

Zweites Hauptstück: der freie Geist.

Das Zweite Hauptstück heißt nicht „wir freien Geister“ – während das Sechste Hauptstück „wir Gelehrten“ heißt – sondern schlicht „der freie Geist“ im Singular und ohne Personalpronomen. Spricht N. darin über sich oder/und über künftiges Philosophieren? Gilt fraglos, was Volker Gerhardt in seiner eingehenden Analyse stipuliert hat? „Das zweite Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* ist eine erklärte Selbstpräsentation eines ‚freien Geistes‘: Ein Autor, der sich selbst als ‚freien Geist‘ begreift, versucht dem Leser nahezubringen, was ein ‚freier Geist‘ ist und wie er sich versteht.“ (Gerhardt 2014, 59) Im Zweiten Hauptstück führt ein „Wir“ emphatisch das Wort und bekennt sich im letzten Abschnitt sogar ausdrücklich als „„freie[.] Geister““ (JGB 44, KSA 5, 62, 6). Aber diese freien Geister, deren Profil auch die Vorrede zur zweiten Auflage von *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* von 1886 umreißt und wie in JGB 44 von den herkömmlichen Freigeistern unterschieden wissen will (vgl. besonders MA I Vorrede 2, KSA 2, 15), scheinen noch nicht die Philosophen der Zukunft zu sein, die noch vieles mehr sein werden als bloß freie Geister (vgl. JGB 44, KSA 5, 63, 8–10, zum Begriff des freien Geistes Gerhardt 2014, 50–59 und ausführlich die Beiträge in Bamford 2015). Strauss 1983, 175 f. stellte mit Recht die Frage, ob die freien Geister vielleicht freier seien als die Philosophen der Zukunft, nämlich mit der „openness“ eines Übergangszeitalters ausgestattet, die sich unter neuen Umständen wieder verliert. Denn diese Zukunftsphilosophen sollen nach der hier vorgetragenen Prognose dezidiert als Gesetzgeber auftreten. In seinen letzten Schriften von 1888 trug N. diese Gesetzgeberrolle auch in den Typus der „freigewordenen Geister“ ein (siehe NK KSA 6, 209, 20–23) – diese scheinen den Philosophen der Zukunft sehr viel näher zu kommen als das „Wir“ von 1886. Dieses „Wir“ bewegt sich in einem Zwischenreich: jenseits der alten Freigeisterei mit ihren demokratisch-egalitären, modernen Ideen, aber diesseits der Zukunftsphilosophen, obgleich auch das „Wir“ von 1888 in seiner antichristlichen und antimoralischen Gesetzgebung noch im Modus der Negation bleibt. Aber wer und was sind die freien Geister in JGB? Das Zweite Hauptstück zählt einige Züge auf, die das „Wir“ als Freigeister charakterisieren, aber diese Aufzählung erscheint ungeordnet, als ob noch kein Zukunftsphilosoph Ordnung geschaffen hätte.

Der bevorzugte Sprechmodus des „Wir“ ist der Konjunktiv II („gesetzt“ ...). Das „Wir“ trifft sich freilich mit der „neue[n] Gattung von Philosophen“ (JGB 42, KSA 5, 59, 24) darin, dass es als „Versucher“ (KSA 5, 59, 29) auftritt, und zwar als Versucher im doppelten Wortsinn: Experimentator und Temptator. Es versucht alles Denkmögliche und führt die Leser in Versuchung, in Versuchung des Denkens. Gilt Analoges nicht auch von JGB als Buch insgesamt? Ist es nicht

ein experimentierendes und versucherisches Werk, wobei es wesentlich vom Leser abhängt, wie ein Buch (auf ihn) wirkt (vgl. JGB 30, KSA 5, 49, 3–12)? Das korrespondiert mit JGB 43 und dem dort artikulierten Antidogmatismus: Meine Wahrheit ist nicht die Wahrheit meines Nebenmenschen; Wahrheiten und Perspektiven diversifizieren sich. Das Zweite Hauptstück lässt sich als Einübung in Perspektivenvervielfältigung lesen: Wer Perspektiven zu vervielfältigen vermag, erwiese sich dann als jener freie Geist, den der Titel auf- und anruft.

