpfen“ zählt, sich „stark genug“ fühlt, das längst Widerlegte noch einmal „zu widerlegen“.

19.

Vorüberlegungen zu der Analyse des scheinbar so einfachen, tatsächlich aber so komplexen „Willens“ in JGB 19 finden sich in den Aufzeichnungen von 1884, etwa in NL 1884, KSA 11, 27[65], 291: „Die gewöhnlichen Irrthümer: wir trauen dem Willen zu, was zahlreiche und complicirte eingeübte Bewegungen ermöglichen. Der Befehlende verwechselt sich mit seinen gehorsamen Werkzeugen (und deren Willen)“. Viel differenzierter sind die Ausführungen in NL 1885, KSA 11, 38[8], 606–608: „Der Wille. — In jedem Wollen ist eine Mehrheit von Gefühlen vereinigt: das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem ‚weg und hin‘ selber, das Gefühl der Dauer dabei, zuletzt noch ein begleitendes Muskel-Gefühl, welches, auch ohne daß wir Arme und Beine in Bewegung setzen, durch

eine Art Gewohnheit sobald wir ‚wollen‘ sein Spiel beginnt. Wie also das Gefühl und zwar vielerlei Fühlen als Ingrediens des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch das Denken: in jedem Willensakte commandirt ein Gedanke, — und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem Wollen selber abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wollen übrig bliebe. Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein Affect: und zwar jener Affect des Commandos. Das was Freiheit des Willens genannt wird, ist wesentlich das Überlegenheits-Gefühl in Hinsicht auf den der gehorchen muß: ‚ich bin frei, er muß gehorchen‘ — dieß Bewußtsein steckt in jedem Willen, und eben jene Spannung der Aufmerksamkeit, jener klare Blick, der ausschließlich Eins ins Auge faßt, jene ausschließliche Werthschätzung ‚jetzt thut dieß Noth und nichts anderes‘, jene innere Gewißheit darüber, daß gehorcht wird, wie dieß Alles zum Zustande des Befehlenden gehört. Ein Mensch der will —, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht, oder von dem er glaubt daß es gehorchen wird. Nun aber beachte man, was das Wesentlichste am ‚Willen‘ ist, an diesem so complicirten Dinge, für welches das Volk Ein Wort hat. Insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind und als Gehorchende die Gefühle des Widerstehens, Drängens, Drückens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir aber die Gewohnheit haben mit dem synthetischen Begriff ‚Ich‘ uns über diese Zweiheit hinweg zu setzen, hinweg zu täuschen, hat sich an das Wollen noch eine ganze Kette von irrthümlichen Schlüssen und folglich von falschen Werthschätzungen des Willens selber angehängt: — so daß der Wollende in gutem Glauben glaubt, sein Wille selber sei zur gesamten Aktion das eigentliche und ausreichende mobile. Und weil in den allermeisten Fällen nur gewollt worden ist, wo auch die Wirkung des Befehls, der Gehorsam, also die Aktion erwartet werden durfte, so hat sich der Anschein in das Gefühl übersetzt, als ob es da eine Nothwendigkeit der Wirkung gäbe: genug, der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grade von Sicherheit, daß der Wille und die Aktion irgendwie Eins seien — er rechnet das Gelingen der Ausführung des Willens noch dem Willen selber zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Befehlen mit sich bringt. ‚Freiheit des Willens‘: das ist das Wort für jenen sehr gemischten Zustand des Wollenden, der befiehlt und zugleich als Ausführender den Triumph der Überlegenheit über Widerstände genießt, der aber urtheilt, der Wille selber überwinde die Widerstände: — er nimmt die Lustgefühle des ausführenden erfolgreichen Werkzeugs — des dienstbaren Willens und Unterwillens — zu seinem Lustgeföhle als Befehlender hinzu. — Dieses verflochtene Nest von Gefühlen, Zuständen und falschen Annahmen, welches vom Volk mit Einem Worte und wie Eine Sache bezeichnet wird, weil es plötzlich und

auf ‚Ein Mal‘ da ist und zu den allerhäufigsten, folglich „bekanntesten“ Erlebnissen gehört: der Wille, so wie ich ihn hier beschrieben habe – sollte man es glauben, daß er noch niemals beschrieben worden ist? Daß das plumpe Vorurtheil des Volks bisher noch in jeder Philosophie ungeprüft zu Recht bestanden hat? Daß darüber, was ‚wollen‘ sei, es unter den Philosophen keine Verschiedenheit der Meinung gab, weil alle glaubten, hier gerade habe man eine unmittelbare Gewißheit, eine Grund-That, hier sei Meinen gar nicht am Platze? Und daß alle Logiker noch die Dreieinigkeit ‚Denken, Fühlen, Wollen‘ lehren, wie als ob ‚Wollen‘ kein Fühlen und Denken enthalte? – Nach alledem erscheint Schopenhauers großer Fehlgriff, als er den Willen wie die bekannteste Sache von der Welt, ja wie die eigentlich und allein bekannte Sache nahm, weniger toll und willkürlich: er hat ein ungeheures Vorurtheil aller bisherigen Philosophen, ein Volks-Vorurtheil, nur übernommen und, wie es im Allgemeinen Philosophen thun, übertrieben. –“ Dieser Niederschrift, die N. diktiert und korrigiert hat, liegt eine frühere Fassung zugrunde, deren Abweichungen in KGW VII 4/2, 463–466 dokumentiert sind, während sie diplomatisch-differenziert transkribiert in KGW IX 4, W I 3, 102f. und 100f. (N. beschrieb das Notizbuch von hinten nach vorn) nachgelesen werden können. Die wesentlichen Elemente der Argumentation von JGB 19 sind hier bereits voll ausgeprägt: Die Komplexität des Wollens, das Fühlen, Denken und Affekt in sich schließt; die Vorstellung der Widerstandsüberwindung im Schema von Befehl und Gehorsam; die Illusion des freien Willens und des Glaubens an die Notwendigkeit einer Wirkung des Willens. Eingepasst wird JGB 19 in den thematischen Großrahmen des Ersten Hauptstücks aber dadurch, dass die erst zum Schluss von NL 1885, KSA 11, 38[8] platzierten Einwände gegen die Naivität „der“ Philosophen und namentlich Schopenhauers in der Druckfassung prominent an den Anfang rücken.

Müller-Lauter 2000, 31f., Fn. 103 interpretiert mit Winchester 1991, 45f. JGB 19 als Beleg für „Nietzsches Gedanken der Pluralität von Machtwillen“ und wendet sich damit gegen Heidegger, der die Vielheit der Willenselemente in N.s Text wiederum einer ursprünglichen Gefühlseinheit untergeordnet sehen wollte. Heidegger 1961, 2, 48–66 interpretierte JGB 19 ausführlich in diesem Sinn. Müller-Lauter 2000, 86–88 zeigt exemplarisch, wie sehr Heidegger hier N.s Text seinen eigenen philosophischen Wünschen anverwandelte. Allerdings ist es gleichfalls hermeneutisch problematisch, in JGB 19 den Gedanken einer „Pluralität von Machtwillen“ zu sehen, da zwar landläufig als Machtobliegenheiten rubrizierbare Themen wie Gehorsam und Befehl und Stichworte wie „Gesellschaftsbau“ (33, 26) oder „Herrschafts-Verhältnisse“ (34, 1f.) vorkommen, jedoch eigentlich nur von der Pluralität des Willens selbst gehandelt wird. Daraus kann eine Fundamentalkritik am Konzept des „Willens zur

Macht“ folgen, wie es in JGB 36 dann entworfen wird, allerdings weniger durch Pluralisierung des Willens als vielmehr durch die Zurückweisung des dort formulierten Satzes, „unser gesamtes Triebleben [sei] als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären“ (KSA 5, 55, 24 f.). Denn nimmt man JGB 19 ernst, hat sich die in JGB 36 hypothetisch formulierte Idee der Einheitlichkeit und Ursprünglichkeit des „Willens zur Macht“ entweder als bloße Provokation erledigt, da Wille nichts Ursprüngliches, Einheitliches oder Unzusammengesetztes ist, – oder aber der Leser wird herausgefordert, sich zwischen den unvereinbaren Begriffsangeboten zu entscheiden (falls er sie nicht beide verwerfen will). Vgl. auch Dufour 2013/14, 88 f. u. Hill 2013/14, 139.

31, 28–32, 3 *Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein sei uns eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zuthat bekannt. Aber es dünkt mich immer wieder, dass Schopenhauer auch in diesem Falle nur gethan hat, was Philosophen eben zu thun pflegen: dass er ein Volks-Vorurtheil übernommen und übertrieben hat.*] Nach Schopenhauer erkennt sich der Mensch als vom Willen bestimmt – und zwar sei dies eine unmittelbare Selbsterkenntnis: „Nicht allein in [...] Menschen und Tieren, wird er [sc. der Mensch] als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, – diese alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als dasselbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heißt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 131, vgl. Frauenstädt 1871, 2, 160). Im *Handschriftlichen Nachlaß*, den N. studiert hat, benutzte Schopenhauer jene Formulierung, auf die JGB 19 anspielt: „Ich habe das Ding an sich, das innere Wesen der Welt, benannt nach dem aus ihr, was uns am genauesten bekannt ist: Wille. Freilich ist dies ein subjektiv, nämlich aus Rücksicht auf das Subjekt des Erkennens gewählter Ausdruck: aber diese Rücksicht ist, da wir Erkenntniß mittheilen, wesentlich. Also ist es unendlich besser, als hätt’ ich es genannt etwan Brahm oder Weltseele oder was sonst.“ (Schopenhauer 1864, 338) Die Unterstellung in JGB 19, dass Schopenhauer hier ein „Volks-Vorurtheil“ übernehme, bekommt ihren besonderen Biss durch den Umstand, dass Schopenhauer stets ein ausgesprochenes Singularitätsbewusstsein

zur Schau gestellt und sich vom gemeinen Volk – auch vom gemeinen Volk der Philosophen – durch einen unüberwindlichen Graben getrennt glaubte. Andererseits argumentierte er im Blick auf die Bekanntheit des Willens gerade mit dem allgemeinen Konsens – dass also jedem Mensch sein Wille ursprünglich bekannt sei, so dass er den Einwand leicht machte, diese angebliche Bekanntheit sei nur ein „Volks-Vorurtheil“.

32, 4–7 *Wollen scheint mir vor Allem etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, – und eben im Einen Worte steckt das Volks-Vorurtheil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.]* Bereits ein Dutzend Jahre vor JGB in der Vorbereitungsphase einer Schopenhauer-Schrift, aus der später UB III SE erwachsen sollte, machte N. auf die Komplexität des Willens aufmerksam: „Der Wille objektivirt sich nicht ad äquāt, wie Schopenhauer sagt: so scheint es, wenn man von den vollendeten Formen ausgeht. / Auch dieser Wille ist ein höchst complicirter Letzter in der Natur.“ (NL 1872/73, KSA 7, 19[132], 461, 23–27). Später wurden diese Überlegungen dann in FW 127, KSA 3, 482, 14–28 (sowie in M 6) fortgeführt, und zwar auch unter dem Eindruck von Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral*: „Der Wille – das steht uns fest – ruft ursprünglich nichts hervor“ (Baumann 1879, 74).

32, 7–22 *Seien wir also einmal vorsichtiger, seien wir „unphilosophisch“ –, sagen wir: in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem „weg“ und „hin“ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir „Arme und Beine“ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir „wollen“, sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte giebt es einen commandirenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem „Wollen“ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein Affekt: und zwar jener Affekt des Commando's.]* Die Klarheit dieser Differenzierung des Wollens in die Ingredienzien des Fühlens, Denkens und Affektes ist nur eine scheinbare, geht sie doch gleichermaßen von einem „Volks-Vorurtheil“ (32, 3) aus wie die Vorstellung, der Wille sei eine einfache und ursprüngliche Einheit. Denn dass „Fühlen“, „Denken“ oder „Affekt“ klar bestimmte, einfache Entitäten sind, dürfte den Lesern der vorangegangenen Abschnitte von JGB vermutlich wenig wahrscheinlich erscheinen. Überdies: Wie soll die Differenz zwischen „Affekt“ und „Gefühl“ bestimmt werden – wobei der Affekt in dieser Rekonstruktion ja wiederum engstens mit dem „commandi-

renden Gedanken“ versippt ist und also auch nichts Distinktes zu sein scheint? Die Differenzierungen, so problematisch sie im einzelnen sind, zeigen nicht, in welche Einzelelemente sich das Wollen auflösen lässt, sondern dessen dynamische Komplexität: Wollen erweist sich als Bewegung mit verschiedenen emotionalen, intellektuellen und affektiven Aspekten – und, wie der Fortgang von JGB 19 mit der Explikation mittels Befehl und Gehorsam nahelegen wird, als ein Kampf widerstrebender Interessen in einem sogenannten Individuum. Hatte Wilhelm Roux in dem von N. eingehend studierten Buch *den Kampf der Theile im Organismus* (1881, vgl. Müller-Lauter 1978, im Blick auf JGB Heit 2014c, 36 f.) beschrieben, verlagert JGB 19 diesen Kampf in den Willen selbst, der als Ausdruck einer von Kampf gezeichneten Physis entgegen dem landläufigen Vorurteil keine widerspruchsfreie Einheit bildet, sondern durch ein „hin“ und „weg“ charakterisiert ist. Dass es N. keineswegs darum zu tun war, einen kohärenten Willensbegriff zu entfalten, zeigt sich etwa im Vergleich von JGB 19 mit AC 14, wo zur Bestimmung des Wollens weder Gefühl, Denken noch Affekt in Anschlag gebracht werden. Stattdessen hält „das alte Wort ‚Wille‘“ hier nur noch zur Bezeichnung einer „Resultante“ unterschiedlicher „Reize“ her, wobei unmittelbar ein neuer Lektüreindruck verarbeitet wird, nämlich aus Charles Férés *Dégénérescence et criminalité* (1888, 98 f.), siehe NK KSA 6, 180, 24–28.

In der Engführung von Denken und Willen ist die Nähe zu der von N. eifrig rezipierten *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* von Jean-Marie Guyau offenkundig: „On a donc trop distingué la volonté de l'intelligence, de telle sorte qu'on a ensuite éprouvé le besoin de mouvoir exclusivement la volonté au moyen de mobiles sensibles. Mais les mobiles extérieurs n'ont pas à intervenir aussi longtemps que suffit le mécanisme interne de la pensée et de la vie. On peut dire que la volonté n'est qu'un degré supérieur de l'intelligence, et l'action un degré supérieur de la volonté.“ (Guyau 1885, 29. „Man hat also den Willen zu scharf vom Vorstellungsleben geschieden, so daß man schließlich dazu kam, ihn allein als durch sinnliche Gefühlsantriebe beeinflussbar hinzustellen. Aber äußere Antriebe sollen nicht in Anwendung kommen, solange der innere Mechanismus des Denkens und des Lebens genügt. Man kann sagen, daß Wollen nur ein höheres Denken, daß Handeln nur ein höheres Wollen ist.“ Guyau 1909, 126. N. hat den unmittelbar darauf folgenden Abschnitt markiert, vgl. ebd., 291.) Zur zeitgenössischen Relevanz des Muskelbegriffs siehe Treiber 1998b.

32, 22–31 Das, was „Freiheit des Willens“ genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheits-Affekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss: „ich bin frei, „er“ muss gehorchen“ – dies Bewusstsein steckt in jedem Willen, und ebenso jene Spannung der Aufmerksamkeit, jener gerade Blick, der ausschliesslich Eins fixiert,

jene unbedingte Werthschätzung „jetzt thut dies und nichts Anderes Noth“, jene innere Gewissheit darüber, dass gehorcht werden wird, und was Alles noch zum Zustande des Befehlenden gehört. Ein Mensch, der will –, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht.] Die Pointe der Willensanalyse von JGB 19 besteht nicht nur darin, dass sie den Willen als Pluralität versteht, sondern auch und vor allem darin, dass sie den Eindruck einer Einheit des Wollens auf die soziale Struktur von Befehl und Gehorsam zurückführt, also eine Metapher als Modell anbietet, um die Funktionsweise des Willens zu verstehen (siehe dazu auch Tongeren 2000, 81 f.). Diese Metapher besitzt einige Verführungskraft, aber letztlich bleibt es bei der bloßen Behauptung, dass Wollen nach diesem Muster funktioniere – Bemühungen um eine Plausibilisierung oder um einen Beweis bleiben aus. Unterstellt wird, das Verhältnis von Befehl und Gehorsam sei ein quasi naturgegebenes Verhältnis, das sich auf allen Ebenen des Lebendigen wiederhole, damit eben auch auf der Ebene des Wollens.

32, 31–33, 32 Nun aber beachte man, was das Wunderlichste am Willen ist, – an diesem so vielfachen Dinge, für welches das Volk nur Ein Wort hat: insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir andererseits die Gewohnheit haben, uns über diese Zweierheit vermöge des synthetischen Begriffs „ich“ hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen, hat sich an das Wollen noch eine ganze Kette von irrhümlichen Schlüssen und folglich von falschen Werthschätzungen des Willens selbst angehängt, – dergestalt, dass der Wollende mit gutem Glauben glaubt, Wollen genüge zur Aktion. Weil in den allermeisten Fällen nur gewollt worden ist, wo auch die Wirkung des Befehls, also der Gehorsam, also die Aktion erwartet werden durfte, so hat sich der Anschein in das Gefühl übersetzt, als ob es da eine Nothwendigkeit von Wirkung gäbe; genug, der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grad von Sicherheit, dass Wille und Aktion irgendwie Eins seien –, er rechnet das Gelingen, die Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt. „Freiheit des Willens“ – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, – der als solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde. Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren „Unterwillen“ oder Unter-Seelen – unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen – zu seinem Lustgeföhle als Befehlender hinzu. *L'effet c'est moi*: es begiebt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen

Gemeinwesen begiebt, dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identificirt. Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen] Die Lust-Konzeption, die hier zugrunde liegt, erinnert an Überlegungen, die sich N. bei Guyau markiert hat: Dieser unterscheidet zwei Formen der Lust („plaisir“); die erste sei rein sinnlich und passiv, die zweite hingegen aktiv und im Handeln selbst begründet: „On n’agit pas toujours en vue de pour suivre un *plaisir particulier*, déterminé et extérieur à l’action même; parfois on agit pour le plaisir d’agir, on vit pour vivre, on pense pour penser. Il y a en nous de la force accumulée qui demande à se dépenser; quand la /14/ dépense en est entravée par quelque obstacle, cette force devient désir ou aversion; quand le désir est satisfait, il y a plaisir [...]. / On a cru longtemps que l’organe créait la fonction, on a cru aussi que le plaisir créait la fonction : ‚l’être va, disait Épicure, où l’appelle son plaisir;‘ ce sont là, d’après la science moderne, deux vérités incomplètes et mêlées d’erreurs; à l’origine, l’être ne possédait point un organe tout fait; de même, il n’avait pas, en quelque sorte, un plaisir tout fait; lui-même, en agissant, a fait son organe et fait son plaisir. Le plaisir, comme l’organe, procède de la fonction. Plus tard, d’ailleurs, comme l’organe même, il réagit sur la fonction; on finit par agir de telle manière parce qu’on a un organe développé dans tel sens et qu’on éprouve un plaisir en allant dans telle direction. Mais le plaisir n’est pas premier; ce qui est premier et dernier, c’est la fonction, c’est la vie.“ (Guyau 1885, 13 f. „Man handelt nicht immer in der Absicht, ein besonderes, klar zu bestimmendes und außerhalb des Handelns befindliches Lustgefühl zu erstreben; oft handelt man, um der Lust am Handeln willen, man lebt, um zu leben, man denkt, um zu denken. In uns schlummert aufgespeicherte Kraft, die sich ausgeben will; wenn dieses Ausgeben durch ein Hindernis gehemmt ist, so wird diese Kraft Sehnsucht und oft sogar unerträglicher Druck. Wenn die Sehnsucht gestillt wird, empfinden wir Lust [...]. / Lange Zeit hat man geglaubt, daß das Organ die Funktion schüfe, man glaubte auch, daß die Lust die Tat erzeugte: ‚Die Geschöpfe gehen dahin‘, sagt Epikur, ‚wohin die Lust sie ruft.‘ Vom Standpunkte moderner Wissenschaft aus sind in diesem Satze zwei unvollkommene und mit Irrtümern gemischte Wahrheiten enthalten. Ursprünglich besaß kein Geschöpf ein fertig gebildetes Organ; ebensowenig strebte es nach einem klar erkannten Lustzustand. Während es lebte, sich betätigte, schuf es sich sein Organ und seine Lust. Die Lust sowohl wie das Organ entstammen also der Funktion. Später wirken beide auf die Funktion zurück; man kommt schließlich dahin, in bestimmter Richtung zu wirken, weil man ein in bestimmter Weise entwickeltes Organ hat und weil man Lust dabei empfindet. Aber die Lust ist nicht das Ursprüngliche. Das Erste und das Letzte ist die Funktion, ist das Leben.“ Guyau 1909, 106 f. N.s Marginalien auf diesen beiden Seiten – „gut!“,

„sehr gut“! – sind dokumentiert ebd., 287.) JGB 19 übersetzt dieses Konzept einer aus der Überwindung von Widerständen kommenden, handlungsbegleitenden Lust, die als solche nicht ursprünglich direkt intendiert ist, auf die Funktionsweise des Willens, der in Analogie zum Politischen nicht nur als Pluralität, sondern auch als Verhältnis von Befehl und Gehorsam verstanden wird (vgl. NK 32, 22–31). Mit der Einheit des Willens ist auch die Idee einer ursprünglichen Einheit des Subjekts preisgegeben (vgl. zum Zusammenhang Cowan 2005, 51 f.). Freiheit des Willens ist demzufolge nur ein Schein, eine falsche Ableitung aus einem begleitenden Lustempfinden.

Auf andere französische Quellen, die gegen Schopenhauer einen wissenschaftlichen Willensbegriff vertreten und ihn plural verstehen, weist Campioni 2009, 59 f. hin. Namentlich bei Théodule Ribot und James Sully konnte N. entsprechende Überlegungen finden (vgl. z. B. Sully 1882, 194–223). Vgl. zur Willensfreiheit und Notwendigkeit NK 148, 14 f.

33, 26 f. *unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen*] Vgl. NK 27, 9–18. Der Begriff des „Gesellschaftsbaus“ kommt bei N. nur in JGB 12 und JGB 19 vor; er ist auch nicht in Grimms *Deutschem Wörterbuch* belegt, obwohl er im 19. Jahrhundert gelegentlich im politischen Kontext verwendet wurde – eben zur Kennzeichnung sozialer Organisation und Struktur. In der Version von JGB 12 sowie in der Druckmanuskript-Schlussvariante von JGB 19 (vgl. NK 33, 32–34, 3) wird mit akzentuierenden Anführungszeichen die „Seele“ selbst als „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ begriffen, während in 33, 26 f. der „Leib“ als „Gesellschaftsbau“ „viele Seelen“ inkorporiert. Die Änderung des Schlusses von JGB 19 begründet einen möglichen Widerspruch. Doch ist unverkennbar, dass sich trotz mannigfacher Aufhebungsversuche nicht nur der Begriffsdualismus Leib/Seele in N.s Sprachgebrauch hartnäckig hält, obwohl er mit dem Gedanken einer Seelen-Inkorporation konfligiert, sondern auch, dass die Vorstellungen, wie denn der Mensch als Einheit gedacht werden soll, in den Denkangeboten des Ersten Hauptstücks von JGB fließend bleiben: Ist der Mensch jetzt ein multianimalisches Wesen – mit dem Leib als Kohärenzprinzip – oder doch nur ein multiaffektives Wesen – mit einer Seele als Kohärenzprinzip? Für beide Varianten gilt jedenfalls, dass er als eine multiple Persönlichkeit verstanden werden muss, deren Multiplizität durch eine zentripetale Kraft (trotz angeblicher Zentrumslosigkeit) vor dem Zerfall bewahrt wird, welche man „Wille“ nennen mag und die nach dem Schema von Befehlen und Gehorchen geregelt ist.