24.

Eine Vorüberlegung zu diesem Abschnitt stellt NL 1881, KSA 9, 15[1], 633 dar. Dort zeigt sich die „Vereinfachung“ (KSA 9, 633, 1f.) besonders im Feld der Moral; „die Wissenschaft“ (ebd., 7) beruht zwar gleichfalls auf dieser Vereinfachung, entlarvt sie dann aber in geduldiger Arbeit, während JGB 24 stärker herausstellt, dass die Wissenschaft „uns“ (KSA 5, 41, 26) in der vereinfachten Welt festhalten wolle. Einen „Wille[n] zum Wissen“ oder einen „Willen[.] zum Nicht-wissen“ (KSA 5, 41, 16f.) kennt die Aufzeichnung von 1881 noch nicht, auch keinen Abschied vom Denken in Gegensätzen, dafür aber die in der gelehrten Praxis vollzogene Sublimation des Bösen zu Tugenden (KSA 9, 633, 29f.).

Eine genaue Analyse von JGB 24 bietet Endres 2013, der argumentiert, dass dieser Abschnitt das im Titel „Jenseits von Gut und Böse“ gegebene Versprechen, ein Jenseits der Gegensätze zu denken, exemplarisch (sprachlich) umzusetzen versuche. Dabei benenne „dieses ‚Jenseits des Jenseits‘ bei Nietzsche weder eine Überwindung oder Aufhebung der Gegensätze [...], noch eine Meta-Position des Sprechens“ (ebd., 233). Weil man die Zwänge von Logik und Grammatik nicht überwinden könne, erscheint die „Verfeinerung“ (KSA 5, 41, 19) als Strategie der Wahl, um Logik und Grammatik wenigstens zu problematisieren. Nach Endres vollzieht JGB 24 eine solche Verfeinerung im Schreib- und Reflexionsprozess geradezu idealtypisch.

41, 4 *O sancta simplicitas!*] Lateinisch: „O heilige Einfalt!“. N. bemühte die Wendung erstmals in MA I 67: „Sancta simplicitas der Tugend. – Jede Tugend hat Vorrechte: zum Beispiel diess, zu dem Scheiterhaufen eines Verurtheilten ihr eigenes Bündchen Holz zu liefern.“ (KSA 2, 80, 9–11). Sie kehrt wieder in NL 1882, KSA 10, 3[1]379, 99, 11f.: „Man nehme sich vor der sancta simplicitas in Acht: sie ist es, die das Holz zu allen Scheiterhaufen gehäuft hat.“ Eingedeutscht findet sich das Motiv schließlich in Za I Vom Wege des Schaffenden, KSA 4, 82, 9–11: „Hüte dich auch vor der heiligen Einfalt! Alles ist ihr unheilig, was nicht einfältig ist; sie spielt auch gerne mit dem Feuer –

der Scheiterhaufen.“ Das alles spielt auf eine Anekdote an, wonach der Frühreformer Jan Hus bei seiner Hinrichtung (am Konzil von Konstanz 1415) angesichts einer alten Frau, die ihr Reisigbündel zum Scheiterhaufen trug, auf dem er verbrannt wurde, „O sancta simplicitas!“ ausgerufen haben soll. Zu N.s Zeit waren der Ausruf und die damit verbundene Geschichte längst Gemeingut (siehe Büchmann 1882, 326). N. konnte der „Sancta Simplicitas“ in unterschiedlichen Kontexten begegnen: Mephisto beispielsweise beschwörte sie (Johann Wolfgang von Goethe: *Faust* I, V. 3037) ebenso wie Ernest Renan (Renan 1866, LI–LII) oder der für GT so wichtige Julius Leopold Klein (Klein 1866, 4/1, 376; 448; 458 u. bes. 473 f.).