33, 28 *L'effet c'est moi.*] Französisch: „Die Wirkung, das bin ich.“ Für diese knappe Formel eines synthetischen Verständnisses des Ich (vgl. 33, 5) lässt sich keine direkte Vorlage belegen. Natürlich ist die Sentenz dem angeblichen, aber

vermutlich nicht authentischen Ausspruch des siebzehnjährigen französischen Königs Louis XIV nachempfunden, welcher damit den Widerstand quittiert haben soll, der sich gegen seine Finanzpolitik regte: „L'état c'est moi“ (Münkler 1998, 21. „Der Staat bin ich“).

33, 32–34, 3 wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler „Seelen“: weshalb ein Philosoph sich das Recht nehmen sollte, Wollen an sich schon unter den Gesichtskreis der Moral zu fassen: Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen „Leben“ entsteht. —] Vgl. NK 33, 26 f. Im Druckmanuskript stand stattdessen zunächst: „eines Gesellschaftsbaus der Triebe und Affekte: man vergebe mir die Neuerung in der philosophischen Terminologie, daß in so fern der ‚Wille‘ selbst bei mir als ein moralisches Phänomen in Betracht gezogen wird.“ (KSA 14, 350) Die ursprüngliche Fassung verzichtet also auf die Wiederholung des metaphysisch konnotierten Seelen-Begriffs und reduziert den „Gesellschaftsbau“ auf „Triebe und Affekte“, womit die exakte Formulierung von JGB 12 wieder aufgenommen wird (vgl. NK 27, 9–18). Die endgültige Druckfassung expliziert dann deutlich, weshalb Wille/Wollen unter moralischen Gesichtspunkten zu untersuchen seien – weil „Moral“ zur „Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen“ umgewidmet wird, und zwar spezifischer Herrschaftsverhältnisse, die Leben ermöglichen. Nun ist das Wort „Phänomen“ dem Leben beigegeben und nicht mehr wie in der Vorstufe dem „Willen“ als „moralischem Phänomen“. Diese Umstellung ist in der Sachlogik von JGB 19 insofern gerechtfertigt, als der Wille ja eingangs gerade nicht als ein Phänomen, eine wahrnehmbare Erscheinung galt, sondern verdächtigt wurde, lediglich ein philosophisches Konstrukt zu sein.

20.

Dieser Abschnitt, der von der Verwandtschaft aller philosophischen Begrifflichkeit ausgeht, scheint zunächst listig auf eine Art *philosophia perennis* zuzulau-
fen, die mit dem Stichwort des „Wiedererinnerns“ unter der Flagge Platons läuft (vgl. auch Kirchhoff 1977, 37–39): In Unkenntnis des in den vorangegangenen Abschnitten von JGB Behandelten entsteht beim isolierten Lesen von JGB 20 zunächst der trügerische Eindruck, der Abschnitt optiere für eine begriffliche Einheit und Nähe alles Philosophierens, weil dieses Philosophieren auf denselben unwandelbaren, womöglich vorgeburtlich geschauten Ideen gründe. Zu diesem Eindruck würde der Schlusssatz passen, der sich gegen John Lockes Empirismus verwahrt, der alle Ideen aus sinnlicher Erfahrung gewonnen sieht. Die Pointe von JGB 20 besteht jedoch darin, dass Anfang und Ende des Abschnittes scheinbar ganz traditionell idealistisch argumentieren, aber in

der Mitte des Textes die Erklärung für die begriffliche Verwandtschaft keineswegs in der Partizipation an allgemeinen Ideen gesucht wird, sondern vielmehr in Zwängen der Sprache und der mit dieser Sprache verbundenen Kultur, also in kontingenten Faktoren (inwiefern hier Friedrich Albert Lange radikalisiert wird, erörtert Stack 1983, 188–190). Mit dieser Perspektivierung versucht N.s Sprecherinstanz, sich selbst außerhalb des angeblichen indoeuropäischen Philosophen-Begriffskonsenses zu verorten.

Lampert 2001, 50 f. argumentiert, JGB 20 habe seinen Platz zwischen zwei Abschnitten gefunden, die das Thema der Willensfreiheit behandeln, weil dieses Thema „the question of the free mind“ beinhalte und Philosophie als „highest aspiration to freedom“ verstanden werden müsse (dagegen kritisch Tongeren 2010, 622 f.). JGB 20 zeigt freilich, dass Philosophie bislang nicht hat frei sein können.

34, 5–22 *Dass die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebiges, nichts Für-sich-Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zu einander emporwachsen, dass sie, so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten, doch eben so gut einem Systeme angehören als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdtheils: das verräth sich zuletzt noch darin, wie sicher die verschiedensten Philosophen ein gewisses Grundschema von möglichen Philosophien immer wieder ausfüllen. Unter einem unsichtbaren Banne laufen sie immer von Neuem noch einmal die selbe Kreisbahn: sie mögen sich noch so unabhängig von einander mit ihrem kritischen oder systematischen Willen fühlen: irgend Etwas in ihnen führt sie, irgend Etwas treibt sie in bestimmter Ordnung hinter einander her, eben jene eingeborne Systematik und Verwandtschaft der Begriffe. Ihr Denken ist in der That viel weniger ein Entdecken, als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern, eine Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesamt-Haushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind]* Dieser Passus trägt die entscheidenden Stichworte aus Platons Konzept der ἀνάμνησις, der Wiedererinnerung zusammen: Im *Menon* wird an einem Sklaven durch geschicktes Fragen exemplifiziert, dass ein Mensch über ein nicht aus irdischer Erfahrung gewonnenes, ihm aber bis dahin verborgenes inneres Wissen über geometrische Figuren verfügt, so dass Lernen und Forschen mit Anamnesis identifiziert werden können (Platon: *Menon* 81d 4 f.). Dabei erscheint die Seele gleichfalls als Träger dieses Wissens (*Menon* 86b 1). Im *Phaidon* (100c 5 f.) sind es dann ausdrücklich die vorgeburtlich und in der philosophischen Reflexion anamnetisch wieder geschauten Ideen, durch die die Wirklichkeit ist, was sie ist.

So platonisierend sich der Eingang von JGB 20 auch ausnimmt, so deutlich drängt sich doch ein resignatives Moment in den Vordergrund – die Klage, dass die Philosophen die ihnen auferlegten Schranken bei aller Anstrengung

nicht zu durchbrechen vermögen. Leicht wird man dadurch zum Schluss verführt, dass auch N.s eigene Begriffsbildung denselben systemischen Zwängen gehorche. Diesen Schluss haben prominente philosophische N.-Interpretationen immer wieder gezogen (z. B. Heidegger 1961 u. Richardson 2002) und dabei übersehen, dass der in JGB 20 Sprechende, indem er in der Folge über die sehr konkreten und historisch kontingenten Bedingungen der Möglichkeit von Philosophie spricht, einen Metastandpunkt einzunehmen versucht, von dem aus die *sprachlich* indizierten, systemischen Zwänge bisherigen Philosophierens transzendierbar erscheinen. Zu wenig reflektiert wird bei Autoren wie Heidegger und Richardson überdies, dass die Subsumption N.s, der als empirischer Autor generell nicht vorschnell mit den Sprecherinstanzen seiner Texte gleichgesetzt werden sollte, unter diese systemischen Zwänge wiederum über eine weite Strecke dem Eigeninteresse der subsumierenden akademischen Philosophen nach Rechtfertigung und Stabilisierung der eigenen Rolle geschuldet ist. N. dachte nicht daran, in die Rolle des akademischen Philosophen zu schlüpfen, die seine systematisierenden Interpreten ausleben.

34, 22–25 *Philosophiren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges. Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophirens erklärt sich einfach genug.*] Der Begriff des Atavismus (vgl. NK 99, 6–8) war N. aus der Evolutionsbiologie und der Anthropologie geläufig, etwa aus Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte*, dort definiert als Entwicklungsrückschritt und Wiederauftreten von Merkmalen früherer Entwicklungsstufen: „Einzelne Individuen und ganze Geschlechter, Racen, 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 1876–1877a, 1, 28 f. Liebmann 1880, 420, Fn. über setzte „Atavismus“ einfach als „Rückschlag“.) Die Übertragung des Atavismus-Begriffs von der Biologie auf die Philosophiegeschichte war unter N.s Zeitgenossen durchaus geläufig; so sprach sein Studienfreund Heinrich Romundt davon, dass die Nicht-Unterscheidung von Schein und Erscheinung nach Kant im 19. Jahrhundert „ein unverzeihlicher Atavismus des Geistes“ sei (Romundt 1885, 197). Léon Dumont zog an einer von N. mit mehreren Randstrichen markierten Stelle über das Trachten in der gegenwärtigen deutschen Philosophie nach „Ascetismus“ und „Vernichtung“ ebenfalls den Begriff des Atavismus heran und machte wie JGB 20 indogermanische Koinzidenzen geltend: „Auf diese Weise ist die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts, ausgehend von dem alten Princip der Epikuräer, zu moralischen Schlussfolgerungen gekommen, welche ganz auf einer Stufe mit denjenigen stehen, die der Buddhismus seit mehr als zwanzig Jahrhunderten im Orient predigt, — ein sonderbares Zusam-

mentreffen, welches die Physiologen vielleicht durch die Kraft des Atavismus zu erklären versuchen werden, die ihre Wirkung auf die Intelligenz der indogermanischen Rasse ausübe“ (Dumont 1876, 40).

Von „Familien-Aehnlichkeit“ wird im Blick auf „alle[.] Religion und Wissenschaft bereits in MA I 110, KSA 2, 111, 7 gesprochen, allerdings in sehr ablehnendem Ton. Bekanntlich macht der Ausdruck „Familienähnlichkeit“ dann bei Fritz Mauthner und Ludwig Wittgenstein philosophisch Karriere, offenbar ohne im letzteren Fall von N. direkt beeinflusst zu sein, siehe Brusotti 2009, 352–357.

34, 25–35, 7 *Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik — ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen — von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit grosser Wahrscheinlichkeit anders „in die Welt“ blicken und auf andern Pfaden zu finden sein, als Indogermanen oder Muselmänner: der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse-Bedingungen.]* Das 19. Jahrhundert war die große Zeit der Indogermanistik, die die Strukturähnlichkeiten europäischer Sprachen und des Sanskrit hervorhob. Erschöpfend erschließt die wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründe Rabault-Feuerhahn 2008. Der enge Zusammenhang von Sprache und Kultur war zu N.s Zeit ein populärer Forschungsgegenstand, dem sich etwa Heymann Steinthal und Friedrich Max Müller widmeten. Mit ihren Arbeiten war N. vertraut (siehe Emden 2005, 79; Emden 2010, 180 f. u. Figl 2007, 195). Der Gegensatz, den JGB 20 zwischen den indogermanischen und uralaltaischen Sprachen ausgeprägt findet, spiegelt eine damalige Diskussion wider. Heinrich Winkler hat in seiner Monographie *Uralaltaische Völker und Sprachen* „das fehlen eines wirklichen subjectcasus“ (Winkler 1884, 53) als Characteristicum des Uralaltaischen hervorgehoben und sich dabei auch auf Heymann Steinthal berufen. In den uralaltaischen Sprachen herrsche eine „energielose auffassung der verbalen thätigkeit als eines zustandes“ vor, „welche es zu einem subjectscasus gar nicht, zu einem objectscasus nur unvollkommen kommen lässt“, so dass „das energische haben unserer sprachen im uralalt. als ein sein oder sein-bei erscheint, oder gar die handelnde person als das abhängige im genetiv, die handlung als subject“ (Winkler 1884, 68).