41, 4–14 *In welcher seltsamen Vereinfachung und Fälschung lebt der Mensch! Man kann sich nicht zu Ende wundern, wenn man sich erst einmal die Augen für dies Wunder eingesetzt hat! Wie haben wir Alles um uns hell und frei und leicht und einfach gemacht! wie wussten wir unsern Sinnen einen Freipass für alles Oberflächliche, unserm Denken eine göttliche Begierde nach muthwilligen Sprüngen und Fehlschlüssen zu geben! — wie haben wir es von Anfang an verstanden, uns unsre Unwissenheit zu erhalten, um eine kaum begreifliche Freiheit, Unbedenklichkeit, Unvorsichtigkeit, Herzhaftigkeit, Heiterkeit des Lebens, um das Leben zu genießen!* Der Intuition, dass die Wirklichkeit nicht einfach, sondern vielmehr überkomplex sei, und dass ihre Rezeption einen Akt radikaler „Vereinfachung“ darstelle, ging N. im Spätwerk auf den Spuren der von ihm rezipierten erkenntniskritischen Philosophie öfter nach – bis hin zur Wendung in GD Sprüche und Pfeile 4, der zufolge es eine zwiefache Lüge sein könne, dass „alle Wahrheit [...] einfach“ sei (vgl. NK KSA 6, 59, 13 f.). Mit der Metaphorik von Oberfläche und Heiterkeit klingen hingegen Überlegungen aus dem Frühwerk, namentlich aus GT an, die mit dem Apollinischen einen Begriff für die das Abgründige (Dionysische) künstlich-künstlerisch überdeckende Macht zur Verfügung stellten, der in JGB 24 freilich nicht mehr benutzt wird. Als das „Wunder“ gilt es nun, dass der Mensch diese „Vereinfachung“ überhaupt zustande gebracht hat, die jedoch offensichtlich seinen Interessen dient, weil sie als „Unwissenheit“ „Freiheit“, „Heiterkeit“ ermöglicht, ja erlaubt, „das Leben zu genießen“. JGB 24 setzt ein mit dem philosophischen Initial-Gestus des Sich-Verwunders, des θαυμάζειν, mit dem nach Platon (*Theaitetos* 155d) und Aristoteles (*Metaphysik* I 2, 982b) alle Philosophie beginnt. Aber JGB 24 vollzieht nicht den von der philosophischen Tradition vorgegebenen Weg nach, der vom Unwissen und vom Staunen zum Wissen führt, denn der „feste[.] und granitne[.] Grund[.] von Unwissenheit“ (41, 15) scheint bei allem Erkenntnisstreben unerschütterlich zu bleiben. Oder zumindest wird nominell dieser Anschein erweckt, während der Sprechende offenbar sehr wohl ein partielles Wissen um die wahre Beschaffenheit der Welt besitzt – zumindest gibt er zu wissen

vor, dass sie eben nicht einfach, sondern gerade überkomplex sei, und dass Wirklichkeitsrezeption nicht etwa eine Anreicherung und Ausschmückung einer einfachen Wirklichkeit darstelle – oder deren getreues Abbild –, vielmehr deren simplifizierende Verfälschung. Eine wesentliche Pointe der Ausgangsexposition von JGB 24 besteht nun auch darin, dass im Unterschied zum sokratisch-platonischen Weg der Philosophie nicht Wissen, sondern „Unwissenheit“ für „Freiheit“, „Heiterkeit“ und Lebensgenuss sorgt. Diese Exposition ist die Kontrafaktur der traditionellen philosophischen Erwartungen.

41, 6 f. *wenn man sich erst einmal die Augen für dies Wunder eingesetzt hat*] Die ungewöhnlich anmutende Metapher ist die Rückübersetzung eines vor allem in der Agronomie – namentlich im Obstanbau und bei der Rosenzucht – gebräuchlichen Fachbegriffs, nämlich der Inokulation, der Einäugelung, worunter man im wörtlichen Sinn das Einsetzen des Auges eines guten Triebes in die Rinde eines wilden Stammes versteht. N. gebrauchte das Verb „inoculieren“ im Sinne von Einimpfung in MA I 224, KSA 2, 187, 26 u. 188, 33; während er in FW 78, KSA 3, 433, 31–33 davon handelte, inwiefern die Künstler den Menschen Augen eingesetzt hätten (sowie in NL 1883, KSA 10, 8[21], 341, 8 f. davon, das sich „[u]nser Zeitalter [...] neue Augen eingesetzt“ habe, „um überall das Leiden zu sehen“). Im poetischen Sprachduktus wurde die Metapher auch verwendet, etwa im Trauerspiel *Agnes Bernauer* des von N. gelegentlich genannten Friedrich Hebbel: „wenn Ihr ihm nicht neue Augen einsetzen könnt, daß ihm das Schöne häßlich vorkommt und das Häßliche schön, so richtet Ihr nichts bei ihm aus“ (Hebbel 1855, 35). In 41, 6 f. ist schließlich das reflexive Moment auffällig: „man“ bekommt die Augen nicht von anderen eingesetzt, sondern setzt sie sich selbst ein – was dem alten Rollenbild des aus sich selbst schöpfenden, selbstdenkenden Philosophen zwar zunächst entspricht, aber nicht abzuwehren vermag, dass dieser letztlich seine „Unwissenheit“ (41, 15) nicht zu überwinden vermag. Vgl. NK 41, 22–25.

41, 14–18 *Und erst auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren!*] Die spätestens mit dem Titel des ersten Bandes von Michel Foucaults *Histoire de la sexualité*, nämlich: *La volonté de savoir* (Foucault 1976) berühmt gewordene Wendung „Wille zum Wissen“ ist bei N. nicht häufig anzutreffen (im Unterschied zum „Willen zur Wahrheit“, vgl. NK 15, 4). In seinen Werken begegnet sie einzig in GM II 4 wieder, und dort mit konkreter Ergänzung, um welche Art von Wissen es geht, nämlich als „Wille zum Wissen des Vergangnen“ (KSA 5, 297, 17 f.). Anders zwei Nachlassaufzeichnungen, die JGB 24 direkte Reflexionsvorlagen liefern. Die erste erörtert die