Einen derartigen linguistischen Befund griff N. nun auf, um die sprachkritischen Ansätze etwa bei Gustav Teichmüller experimentell zu radikalisisieren

(siehe Orsucci 2007, 151). Teichmüller hat sich wiederholt gegen diejenigen Philosophen gewandt, die aus dem Sprachgebrauch schlankweg die Beschaffenheit der Wirklichkeit deduzieren wollten: „Es fehlt viel daran, dass wir, wie Aristoteles, den Sprachgebrauch zum Meister und Richter nehmen“ (Teichmüller 1882, 43). Dieser habe bemerkt, „dass die Wörter im Bezug auf ihren /48/ Gebrauch als Subject oder im Prädicate sich unterscheiden lassen und dass die Eigennamen oder die singulär gebrauchten Gattungsnamen immer nur als Subject vorkommen und niemals prädicativ, z. B. Sokrates oder dieses Pferd hier. Demgemäss glaubte er in dem, was immer nur Subject ist, das wahre Substantiv, d. h. das Wesen, das Ding, die eigentliche Substanz angetroffen zu haben.“ (Ebd., 47 f.) Eine solche aus dem Sprachgebrauch gewonnene Ontologie, die auf der „Projection der sinnlich-imaginativen Synthesen“ (ebd., 48) beruht, weist Teichmüller zurück: „Dies ist grade der Punkt, wo die Logik dem Einfluss der Sprache corrigirend entgegen tritt, denn die Sprache arbeitet nicht allein dem Denken gemäss, sondern auch unter dem Druck der Gesetze, welche die Psychologie schon ziemlich gut für die Associationen und Reproductionen nachgewiesen hat.“ Dennoch aber gab die Sprache, hatte man den aristotelischen Irrtum einmal ausgemerzt, auch für Teichmüller entscheidende Hinweise, wo denn die wahre Substanz zu finden sei: Wir müssten „rein sprachlich weiter fragen [...], welches Wort etwa nach Ausschluss der eben charakterisirten ganzen sinnlichen Sphäre, von Aristoteles übersehen, übrig bleibe und immer nur als Subject vorkomme. Da finden wir denn nur das Pronomen Ich. [...] Wichtig für uns ist nur, dass das Ich in der That von der Sprache niemals prädicativ gebraucht wird und insofern eine Ausnahmestellung einnimmt. Denn, wenn wir die sinnlichen Substanzen, wie gesagt, weglassen, so bleibt bloss das Ich übrig, von welchem alles Sein, d. h. sowohl das prädicative mit Copula als auch das Sein als Existenz ausgesagt wird. Das Ich wird desshalb als Grundlage (*ὑποκείμενον*) des Seins betrachtet, d. h. als Wesen, z. B. ‚Ich bin‘ und ‚ich bin vergnügt‘. Denn wenn wir ‚Ich bin‘ sagen, so soll das Sein, oder die Existenz dem Ich zukommen. Da nun das Sein ohne weiteres Prädicat eben auch nichts anderes als das Sein enthält, so wird also das Subject als Seiendes oder als Wesen von der Sprache anerkannt, und zwar in der Art, dass ausser dem Ich nichts anderes diese Stelle einnimmt.“ (Ebd.) „Das Neue“ seiner eigenen Untersuchung sieht Teichmüller gerade „in der Beschränkung des Wesens auf das Ich“ (ebd., 49).

Obwohl Teichmüller also durchaus wie JGB 20 die Ontologisierung sprachlicher Befunde kritisiert, unterbietet er im Interesse seiner eigenen ontologischen Präferenzen diese Kritik dort, wo es um das Subjekt, das Ich geht, von dem er behauptet, dass „die Sprache“ es nie prädikativ gebrauche. Genau hieran macht JGB 20 die sprachliche Befangenheit von Philosophie im indogermanischen

nischen Raum fest: Während Teichmüller von „der Sprache“ an sich handelt, meint er doch nur die indogermanische Sprache und verallgemeinert unzulässig, dass in jeder Sprache ein solches prominentes Ich gesetzt sei. Diese Verallgemeinerung weist JGB 20 unter Hinweis auf das Ural-Altaische zurück und erklärt das Subjekt zu etwas auch sprachlich Kontingentem, freilich auf der Grundlage von physiologischen Bedingungen – Teichmüller hingegen bemüht die „Psychologie“. Zu N. und Sprachrelativismus vgl. auch Albrecht 1979 und Thurnher 1980.

34, 27 *gemeinsamen Philosophie der Grammatik*] Vgl. NK 11, 16–12, 3.

35, 7 f. *So viel zur Zurückweisung von Locke's Oberflächlichkeit in Bezug auf die Herkunft der Ideen.*] Ausführlicher mit John Locke beschäftigt sich JGB 252, KSA 5, 195. In NL 1885, KSA 11, 40[34], 646, 4 (hier korrigiert nach KGW IX 4, W I 7, 59, 9–13) wird gefragt: „Aber was halten (wir) von den ‚angeborenen Ideen‘, welche Locke in Zw. zog? Es ist sicherlich viel mehr wahr als nur dies, daß Ideen angeboren werden, vorausgesetzt, daß man den Akt der Geburt nicht bei dem Wort ‚angeboren‘ unterstreicht.“ Oberflächlichkeit ist ein Vorwurf, den sich der englische Empirist auch in NL 1885, KSA 11, 36[32], 564, 4–6 (entspricht KGW IX 4, W I 4, 26, 25–28) gefallen lassen muss: „Gegen solche Einsiedler des Geistes und Gewissens [sc. z. B. Pascal und Spinoza] gerechnet sind Hume und Locke Menschen der Oberfläche“.

21.

35, 10–20 *Die causa sui ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logischer Nothzucht und Unnatur: aber der ausschweifende Stolz des Menschen hat es dahin gebracht, sich tief und schrecklich gerade mit diesem Unsinn zu verstricken. Das Verlangen nach „Freiheit des Willens“, in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene causa sui zu sein*] Vgl. NK 29, 5–16 und NK KSA 6, 76, 23–26, ferner KGW IX 8, W II 5, 91. Den Begriff der *causa sui*, „Ursache seiner selbst“ oder „Selbstursache“, gebraucht auf Griechisch – αἴτιον ἑαυτοῦ – bereits Plotin, aber nicht um über individuelle (menschliche) Wesen zu sprechen, sondern über die absolute Selbstbestimmtheit des Einen (Plotin: *Enneaden* VI 8, 14, 41; 13, 55; 18, 49 u. 20, 1–3). Berühmt geworden ist der Begriff dann vor allem durch Spinoza, dessen *Ethik* mit folgender Definition beginnt: „Per *causam sui* intelligo id cuius essentia involvit existentiam sive id cuius natura non potest concipi nisi

existens.“ (Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* I, def. I. „Als Ursache seiner selbst begreife ich etwas, dessen Wesen die Existenz einbegreift, oder etwas, dessen Natur nur als seiend aufgefasst werden kann.“ Vgl. Fischer 1865, 2, 330.) Auch Spinoza – der die Willensfreiheit leugnete – sprach nicht dem Menschen zu, *causa sui* zu sein, sondern der als Gott oder alternativ als *natura naturans* bezeichneten Einen Substanz. Dagegen polemisierte Schopenhauer in seiner Dissertation *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, indem er mit Descartes auf dem Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Realgrund beharrte, dieselbe Münchhausen-Metaphorik benutzend, die in JGB 21, KSA 5, 35, 20–22 wiederkehrt: „Was demnach beim Kartesius bloßer Erkenntnisgrund war, macht Spinoza zum Realgrund: hatte jener im ontologischen Beweise gelehrt, dass aus der essentia Gottes seine existentia folgt, so macht dieser daraus die causa sui [...]. Hier haben wir nun die handgreiflichste Verwechslung des Erkenntnisgrundes mit der Ursache. Und wenn die Neospinozisten (Schellingianer, Hegelianer u.s.w.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, sich oft in vornehm andächtiger Bewunderung über dieses causa sui ergeben; so sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden [...]. Das rechte Emblem der causa sui ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mit sammt dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter gesetzt: Causa sui“ (Schopenhauer 1873–1874, 1, 15).

In der älteren ontologischen Debatte war freilich von einer individuellen menschlichen Freiheit des Willens, auf die JGB 21 die *causa sui* bezieht, nicht die Rede. Einen solchen Bezug ermöglichte erst die an Kant anschließende Ethik, die das menschliche Individuum als praktisches Subjekt zur sittlichen Freiheit berufen verstand und daher ausschließen musste, dass die Spontaneität des sich selbst vernünftig bestimmenden (Individual-)Willens durch (äußere) kausale Determination beeinträchtigt werden könne. So argumentiert Johann Heinrich Witte: „Das selbstbewusste Begehren kann nicht bloß Wirkung und Ursache zu einem geistigen Ganzen verbinden, sondern auch zum Inhalte einer einzigen geistigen Substanz machen. Diese, als Ursache eines Gesetzes, das von ihrem eigenen Wesen untrennbar ist, als Grund ihres selbstbewussten Wirkens und Wechsels, ist wahrhaft eine causa sui. Der Begriff einer solchen ist widerspruchsvoll nur, so lange man an der irrigen Auffassung festhält, dass jede causa wiederum Wirkung sein müsse; er entspricht sogar allein der Wirklichkeit eines selbstbewussten Begehrens, das selbstbewusster Grund seines eigenen selbstbewussten Wechsels ist. Der Wille, als die stets entscheidende Ursache seines Begehrens, befindet sich sogar immer in dieser Lage, er ist folg-

lich eine *causa sui* und als solche stets in seinem Wirken frei“ (Witte 1882, 228).

In Eduard von Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, die N. studiert hat, wird Schopenhauer selbst eines Rückfalls in eine Denkweise bezichtigt, die dessen eigene Systemvoraussetzungen unterlaufe: „So verstanden ist also das Individuum ([...]) durch eine Action seiner selbst gesetzt, welche in jeder Hinsicht als ‚freie That‘ zu bezeichnen ist ([...]). Hiermit aber ist Schopenhauers transcendente Freiheit bei jenem Begriff der ‚*causa sui*‘ angelangt, welchen er Spinoza gegenüber mit Recht als Analogon des sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe ziehenden Münchhausen verspottet; nur ist der Begriff der *causa sui* auf ein einzelnes Individuum angewandt noch weit /478/ unerträglicher als auf das Absolute bezogen. Das Individuum soll sich nach Schopenhauer durch seine freie That seine Existenz und sein Wesen selbst verleihen; d. h. es soll ein Wunder thun, eine Handlung vollbringen, noch ehe es existirt und jedenfalls bevor seine Existenz irgendwelche Bestimmtheit (Essenz, Charakter) besitzt. Dieses sich-selbst-Setzen soll ferner eine freie That, aber doch kein *Operari* sein, es soll eine Handlung sein, welche doch ewig ist, eine Function, welche doch jenseits und ausser aller Zeit liegt. Diese Handlung soll das Individuum als solches vollbringen, denn auf ihr soll ja sein individuelles Verantwortlichkeitsgefühl beruhen, und doch soll es sie vollbringen in einer Sphäre, wo eine Individuation des All-Einen in Ermangelung von Individuationsprincipien noch gar nicht möglich ist, und vor Beginn seiner Individualexistenz.“ (Hartmann 1879, 478 f. Mehrere Randstriche von N.s Hand, seine Unterstreichungen. Auf das „All-Eine“ statt auf „Individuen“ bezogen wollte Hartmann, ebd., 482 freilich am Begriff der *causa sui* festhalten, während er den „Begriff einer indeterministischen Freiheit in Bezug auf die endlichen Individuen“ zurückwies, nicht aber – von N. unterstrichen – denjenigen der „Verantwortlichkeit“ – ebd., 483). Die Wendung gegen die Kontamination von *causa sui* und Willensfreiheit in JGB 21 hat in der zeitgenössischen Literatur eine Reihe von weiteren Vorgängern, beispielsweise Harald Höffding, bei dem es heißt: „Deshalb ist die Freiheit des Willens vollständig illusorisch, wenn man darunter ein Vermögen versteht, eine Handlung absolut zu beginnen – Ursache zu sein, ohne Wirkung zu sein. Eine Ursache ohne Wirkung, die also ihre eigene Ursache ist (*causa sui*), kann nur ein absolutes Wesen sein, das über alle Bedingungen erhaben, von der gesetzmässigen Ordnung der Dinge losgerissen ist. Allein ein solches Wesen ist für uns ungreiflich. Dies haben scharfsinnige Vertheidiger der absoluten Freiheit des Willens auch eingesehen; für sie ist diese ein Postulat, für das man keinen Grund finden kann.“ (Höffding 1880, 85). Schon in den mittleren Werken N.s standen die landläufigen Vorstellungen von Willensfreiheit oft zur Disposition, vgl. z. B.