moralische Dimension der Suche nach Wahrheit und fragt: „Ist Sceptsis der Moral nicht ein Widerspruch, insofern die höchste Verfeinerung der moralischen Ansprüche hier gerade aktiv ist: sobald der Sceptiker diese feinen Werthabschätzungen des Wahren nicht mehr als maßgebend fühlt, so hat er keinen Grund mehr zu zweifeln und zu forschen: es müßte denn der Wille zum Wissen noch eine ganz andere Wurzel haben als die Wahrhaftigkeit.“ (NL 1885, KSA 11, 35[5], 510, 28–511, 4, entspricht KGW IX 4, W I 3, 132, 36–48). In der zweiten Aufzeichnung erinnerte N. an sein Frühwerk und das (apollinische) Konzept einer Scheinwelt sowie an den Kunstcharakter dieser Welt: „Der unbedingte Wille zum Wissen, zur Wahr- und Weisheit erschien mir in einer solchen Welt des Scheins als Freveln an <dem> metaphysischen Grundwillen, als Wider-Natur“ (NL 1885/86, KSA 12, 2[119], 121, 5–8, entspricht KGW IX 5, W I 8, 110, 21–24). Während der von Foucault benutzte französische Ausdruck „volonté de savoir“ im 19. Jahrhundert durchaus ohne philosophischen Anspruch schon da und dort gebraucht wurde, war der „Wille zum Wissen“ der *terminus technicus* eines Philosophen, dessen Schriften N. 1887 ausdrücklich empfahl, „als antipessimistische Kost, namentlich um seiner elegantiae psychologicae willen“ – nämlich des „alten Brummkreisel[s] Bahnsen“ (FW 357, KSA 3, 601, 26–31). In seinem N. wohlbekannten Hauptwerk *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* gab Julius Bahnsen sich voller Vorbehalte gegenüber seiner früheren „realdialektischen“ Verwendung des Begriffs „Willen zum Wissen“ (Bahnsen 1882, 1, 162). Verwendet werden könne dieser Begriff – gelegentlich analogisiert mit Schopenhauers „metaphysische[m] Bedürfniss“ (Bahnsen 1882, 2, 138) – nur, wenn man ihm einen Gegenbegriff zur Seite stellt: „Die intellectu tr ächtige Henade, wie wir das empfindungbegabte Atom, das materielle Urtheilchen nach seiner inneren Daseinsseite lieber nennen, ist als solche noch lange nichts potentiell Vernünftiges, oder latent Logisches. Was sich darin bethätigt, ist zunächst nur Wille zum Wissen, aber, am Ziele angelangt, ebenso sehr ein Wille zum Nichtwissen.“ (Bahnsen 1882, 1, 164) Bahnsen kannte ebenso einen „Willen zum Leben“ wie einen „Willen zum Nichtleben“ (Bahnsen 1882, 2, 421). „Wenn aber die eigentliche Nothwendigkeit des Sterbens in diesem Doppelantagonismus zu suchen ist, dann versteht sich auch ganz von selber das tiefe Aufschauern vor allem Tode – eigenem wie fremdem – als das Widerstreben des Bewusstseins gegen diese Rückkehr ins unbewusste Sein, und die Ahnung wie der Wille zum Wissen, in tiefinnerstem Grunde, ebenso sehr ein Wille zum Nichtwissen ist, hat ja zu ewiger Allgemeingültigkeit Schiller seine [sic] ‚Kassandra‘ eingegeben.“ (Ebd., 422) Man solle freilich nicht „gleich vorneweg den Willen zum Leben [...] als einen Willen zum Wissen“ deklarieren (ebd., 394), sondern ihre dialektische Vermittlung abwarten.

Während Bahnsen mit einem dynamischen Dualismus zwischen „Wille zum Wissen“ und „zum Nichtwissen“ operierte, die als gleichursprünglich und gleichmächtig erscheinen, modifiziert JGB 24 dieses Schema dahingehend, dass der „Wille zum Wissen“ dem „Willen zum Nicht-wissen“ sowohl genetisch als auch in der Wertigkeit untergeordnet wird, so dass ersterer nur als ephemerer Ausfluss des letzteren erscheint. Dass der Abschnitt das Hilfsverb „dürfen“ gebraucht, um das Verhältnis von „Wissenschaft“ und „Grund von Unwissenheit“ zu beschreiben, unterstreicht die vollständige Abhängigkeit des Wissen-Wollens von etwas ihm Vorausgehenden: Nur von Gnaden dieses „Grundes“ ist es Wissenschaft überhaupt erlaubt zu entstehen. Bahnsens realdialektischem Modell hält JGB 24 eine monistische Konzeption entgegen (vgl. NK 41, 26–42, 4), die gerade keine Gegensatzdialektik anerkennt und überhaupt dem Begriff des Gegensatzes entkommen will. Die in 41, 14–18 artikuliert These, dass das Wissen-Wollen bloß etwas Sekundäres, Abgeleitetes sei, ist ein bewusst inszenierter Gegensatz zur vorherrschenden philosophischen Tradition seit Sokrates. Der Witz dieser Inszenierung eines solchen Gegensatzes liegt darin, dass JGB 24 im Folgenden die Annahme, es gäbe Gegensätze, radikal problematisiert. Wäre die These von 41, 14–18 dann tatsächlich nur die „Verfeinerung“ des althergebrachten sokratischen Glaubens an die Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Wissensstrebens?