MA II WS 9–12, KSA 2, 545–548, während er bei Georg Christoph Lichtenberg die Überlegung erwägenswert fand, dass unsere Vorstellungen von einem freien Willen und einer lückenlosen Kausalität unvereinbar seien: „Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären“ (Lichtenberg 1867, 1, 70, dokumentiert bei Stingelin 1996, 173. N.s. Unterstreichung, doppelter Randstrich). Zu Willensfreiheit und Notwendigkeit vgl. NK 148, 14 f.

35, 20–22 *mit einer mehr als Münchhausen’schen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in’s Dasein zu ziehn*] Vgl. NK 103, 17 f. Auch Schopenhauer bezieht sich bei seiner Kritik an der *causa sui* auf die mit dem ‚Lügenbaron‘ Hieronymus Carl Friedrich Freiherr von Münchhausen (1720–1797) assoziierte Geschichte, dieser habe sein Pferd und sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf gezogen (vgl. NK 35, 10–20). Die berühmteste literarische Verarbeitung von Münchhausens Lügengeschichten stammt von Gottfried August Bürger (*Wunderbare Reisen zu Wasser und zu Lande. Feldzüge und lustige Abenteuer des Freiherrn von Münchhausen*, 1786 u. 1788).

35, 22–36, 7 *Gesetzt, Jemand kommt dergestalt hinter die bäurische Einfalt dieses berühmten Begriffs „freier Wille“ und streicht ihn aus seinem Kopfe, so bitte ich ihn nunmehr, seine „Aufklärung“ noch um einen Schritt weiter zu treiben und auch die Umkehrung jenes Unbegriffs „freier Wille“ aus seinem Kopfe zu streichen: ich meine den „unfreien Willen“, der auf einen Missbrauch von Ursache und Wirkung hinausläuft. Man soll nicht, „Ursache“ und „Wirkung“ fehlerhaft verdinglichen, wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt —) gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie „wirkt“; man soll sich der „Ursache“, der „Wirkung“ eben nur als reiner Begriffe bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. Im „An-sich“ giebt es nichts von „Causal-Verbänden“, von „Nothwendigkeit“, von „psychologischer Unfreiheit“, da folgt nicht „die Wirkung auf die Ursache“, da regiert kein „Gesetz“.*] Dieser Passus konterkariert die eingangs von JGB 21 geweckte Erwartung, der hier Sprechende mache mit den „Naturforschern“ gemeinsame Sache, indem er das menschliche Wollen und Handeln naturalisiere und die Willensfreiheit zugunsten des Determinismus preisgebe. JGB 21 will aber gar nicht die Frage beantworten, ob der Wille frei oder unfrei sei, sondern diese Frage als solche zurückweisen, weil sie auf einer falschen Verdinglichung von Begriffen beruhe (vgl. auch Brusotti 2012c, 113). Ein Nachlass-Notat bringt dies auf die Formel: „Wille“ – eine falsche Verdinglichung.“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[62], 26, 24, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 144) So lässt sich JGB 21 als Anwendung der in JGB 20 geltend gemachten Erkenntnis

verstehen, wonach die Philosophie von ihrem jeweiligen Sprachhintergrund abhängig ist: Galt dort für den indogermanischen Raum die Hypostasierung des Subjekts zu einer distinkten Entität als Beispiel eines sprachinduzierten Fehlschlusses, ist es nun die Rede von einem freien oder unfreien Willen – so, als ob dieser Wille eine distinkte Entität wäre. Dass der Wille auch sachlich keine Einheit sein kann, sollte ja bereits JGB 19 aufdecken. Zusammengedacht finden sich die Stränge der Kritik am Subjekt, am Willen und an der Kausalität bereits in NL 1885–1886, KSA 12, 2[78], 98, 25–99, 2 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 135, 23–33): „Das Prädikat drückt eine Wirkung aus, die auf uns hervorgebracht ist (oder werden könnte) nicht das Wirken an sich; die Summe der Prädikate wird in Ein Wort zusammengefaßt. Irrthum, daß das Subjekt causa sei. – Mythologie des Subjekt-Begriffs. (der „Blitz“ leuchtet – Verdoppelung – die Wirkung verdinglicht. / Mythologie des Causalitäts-Begriffs. Trennung von ‚Wirken‘ und ‚Wirkendem‘ grundfalsch.“

Gegen die „Verdinglichung“ von Ursache und Wirkung hat in der zeitgenössischen Diskussion ausdrücklich Wilhelm Wundt in seiner *Logik* Stellung bezogen. Zwar kann nicht nachgewiesen werden, dass N. dieses Werk gelesen hat; immerhin aber ließ er Wundt ein Freiexemplar der *Genealogie der Moral* zukommen (N. an Constantin Georg Naumann, 08. 11. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 946, S. 188, Z. 72). Wundt, der übrigens auch die „causa sui im Gebiet der empirischen Causalbeziehungen [für] schlechthin unfruchtbar“ hielt (Wundt 1880, 1, 527), merkt an: „Die gemeine Bedeutung des Wortes Ursache ist theils noch mit der ursprünglichen Verdinglichung dieses Begriffes behaftet, theils greift sie mit einer gewissen Willkür aus einem verwickelten Causalzusammenhang einzelne, oft nebensächliche Momente heraus. Vor jener Verdinglichung hütet sich auch der wissenschaftliche Sprachgebrauch nicht immer.“ (Ebd., 536) Wundt kommt zum Schluss: „Nun sind wir davon ausgegangen, dass weder die Ursache noch die Wirkung als Dinge, sondern dass beide als Vorgänge aufgefasst werden müssen, da wir ohne dies niemals zur Bildung des Causalbegriffs oder zu seiner Anwendung irgend einen Anlass hätten. In der That wirkt bei jenen ontologischen Versuchen, die Erscheinungsform der Causalität aus dem Causalbegriff zu deduciren, immer noch die falsche Verdinglichung des letzteren nach: bald soll die Ursache als beharrendes Object neben ihren Wirkungen fort dauern, bald soll sie als handelnde Substanz eben diesen Wirkungen vorangehen. Sind nun aber Ursache und Wirkung beide zeitliche Ereignisse, so kann das Causalgesetz die ihm etwa zukommende Zeitbestimmung nicht etwa aus dem Verhältniss der Begriffe Ursache und Wirkung, sondern einzig und allein aus denjenigen Bedingungen empfangen, welche der zeitliche Zusammenhang der Ereignisse mit sich führt.“ (Ebd., 541) Während Wundt sehr wohl am Konzept der Kausalität festhält, suspendiert JGB 21 es

probehalber und scheint in Erinnerung an David Hume Kausalität für ein konventionelles Arrangement ausgeben zu wollen (dagegen sieht Doyle 2012 N.s Kausalitätsverständnis in der Tradition Kants).

Der Ausdruck „conventionelle Fiktion“ – in N.s Werken und Nachlass nur in JGB 21 belegt – war damals durchaus geläufig; er ist N. etwa bei der Lektüre der Übersetzung von John Stuart Mills Abhandlung über Auguste Comte untergekommen, wo er im politischen Kontext Verwendung fand (Mill 1869–1886, 9, 50. Diverse Anstreichungen N.s auf dieser Seite. Vgl. auch Mill 1869–1886, 11, 205). In der Sache weist N.s philosophisch ambitionierterer Gebrauch des Ausdrucks zurück auf Friedrich Albert Lange (der ihn nicht verwendet) und voraus auf den Fiktionalismus von Hans Vaihinger (zu diesem Gentili 2013).

Zu den falschen und imaginären Ursachen im Verhältnis zur Frage der Willensfreiheit siehe auch NK 6/1, S. 335–341.

35, 31f. *gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie „wirkt“]* Im Druckmanuskript stand ursprünglich stattdessen: „die Positivisten nicht ausgenommen“ (KSA 14, 350).

36, 6 *da regiert]* Fälschlich heißt es in KSA 5, 36, 6: „das regiert“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „da regiert“ (Nietzsche 1886, 27).

36, 7–12 *Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als „an sich“ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch.]* Vgl. NL 1885, KSA 11, 34[131], 464 (KGW IX 1, N VII 1, 108 u. 107 u. 105). Eine 36, 7–12 vergleichbare Skepsis gegenüber den Begriffen der Physik als adäquate Wiedergaben bewusstseinsunabhängiger Realitäten konnte sich N. insbesondere in Otto Liebmanns *Gedanken und Thatsachen* vergegenwärtigen, der diese Skepsis zunächst auf die Realität des Raumes angewandt, dann aber doch zumindest im Fragemodus ausgeweitet hat: „Wenn aus dem Umstande, daß uns kraft einer nicht hin-/86/reichend erklärbaren Eigenthümlichkeit unseres Anschauungsvermögens die Phänomene des Gesichtsinns und Tastsinns in einem euklidischen Raumschema localisirt erscheinen, die metaphysische Realität dieses Raumes, mithin auch die des räumlichen Geschehens oder Ortswechsels ebenso wenig gefolgert werden kann, als aus der empirischen Gegebenheit der gäocentrischen Himmelsbewegungen die Richtigkeit der Ptolemäischen Astronomie, dann bleibt die Möglichkeit offen, daß der Raum selbst sammt allen Raumbewegungen nichts Anderes sei, als eine von subjectiven Gesetzen unse-

rer spezifischen Anschauungsart bedingte Manifestation eines an sich unräumlichen, rein intensiven Seins und Geschehens. / Hieraus resultiert der Gedanke, unsere galilei-newtonische, im Rahmen des absoluten Raumes construierte Mechanik sei vielleicht nicht, wofür sie gehalten zu werden pflegt, eine Aetiologie des absolut Realen, sondern bloße Semiotik der für Menschen wahrnehmbaren Symptome des Realen. Möglicherweise verhält sie sich, bei aller ihrer inneren Correctheit, zum absolut Realen doch nur so, wie die mit schwarzen Punkten auf's Papier gedruckte Notenschrift zu dem klangvollen Tonmeer der Musik. Dies aber überträgt sich von selbst auf unsere gesammte mechanische Naturphilosophie. Wieweit sie eigentlich mit ihren mathematischen Diagnosen unter die Oberfläche der Erscheinungen hinabdringt, wissen wir durchaus nicht. Möglicherweise bleibt ihr die metaphysische Wurzel der uns gegebenen räumlichen Phänomenalwelt vollständig unerfaßbar.“ (Liebmann 1882, 85 f. N.s. Unterstreichungen, auf S. 86 mehrere doppelte Randmarkierungen von seiner Hand. Vgl. Loukidelis 2007b, 394; Riccardi 2014, 254 u. Pichler 2014b, 177.) Die Pointe der „Zeichen-Welt“ von JGB 21 besteht darin, dass sie nicht nur Begriffe der Physik und Ontologie einbegreift, sondern ebenso solche des menschlichen Selbstverständnisses und des menschlichen Handelns: Alles trägt das Anzeichen reinen Zeichencharakters.