Dass der Mensch nicht natürlicherweise mit einem „Willen zum Wissen“ ausgestattet zu sein braucht, war eine Vermutung, die N. bei der Lektüre der Briefe des Abbé Galiani wiederholt vor Augen geführt wurde: „Voltaire a raison; l’homme a cinq organes bâtis exprès pour lui indiquer le plaisir et la douleur; il n’en a pas un seul pour lui marquer le vrai et le faux d’aucune chose. Il n’est donc fait ni pour connaître le vrai, ni pour être trompé; cela est indifférent. Il est fait pour jouir ou pour souffrir. Jouissons, et tâchons de ne pas souffrir; c’est notre lot“ (Galiani 1882, 1, 144. „Voltaire hat recht; der Mensch hat fünf Sinnesorgane, die absichtlich so gebaut sind, um ihm das Vergnügen und den Schmerz anzuzeigen; er hat keinen einzigen, um ihm das Wahre und das Falsche einer Sache zu erschließen. Er ist also weder geschaffen um die Wahrheit zu kennen, noch um getäuscht zu werden; das ist gleichgültig. Er ist geschaffen um zu genießen oder um zu leiden. Genießen wir und bemühen wir uns, nicht zu leiden; das ist unser Schicksal“).

41, 14 f. *auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit*
Die Metapher vom Grund aus Granit, die von der erheblichen Härte (und der immensen Verbreitung) dieses Gesteins zehrt, bemüht beispielsweise auch JGB 231, KSA 5, 170, 7 sowie NL 1885, KSA 12, 1[202], 56, 4–7 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 53, 1–8): „Es giebt etwas Unbelehrbares im Grunde: einen Granit von fatum, von vorausbestimmter Entscheidung im Maaße und Verhältniß zu uns

und ebenso ein Anrecht auf bestimmte Probleme, eine eingebrannte Abstempelung derselben auf unseren Namen.“ Wie weit N. bei der Wahl des Granits als exemplarisch hartem Stein auch der mineralogische Umstand vor Augen stand, dass Granit ein Konglomerat aus verschiedenen Mineralien ist – „ein weitverbreitetes gemengtes kristallinisches Gestein, aus Feldspat ([...]), Quarz und Glimmer ([...]) bestehend“ (Meyer 1885–1892, 7, 616) –, sei dahingestellt. Immerhin passt dieser Umstand zu der genealogischen Erkenntnis, dass jeder angeblich letzte „Grund“, mag er noch so „fest“ sein, nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist, das Produkt einer Entwicklung. Das „nunmehr“, das auch dem „granitnen Grund“ einen zeitlichen Index gibt (wann ist „nunmehr“? wie kam dieser „Grund“ zustande?), unterstützt eine solche Lesart.

41, 18–22 *Nicht als sein Gegensatz, sondern – als seine Verfeinerung! Mag nämlich auch die Sprache, hier wie anderwärts, nicht über ihre Plumpheit hinauskönnen und fortfahren, von Gegensätzen zu reden, wo es nur Grade und mancherlei Feinheit der Stufen giebt* Wenn der „Wille zum Wissen“ – auf ihn bezieht sich das Possessivpronomen „sein“ (41, 18) – keinen „Gegensatz“ zum „Willen zum Nicht-wissen“ darstellt, dann folgt daraus keineswegs, dass es in der Wirklichkeit keinerlei Gegensätze gibt. Der erste Satz „Nicht als [...], sondern – [...]“ bedient sich selber einer sprachlichen „Gegensatz-Logik“ (Endres 2013, 235). Zwar deuten manche Nachlassaufzeichnungen in die Richtung einer generalisierten Anti-Antagonistik: „Es giebt keine Gegensätze: nur von denen der Logik her haben wir den Begriff des Gegensatzes – u von da aus fälschlich in die Dinge übertragen.“ (NL 1887, KGW IX 6, W II 1, 74, 2–4) Aber in 41, 18–22 wird gerade diese radikale Schlussfolgerung nicht gezogen: Zwar wird geltend gemacht, dass „die Sprache“ in ihrer (wirkungsvoll gegen die „Verfeinerung“ im vorhergehenden Satz gesetzten) „Plumpheit“ „hier wie anderwärts [...] von Gegensätzen“ rede, „wo es nur Grade“ gebe. Daraus wird aber nicht abgeleitet, dass überhaupt keine Gegensätze vorhanden wären. Der Satz besagt nur – vorsichtig, selbst ein Zeugnis der „Feinheit“ –, dass Fälle auftreten mögen, bei denen sprachlich ein Gegensatz vorgegaukelt wird, jedoch nicht, dass die Existenz von Gegensätzen ontologisch unmöglich wäre. Die Wahl des Hilfsverbs „mag“ unterstreicht noch das Vorbehaltvolle, Tastende des Gedankengangs.