36, 12–31 *Der „unfreie Wille“ ist Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen. — Es ist fast immer schon ein Symptom davon, wo es bei ihm selber mangelt, wenn ein Denker bereits in aller „Causal-Verknüpfung“ und „psychologischer Nothwendigkeit“ etwas von Zwang, Noth, Folgen-Müssen, Druck, Unfreiheit herausfühlt: es ist verrätherisch, gerade so zu fühlen, — die Person verräth sich. Und überhaupt wird, wenn ich recht beobachtet habe, von zwei ganz entgegengesetzten Seiten aus, aber immer auf eine tief persönliche Weise die „Unfreiheit des Willens“ als Problem gefasst: die Einen wollen um keinen Preis ihre „Verantwortlichkeit“, den Glauben an sich, das persönliche Anrecht auf ihr Verdienst fahren lassen (die eitlen Rasen gehören dahin —); die Anderen wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgend wohin abwälzen zu können. Diese Letzteren pflegen sich, wenn sie Bücher schreiben, heute der Verbrecher anzunehmen; eine Art von socialistischem Mitleiden ist ihre gefälligste Verkleidung.] Der Akzent wird nach der Subversion der alten Unterscheidung von freiem und unfreiem Willen neu gesetzt. Die leitende Unterscheidung ist nun diejenige zwischen „starke[m] und schwache[m] Willen“ (vgl. GM I 13, KSA 5, 278–281). Die Starkwilligen wollen „Verantwortlichkeit“ – den Begriff hat N. sich bei Eduard von Hartmann markiert (vgl. NK 35, 10–20) –, während die Schwachwilligen diese Verantwort-*

lichkeit abschütteln und so in der Lehre von der Willensunfreiheit eine Selbstlegitimationsgrundlage finden. In 36, 12–31 verharret der Sprechende im Modus der Beobachtung; er schlägt sich nicht, wie es womöglich zu erwarten wäre, vorbehaltlos auf die Seite der Starkwilligen, die als Angehörige von „eitlen Rassen“ auch nicht ungeschoren davonkommen. Wie der Beobachter mit seiner Rede von starkem und schwachem Willen der Gefahr entgehen will, selbst mythologisch zu reden, bleibt dunkel (vgl. Dellinger 2013b, 173).

JGB 201, KSA 5, 123, 15–23 deutet es als soziale „Vermürbung und Verzärtlichung“, dass man angefangen habe, für den Verbrecher Partei zu ergreifen, das Strafen-Wollen zurückzustellen und ihn nur „ungefährlich machen“ zu wollen. N. hat unterschiedliche Literatur zu kriminologischen Themen gelesen und sich beispielsweise bei der Lektüre von Albert Hermann Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* (1880–1881, siehe Stingelin 1991 u. Stingelin 2001) sowie von Joseph Kohlers einschlägigen Studien (1885a, 1885b u. 1886) mit außereuropäischen Straf- und Präventionspraktiken vertraut gemacht. „[S]ocialistische[s] Mitleiden“ mit Verbrechern, wie es JGB 21 für die exkulpatorischen Zeitgenossen anführt, die aller Verantwortlichkeit ledig sein wollen und damit als Niedergangstypen erscheinen, ist keineswegs durchgehendes Kennzeichen dieser kriminalistischen Forschungen. Die unter N.s Büchern überlieferte *Psychologie des Verbrechens* von August Krauss schließt beispielsweise – ganz im Sinne von GM II 13, KSA 5, 317, 27: „Strafe als Unschädlichmachen“ – mit dem Absatz: „[Herrmann von] Valentini nennt das Zuchthaus mehr als einmal die Hochschule des Verbrechens. Das einzige rationelle Surrogat des Zuchthauses ist die Deportation, nicht etwa blos deshalb, weil sie die Gesellschaft von einer Pestbeule befreit, sondern weil sie in Wirklichkeit im Verbrecher durch den Zwang der neuen Verhältnisse, durch die Resignation auf habituelle Genüsse und die Nöthigung zur Arbeit eine sittliche Wiedergeburt zu Stande zu bringen fähig ist. / Die Todesstrafe als einzig richtige Sühne des vom kalt berechnenden Eigennuz [sic] ausgeheckten Mords ist abgesehen von den durch die geschlechtliche Differenz gegebenen Milderungsgründen durch keine andere Strafform zu ersetzen [sic].“ (Krauss 1884, 421) So wenig zimperlich sich der Verfasser bei der Bemessung von Strafen zeigt, verrät doch seine Wortwahl ein deterministisches Moment, so dass bestimmte Bedingungen geradezu zwangsläufig zum Verbrechen führen: „Genussucht und Arbeitsscheu in immer inniger werdendem Bunde und gesteigerter Wechselwirkung sind die bei weitem ergiebigste Quelle des kleinen und des grossen Verbrechens. Denn nicht nur demoralisirt dieser Bund den Menschen in raschem Tempo, sondern er bringt auch die Noth, die zum Verbrechen zwingt.“ (Ebd., 418) Andere Autoren wählen demgegenüber einen distanziert-anthropologischen Blickwinkel, aus dem das Verbrechen als soziales Phänomen neben an-

deren erscheint (vgl. z. B. Post 1884, 364). Das kann wiederum implizieren, dass die Strafbarkeit einer Handlung ganz von den jeweiligen Rahmenbedingungen abhängt. Drei Mal am Rand markiert hat N. den Satz: „Es giebt daher keine Handlung, welche an sich verbrecherisch wäre, und es giebt auch keine Handlung, welche nicht unter Umständen strafbar werden könnte.“ (Post 1880–1881, 1, 224). Post schritt von da zu einem markanten Rechtsrelativismus fort: „Es ist uns natürlich, es als selbstverständlich zu betrachten, dass Mord, Raub, Diebstahl bei allen Völkerschaften der Erde als unsittlich und verbrecherisch angesehen werden. Und doch ist dies durchaus nicht der Fall.“ (Ebd., 225. Von N. mit doppeltem Randstrich versehen.) Einen nachsichtig-mitleidigen Umgang mit Verbrechern fand N. eher in der von ihm gelesenen Belletristik als in der kalten juristisch-kriminologischen Fachliteratur. Einschlägig wäre dafür etwa Paul Bourget's Roman *Un crime d'amour*, auf den am Ende von JGB 21 angespielt wird, vgl. NK 36, 31–34.

36, 14 f. *fast immer schon ein Symptom davon, wo es bei ihm selber mangelt* | Im Druckmanuskript stand ursprünglich: „ein Anzeichen von eigener Schwächlichkeit des Willens“ (KSA 14, 350).

36, 31–34 *Und in der That, der Fatalismus der Willensschwachen verschönert sich erstaunlich, wenn er sich als „la religion de la souffrance humaine“ einzuführen versteht: es ist sein „guter Geschmack“.* | Im Druckmanuskript hatte es stattdessen ursprünglich geheißen: „Und nochmals gesagt: der Begriff der ‚Verantwortlichkeit‘ reicht nicht in An-sich der Dinge – das kann überhaupt kein Begriff“ (KSA 14, 350). N. nahm die Änderung unter dem unmittelbaren Eindruck der kulturellen Aktualität vor, über die er sich etwa im *Journal des Débats* unterrichtet haben mag: Die französische Wendung „la religion de la souffrance humaine“, „Religion des menschlichen Leidens“ bezieht sich – wie schon Campioni 1990, 531 f. nachgewiesen hat – auf die Schlussworte von Paul Bourget's Roman *Un crime d'amour*: „Et Armand éprouva qu'une chose venait de naître en lui, avec laquelle il pourrait toujours trouver une raison de vivre et d'agir: le respect, la piété, la religion de la souffrance humaine.“ (Bourget o. J., 69. „Und Armand fühlte, dass etwas in ihm geboren wurde, dank dessen er immer einen Grund zum Leben und Handeln finden würde: der Respekt, die Frömmigkeit, die Religion des menschlichen Leidens.“). In der zeitgenössischen Diskussion kehrte die Formel dann häufiger wieder, vgl. Vogüé 1886, 203 u. Campioni 2001, 210. Am 10. 04. 1886 hat N. sich gegenüber Overbeck explizit auf diese Debatte bezogen: „In der französ. Litteratur ist le grand succès dieses Jahres un crime d'amour von Paul Bourget: erstes Zusammentreffen der beiden geistigsten Strömungen des Pessimismus, des Schopenhauerischen (mit der ‚Religion des Mitleidens‘) und des Stendhal'schen (mit messer-

scharfer u. grausamer Psychologie.) Man hält Vorträge über diesen Roman: der endlich einmal wieder ‚Kammermusik-Litteratur‘ ist und nichts für die Menge. Deutscherseits sagt man von ihm, wie ich höre, ein ‚Fäulnißprodukt‘.“ (KSB 7/ KGB III/3, Nr. 684, S. 171, Z. 23–31. Auch mit Paul Lanzky korrespondierte N. über Bourget's Roman, siehe Lanzkys Brief an N. von Anfang Mai 1886, KGB III 4, Nr. 371, S. 165, Z. 16–24.) In GM III 26, KSA 5, 408, 12 kehrt die „religion de la souffrance“ als „Firma“ wieder. Vgl. NK 236, 5–10 u. NK KSA 6, 172, 28 f.

22.

Vorüberlegungen zu JGB 22 finden sich in NL 1885, KSA 11, 40[55], 655: „Die Gesetzmäßigkeit der Natur ist eine falsche humanitäre Auslegung. Es handelt sich um eine absolute Feststellung der Machtverhältnisse, um die ganze Brutalität, ohne die Milderung, welche im organischen Leben das Vorausnehmen der Zukunft, die Vorsicht und List und Klugheit, kurz der Geist mit sich bringt. Die absolute Augenblicklichkeit des Willens zur Macht regirt; im Menschen (und schon in der Zelle) ist diese Feststellung ein Prozeß, der bei dem Wachsthum aller Beteiligten sich fortwährend verschiebt – ein Kampf, vorausgesetzt, daß man dies Wort so weit und tief versteht, um auch das Verhältniß des Herrschenden zum Beherrschten noch als ein Ringen, und das Verhältniß des Gehorchenden zum Herrschenden noch als ein Widerstreben zu verstehen.“ In der unredigierten Fassung findet sich diese Überlegung in KGW IX 4, W I 7, 44, wo überdies einige in KSA 12 fehlende Notizen über „falsche [...] schlechte Interpretationskünste“ sowie zur Unterscheidung von „Text“ und „Interpretation“ den Weg für JGB 22 bereiten.

Manche zeitgenössischen Leser scheint JGB 22 schockiert zu haben, so N.s ehemaligen Basler Hörer, den Komponisten und Philosophen Paul Heinrich Widemann, wie aus dessen Brief vom 18. 08. 1886 an Köselitz hervorgeht (vgl. NK 26, 17–22): „N° 22. die Betrachtung der Physik als Ausfluß pöbelmännischen Demokratismus! Edmund von Hagen übertroffen! Was muß der gute N. von einem Naturgesetz für einen Begriff haben! Don Quijote und die Windmühlen. Ich bedaure solchen verfluchten lüderlichen Blödsinn bei einem solchen Menschen. [...] Es thut mir leid, an N. eine Seite wahrnehmen zu müssen, die ich nie an ihm zu finden glaubte, die der Pfuscherei, aber ich fürchte fast, es ist noch etwas Schlimmeres. Mein Vertrauen in seinen Geist ist erschüttert, und auch das in sein ‚intellectuelles Gewissen.‘ Ein Nietzsche darf nicht schmieren wie Hagen. Im Grunde aber sind diese erkenntnißtheoretischen Aphorismen glänzend stilisirte Garnichtsens, auf der Straße im Bummeln oder beim Lesen aufgehaschte und niedergestengographirte, später etwas verbreiterte und dazu salon- und reisefertig aufgeputzte Augenblickseinfälle ohne Gründlichkeit,

ohne tiefere Prüfung und Vergleichung, ohne wirklichen Ernst und Aufrichtigkeit, weder überzeugt noch überzeugend, nicht einmal in sich correct gedacht; Ausflüsse von Stimmungen die die Wissenschaften und Philosophie gar nichts angehen, und eines wohlfeilen Hochmuthes“ (KGB III 7/2, Nr. 37, S. 501).

Demgegenüber scheinen moderne Interpreten weniger Anstößiges in JGB 22 zu finden: Karl Jaspers notierte zusammenfassend zu JGB 22 am Rand schlicht: „Alles Interpretation“ (Nietzsche 1923, 34). Dellinger 2013b, 173–175 rückt den Abschnitt in engen Zusammenhang mit JGB 21 und sieht die hier angebotenen, alternativen Deutungen der Natur entweder als egalitär-naturgesetzlich oder aber als durch chaotisches Machtstreben bestimmt, „nicht als neutrale deskriptive Propositionen, sondern als normative Interessen und persönliche Dispositionen verratende ‚Vorurteile‘“ (ebd., 175. Auf die in JGB 22 virulenten Subversionsstrategien geht Dellinger 2012b, 320 f. ein, vgl. auch schon Babich 1994, 41–44). JGB 22 stellt in den Arbeiten von Wolfgang Müller-Lauter einen *locus probans* für die Pluralität des Willens zur Macht dar, obwohl dieser Wille in JGB 22 nur im Singular vorkommt. Auch Clark/Dudrick 2012, 223–229 wollen JGB 22 als starkes Angebot N.s gedeutet sehen, die physische Realität als Wille zur Macht zu verstehen: „Nietzsche presents will to power not as a power physics, that is, as an alternative to physics, but as an alternative to a particular *interpretation* of physics, of the lawlike generalizations he grants physics discovers about the course of nature“ (Clark/Dudrick 2012, 224, kritisch dazu Heit 2014d, 39 f.). Reuter 2014, 103 konstatiert, N. habe in JGB 22 seine „vollkommen neue Auslegung der Welt durch den Willen zur Macht“ „auf einer Überwindung mechanistischer Prämissen“ gründen wollen.

37, 2–13 *Man vergebe es mir als einem alten Philologen, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen: aber jene „Gesetzmässigkeit der Natur“, von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob — — besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten „Philologie“, — sie ist kein Thatbestand, kein „Text“, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! „Überall Gleichheit vor dem Gesetz, — die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir“: ein artiger Hintergedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche]* AC 52 will dann die Philologie als allgemeine „Kunst“ verstanden wissen, die direkt „Thatsachen ablesen“ kann und sie nicht „durch Interpretation“ fälscht. Auch dort lebt die Argumentation vom Gegensatz zwischen Text und Interpretation (vgl. ausführlich NK KSA 6, 233, 17–24), ungeachtet des Umstandes, dass „Text“ für die akademische Philologie des 19. Jahrhunderts nichts einfach Gegebenes, sondern etwas durch Textkritik erst Konstituiertes war (vgl. Benne 2005, 14 f., zu N.s anhaltend partiell philolo-

gischem Selbstverständnis auch Benne 2015, 43). Die landläufige Unterscheidung von Text und Interpretation war in N.s intellektuellem Milieu sehr geläufig. So polemisierte N.s enger Freund Franz Overbeck in einer unter N.s Büchern erhaltenen kirchenhistorischen Abhandlung gegen Kollegen, die einen Text „einer Interpretation zu unterwerfen [pflegen], die, weil sie mehr darauf aus ist, ungeschriebene ‚Thesen‘ daraus zu extrahieren, als unmittelbar überlieferte Tatsachen ([...]), so oft in der Lage ist, über den schlichten Wortsinn hinauszugehen“ (Overbeck 1880, 97). Der Eingang von JGB 22 lebt von der Polarisierung zwischen „Philologe“ und „Physiker“, wobei ganz gegen die Erwartung des damaligen Publikums (siehe die oben in NK ÜK JGB 22 mitgeteilte Reaktion von Widemann) die Philologie als die eigentliche Wissenschaft inszeniert wird, während die Physik als ein mythologisches Unternehmen erscheint, das die Wirklichkeit nach eigenen Werturteilen zurechtbiegt, anstatt sie einfach nur als „Thatbestand“ zu erheben. Allerdings zehrt JGB 22 auch davon, dass gleich in der ersten Zeile ein sprechendes Ich auftritt, das mit Personen in der zweiten Person Plural (37, 32) den Dialog sucht und das von ihm Gesagte dezidiert als eigene Position und nicht als objektive Wahrheit, eben, wie es in 37, 31 f. heißt, als „nur Interpretation“ kennzeichnet.

Der Vorwurf an die Adresse der „Physiker“, sie läsen in die Natur Gesetze hinein, mit denen sie ihre demokratischen Instinkte befriedigen könnten, geht auf Überlegungen von Otto Liebmann zurück, der gegen den „Vitalismus“ und die Rede von der „Lebenskraft“ zu Felde zog: „Das ganze Getriebe des Lebens sollte erklärt werden durch die Annahme einer specifisch organischen Kraft. Man ertheilte der Pflanze und dem Thier eine privilegierte, exemptionelle aristokratische Stellung, wie den Bewohnern eines Freihauses, und verstieß damit gegen den in der Natur herrschenden demokratischen Grundsatz der durchgängigen Gleichheit vor dem Gesetz. Vor dem Naturgesetz gilt, wie vor Gott, kein Ansehen der Person.“ (Liebmann 1880, 333. N.s Unterstreichungen, am Rande von ihm mit „NB“ markiert.) Liebmann begründet also seine Parteinahme gegen den Vitalismus unter Zuhilfenahme einer politischen Metapher, wobei er sich auf die Seiten des „demokratischen Grundsatzes“ schlägt und den vitalistischen Aristokratismus zurückweist: „Denn daß die Gesetze der Mechanik, Physik, Chemie im organischen Leibe ebenso unwandelbar gültig bleiben wie draußen im anorganischen Naturproceß, ist gewißermaßen eine logische Wahrheit.“ (Ebd., 334. Von N. mit Randstrich markiert.) JGB 22 bietet wiederum probeweise eine Neuauflage des Vitalismus, substituiert „Lebenskraft“ mit „Willen zur Macht“ und begründet die Zurückweisung des naturgesetzlichen Denkens nicht etwa erkenntnistheoretisch – woher sollen wir wissen, ob sogenannte Naturgesetze tatsächlich unter allen möglichen Bedingungen gelten? –, sondern mittels Umdeutung von Liebmanns politischer

Metapher in den geheimen Motivationshintergrund für die Annahme universeller Naturgesetze. Die von N. bei Liebmann mit einem *Nota bene* quittierte Äußerung würde damit den eigentlichen ideologischen Bodensatz aller Naturgesetz-Annahmen freilegen, eben „die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche“.

37, 13–16 *insgleichen ein zweiter und feinerer Atheismus verkleidet liegt. „Ni dieu, ni maître“ — so wollt auch ihr’s: und darum „hoch das Naturgesetz“! — nicht wahr?]* Die Feinheit dieses „Atheismus“ liegt darin, dass er die Leugnung Gottes nicht auszusprechen braucht, sondern sich auf die naturgesetzliche Gleichheit zurückziehen kann. Die französische Formel „ni dieu ni maître“ („weder Gott noch Meister“) war der Titel einer 1880 und 1881 erschienenen, von Louis Auguste Blanqui mitherausgegebenen Zeitschrift (Rahden 1999, 371). Sie kehrt wieder in JGB 202, KSA 5, 125, 15 f. (vgl. auch Dellinger 2013b, 174, Fn. 16) und wird in NL 1885, KSA 12, 1[226], 60 evoziert: „Wer kein Vergnügen daran hat, Tölpel tanzen zu sehen, soll keine deutschen Bücher lesen. Ich sah eben einen deutschen Tölpel tanzen: Eugen Dühring, nach dem Anarchisten-Motto ‚ni dieu, ni maître‘“ (in unredigierter Form in KGW IX 2, N VII 2, 12). Tatsächlich zitiert Dühring in späteren Auflagen seiner *Kritischen Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus* dieses Motto von Blanqui, jedoch noch nicht in der Ausgabe, die N. besessen hat (Dühring 1875b, später hingegen: Dühring 1900, 558).

37, 16–33 *Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text; und es könnte Jemand kommen, der, mit der entgegengesetzten Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde, — ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem „Willen zur Macht“ dermaassen euch vor Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort „Tyrannei“ schliesslich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher — als zu menschlich — erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen „nothwendigen“ und „berechenbaren“ Verlauf habe, aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht. Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist — und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? — nun, um so besser. —]* Die bereits in JGB 9 und JGB 13 benutzte Wendung „Wille zur Macht“ wird hier mit hervorhebenden Anführungszeichen als die Gegenformel zu einer pazifizierend-demokratischen Weltansicht empfohlen – wobei die Empfehlung jemandem in den Mund gelegt wird, der erst „kommen“ „könnte“. Und diese unter hypo-

thetischen Vorbehalt gestellte Wirklichkeitskonzeption ist dann weit mehr als eine Empfehlung, nämlich eine radikale Alternative, die den äußersten Gegensatz zum demokratisch-universalistischen Weltbild markiert. „Tyrannei“ wäre für das in Aussicht Gestellte eine „schwächende und mildernde Metapher“ nicht nur, weil sie der ungeheuren Härte dieser Wirklichkeit nicht gerecht würde, sondern auch, weil mit dem steten Kampf sich ausagierender Mächte nichts und niemand sich zum Tyrannen würde aufschwingen können: diese Wirklichkeit bliebe stets in Fluss. Die äußerste Zuspitzung der hypothetischen Alternativinterpretation – ironisch am Ende auch nur als Interpretation ausgewiesen – besteht darin, der Welt abzusprechen, dass in ihr überhaupt „Gesetze“ herrschen. Gesetze zu leugnen war wiederum genau die Intention jenes Anarchismus, der mit dem Schlachtruf „Ni dieu, ni maître“ auf den Plan trat. Der Wille-zur-Macht-Interpret erweist sich am Ende als der wahre Anarchist – was wiederum den Glauben des Lesers erschüttern mag, hier wolle N. seine unbedingt für wahr zu haltende Wirklichkeitsversion als „Thatbestand“ oder „Text“ anpreisen. Offensichtlich heben sich beide Alternativen im Anarchismus auf.

23.

Ein Entwurf dieses Abschnitts findet sich in KGW IX 5, W I 8, 167 f.

Die herausgehobene Stellung dieses Abschnitts am Ende des Ersten Hauptstücks hat viele Interpreten dazu bewogen, ihn als programmatisch für N.s Denken insgesamt zu verstehen. Martin Heidegger verstand „Psychologie“ in diesem Abschnitt zunächst als Anthropologie, nämlich „als philosophisches Fragen nach dem Wesen des Menschen aus dem Hinblick auf die wesentlichen Bezüge des Menschen“ (Heidegger 1961, 2, 61), weitete aber den Begriff dann sofort aus, so dass diese Psychologie begriffen wird als „das Fragen nach dem ‚Psychischen‘, d. h. Lebendigen im Sinne jenes Lebens, das alles Werden im Sinne des ‚Willens zur Macht‘ bestimmt.“ Da N. alles Seiende als Willen zur Macht interpretiere, werde seine „‚Psychologie‘ gleichbedeutend mit Metaphysik schlechthin“ (ebd., vgl. auch Heidegger 1994, 236). Ohne diese brachiale Wendung in Heideggers Deutung nachzuvollziehen, geben sich jüngere Interpreten nach wie vor von der zentralen Bedeutung dieses Abschnittes überzeugt und zwar nicht allein für das Verständnis von N.s (vermeintlichem) Psychologie-Begriff, vielmehr seiner (vermeintlichen) Philosophie überhaupt: „Der 23. Aphorismus stellt nicht nur den Abschluss- und Höhepunkt des ersten Hauptstückes dar, sondern komprimiert dessen Probleme, die in der abschließenden These kulminieren, die Psychologie sei ‚wieder der Weg zu den Grundproblemen‘“ (Born 2012a, 200). Richardson 2012, 319 findet in der von JGB 23 angekündigten neuen Psychologie das Basismodell für Wissenschaft bei N., wäh-

rend Schrift 1990, 174 argumentiert, GM sei ein Beispiel jener „psychological investigation“, die JGB 23 einfordere (vgl. auch Pippin 2006).

Dass JGB 23 allseits programmatisch verstanden wird, dürfte wesentlich mit der scheinbaren Eindeutigkeit der Botschaft zusammenhängen: In Aussicht stellt ein emphatisch auftretendes Ich (s)eine neue Psychologie, die als „Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ zu verstehen sei und die die moralischen Vorurteile im Psychologen selbst vertilge, so dass diese Psychologie schließlich „wieder“ „Herrin der Wissenschaften“ werden könne. Indes wäre es möglich und vielleicht sinnvoll, gerade diese Aussicht auf die Herrschaft der Psychologie über die Wissenschaften als eine ironische Pointe zu deuten – als letzte Provokation jener im ganzen Ersten Hauptstück arg gezausten Philosophen alten Schlags, die selbstverständlich ihre Philosophie für die „Herrin der Wissenschaften“ halten. Mit ihrem umfassenden Gegenstandsbereich und ihrem Anspruch, die Wirklichkeit als solche zu verstehen, ist die neue Psychologie von JGB 23 womöglich aber nur – und dann wäre Heidegger doch recht zu geben – ein neuer Name für eine alte Sache, nämlich die Philosophie. Eine solche, die Relevanz und Reichweite von JGB 23 beschränkende Interpretation könnte ihre Bestätigung im Umstand finden, dass N. in seinen letzten Schaffensjahren zwar gelegentlich und mit positiver Konnotation Sprecherinstanzen seiner Texte als Psychologen auf- oder für die Psychologie eintreten ließ, aber keineswegs durchgehend unter diesem Etikett agierte oder Psychologie im umfassenden Sinne von JGB 23 verstand. In JGB 22 erschien eben noch die Philologie als Leitwissenschaft.

38, 2–9 *Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht zu fassen, wie ich sie fasse – daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift: sofern es nämlich erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen.*] Die Metaphorik der Tiefe, die den Anfang von JGB 23 bestimmt – um im Fortgang des Abschnitts dann derjenigen der Schifffahrt zu weichen – dürfte die psychoanalytische und tiefenpsychologische Identifikation mit der Psychologie-Programmatik bei N. wesentlich begünstigt haben, zumal hier ja so etwas wie ein Mechanismus der Verdrängung beschrieben wird: Das auf der Oberfläche des bisherigen psychologischen Schrifttums Erscheinende soll als „Symptom“ von Verschwiegenem verstanden werden. Im Entwurf von KGW IX 5, W I 8, 167 ist die Psychologie erst durch eine Korrektur „als Morphologie des Willens zur Macht“ identifiziert worden, während diese Morphologie ursprünglich ohne Bindewort einen neuen Satz einleitete. Auch die „Entwicklungslehre“ kommt

dort erst durch einen Einschub hinzu. Aber auch diese erste Fassung betont das völlig Neue der vom sprechenden Ich propagierten Psychologie.

Unter „Morphologie“ fasste man im zeitgenössischen Kontext „die ‚Lehre von der Gestalt‘ der Naturwesen, sowohl im Ganzen als in ihren Teilen oder Organen und ihrer Entwicklung“ (Meyer 1885–1892, 11, 813). In die Morphologie wäre also die Entwicklungslehre wenigstens der lexikalischen Definition nach eigentlich schon einbegriffen. Deutlich tritt die Intention von N.s Sprecher ans Licht, seine Psychologie einerseits mit den unterschiedlichen Erscheinungsformen – sprich: Gestalten – des Willens zur Macht beschäftigt sein zu lassen, andererseits mit den Transformationen, sprich: Entwicklungen dieser Erscheinungsformen. Die explizite Integration der „Entwicklungslehre“ bietet Darwinisten (gegen die N.s Texte sonst zu polemisieren pflegen) einen Anknüpfungspunkt, weil damit signalisiert wird, dass weder „Wille zur Macht“ noch die damit identifizierte Wirklichkeit statisch, sondern vielmehr dynamisch gedacht werden soll.

38, 9–13 *Die Gewalt der moralischen Vorurtheile ist tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedrunge – und, wie es sich von selbst versteht, schädigend, hemmend, blendend, verdrehend. Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit* In der Reinschrift korrigiert aus: „Das Reich der moralischen Vorurtheile ist viel tiefer in den Menschen hinein mächtig gewachsen, als es sich die Psychologen bisher haben träumen lassen: gar nicht zu reden von den Naiven à la Hobbes, welche – – –“ (KSA 14, 350, vgl. KGW IX 5, W I 8, 167).

38, 9–29 *Die Gewalt der moralischen Vorurtheile ist tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedrunge – und, wie es sich von selbst versteht, schädigend, hemmend, blendend, verdrehend. Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat „das Herz“ gegen sich: schon eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der „guten“ und der „schlimmen“ Triebe, macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Noth und Überdruß, – noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen. Gesetzt aber, Jemand nimmt gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, folglich noch gesteigert werden muss, falls das Leben noch gesteigert werden soll, – der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils wie an einer Seekrankheit. Und doch ist auch diese Hypothese bei weitem nicht die peinlichste und fremdeste in diesem ungeheuren fast noch neuen Reiche gefährlicher Erkenntnisse: – und es giebt in der That hundert gute Gründe dafür, dass Jeder von ihm*

fernbleibt, der es — kann!] Die neue Psychologie, die als „Physio-Psychologie“ dezidiert das Körperliche miteinbegreift, fängt mit ihrem Geschäft beim Psychologen selbst an, den sie von Vorurteilen befreit, bei denen es sich um moralische Vorurteile handelt. Damit wird jener Prozess parallelisiert, dem sich die „Philosophen“ unterziehen, wenn sie das Erste Hauptstück von JGB selbsttherapeutisch lesen, um sämtliche herkömmliche Gewissheiten zu verabschieden. All das, was bislang als negativer Affekt, als Laster galt, wird nun für „lebensbedingend“ ausgegeben – ohne dass der diagnostizierende Psychologe indessen über das Feld der Mutmaßung tatsächlich hinauskäme, denn seine Gegenthesen zur Beschaffenheit des Wirklichen bleiben im hypothetischen Modus. Wesentlich für das Selbstverständnis der neuen Wissenschaft ist aber, dass sie nicht bloß Gestaltungen und Entwicklungen beschreiben soll, sondern praktisch zu werden, nämlich der Lebenssteigerung zu dienen hat – ein Zweck, der womöglich nur durch die Steigerung der vorgeblichen Laster erreicht werden kann. Mit dieser Klimax werden die Vorurteile der Philosophen, denen das Hauptstück gewidmet ist, auf die letzte, äußerste Probe gestellt, hätten sie sich doch stets als Sachwalter der Moral und damit der Tugenden verstanden, die wiederum mit der Präferenzumkehr von JGB 23 in den Verdacht der Lebensschädlichkeit geraten.

38, 29–39, 9 *Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! — wir fahren geradewegs über die Moral weg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen, — aber was liegt an uns! Niemals noch hat sich verwegenen Reisenden und Abenteurern eine tiefere Welt der Einsicht eröffnet: und der Psychologe, welcher dergestalt „Opfer bringt“ — es ist nicht das sacrificio dell'intelletto, im Gegentheile! — wird zum Mindesten dafür verlangen dürfen, dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.] Gerade in abschließenden Gedankenfiguren hat N. eine Schwäche für die Schifffahrtsmetaphorik, die sich in JGB 23 im Motiv der Seerkrankheit (38, 25) und damit im Taumeln des Denkens angesichts all der angeblich grundstürzenden neuen Einsichten ankündigt. Am prominentesten ist unter diesen Abschlussfiguren der letzte Aphorismus der *Morgenröthe*, wo die Schifffahrt zur Luftschifffahrt gesteigert wird (M 575, KSA 2, 331, vgl. auch FW 289, KSA 3, 529 f.). In JGB 23 bietet die Schifffahrtsmetapher den Ausblick auf eine neue Integrations- und Leitwissenschaft, die alle anderen Disziplinen in sich schließt.*

39, 4 f. *es ist nicht das sacrificio dell'intelletto, im Gegenteil!*] Ein *sacrificium intellectus* oder „Opfer des Intellekts“ erbringt derjenige, der seine Vernunft dem (blinden) Glauben unterwirft. Ein solches Opfer wurde bereits von manchen Kirchenvätern verlangt (vgl. z. B. NK KSA 6, 229, 27 f.), bevor Ignatius von Loyola es dem Jesuitenorden verordnet hat. Die lateinische Formel benutzte N. zur kritischen Selbstcharakterisierung – „Fälschung der Wahrheit zu Gunsten der Dinge, die wir lieben“ – im Blick auf seine frühe Wagner-Lobhudelei in UB IV WB: „Und oft war es ein so schweres Opfer für euch, *sacrificium intellectus propter amorem!* Ach ich selber habe es gelobt! W(agner) i(n) B(ay-reuth)“ (NL 1880, KSA 9, 5[14], 184, 1–7). Ansonsten bediente sich N. der italienischen Version, auch wenn es keinen Italien-Bezug gibt, wie in JGB 229, KSA 166, 31, wo von Blaise Pascals „*sacrificio dell'intelletto*“ gehandelt wird. Bekanntlich war der jansenistisch inspirierte Pascal ein wütender Gegner der Jesuiten, was aber nichts an dem vom Christentum insgesamt geforderten Opfer ändert. Im Nachlass ist die spezifisch jesuitische Färbung des Begriffs freilich vermerkt: „Du sollst dich ausbeuten, bestehlen, belügen lassen“ – Grundgefühl des katholischen Priesterstaats, speziell vollkommen im Jesuitismus. *sacrificio dell'intelletto* uralt und ursprünglich“ (NL 1883, KSA 10, 8[12], 334, 7–10; MA II WS 272, KSA 2, 670, 24 f. kehrt die Wendung um in „*intelletto del sacrificio*“). Die italienische Fassung verweist aber nicht auf apokryphe italienische Lektüren N.s; vielmehr wurde diese Fassung im Zuge der antimodernistischen Kirchenpolitik von Papst Pius IX. zum geflügelten Wort: Die Katholiken sahen sich gezwungen, angesichts des vom Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) verkündeten Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit dieses Opfer ihres Intellektes zu erbringen. Entsprechend stand schon bald der „*sacrificio dell'intelletto*“ unter Hinweis auf diesen Kontext in Büchmanns *Geflügelten Worten* (Büchmann 1882, 425). Auch im philosophischen Bereich wurde er gerne benutzt, so bei N.s ehemaligem Basler Kollegen Gustav Teichmüller: „Man kann deshalb, wenn man den Unsterblichkeitsglauben bei Plato festhalten will, nicht umhin, ihn aus einem Philosophen zu einem schwächlichen, abergläubischen Gemüthsmenschen zu machen, der in Sachen der Religion seine wissenschaftliche Ueberzeugung unterdrückt und sich mit dem *sacrificio del intelletto* den geheimnissvollen und unglaublichen Sprüchen alter Priesterüberlieferung unterwirft.“ (Teichmüller 1876, 3) Der Psychologe in JGB 23 opfert gerade nicht seinen Intellekt dem Glauben, sondern umgekehrt seinen Glauben, seine Moralvorstellung dem Intellekt, der unverstellten Erkenntnis. Schon nach JGB 12, KSA 5, 27, 18 f. ist „der neue Psycholog“, derjenige, der „dem Aberglauben ein Ende bereitet“.