Die Überlegung in 41, 18–22 weist zurück auf eine Aufzeichnung von 1881: „Sobald die Verfeinerung da ist, wird die frühere Stufe nicht mehr als Stufe, sondern als Gegensatz gefühlt. Es ist leichter, Gegensätze zu denken, als Grade.“ (NL 1881, KSA 9, 11[115], 482, 19f.) Auch an dieser Stelle wird nicht behauptet, das menschliche Bewusstsein wäre gezwungen, mit „Gegensätzen“ statt „Graden“ zu operieren, aber doch, dass zwischen beidem ein Schwierig-

keitsgefälle besteht. Während 1881 die Schwierigkeit im Denken verortet wurde, wird in JGB 24 die Sprache zum Ort, an dem sie auftritt.

Bei der Reflexion darüber, ob Gegensätze real oder bloß sprachlich bedingt sind, ist wiederum ein Bezug zu Bahnsen greifbar, der die unterschiedlichen Formen von Gegensätzen ausgiebig behandelte und aus dem kontradiktorischen Gegensatz die Rechtfertigung seiner philosophischen Grundhaltung bezog: Es bleibe „dabei, dass Eines das volle contradictorische Gegentheil zum Andern sein muss, und an dieser gegenseitigen Unaufhebbarkeit festhaltend bekennt sich die Realdialektik *eo ipso* zu jenem absoluten Pessimismus, welcher sein Fundament an dem unentrinnbaren Neben- und Ineinander-Fortbestehen dieses contradictorischen Paares hat.“ (Bahnsen 1882, 1, 189) Mit anderen Worten ist der Glaube an die Ubiquität des Gegensätzlichen die Geschäftsgrundlage des Pessimismus. Wenn JGB 24 nun einen Gutteil der Gegensätze in den Verdacht bringt, bloße Sprachphantome zu sein, dann ließe sich dies auch als bewusste Wendung gegen den Pessimismus verstehen. Allerdings verwahrte sich gerade Bahnsen dagegen, überall Kontradiktion am Werk zu sehen: „Will sich die Realdialektik nach allen Seiten den Rücken decken, so muss sie sich vorzugsweise hüten, nicht da einen contradictorischen Gegensatz herauszüteln zu wollen, wo nur das Urbild eines conträren vorliegt, nämlich die Kehrseite eines identisch Einen“ (Bahnsen 1882, 1, 261).

41, 22–25 *mag ebenfalls die eingefleischte Tartüfferie der Moral, welche jetzt zu unserm unüberwindlichen „Fleisch und Blut“ gehört, uns Wissenden selbst die Worte im Munde umdrehen*] Zur Tartüfferie siehe NK 19, 14 f. Die mit Anführungszeichen herausgehobene Formulierung „Fleisch und Blut“ ist biblischen Ursprungs und kommt bei N. häufig vor; begegnen konnte er ihr in der von ihm benutzten Luther-Übersetzung etwa in Genesis 37, 27 (Die Bibel: Altes Testament 1818, 41); Jesus Sirach 17, 31 (Die Bibel: Altes Testament 1818, 971); Matthäus 16, 17 (Die Bibel: Neues Testament 1818, 23); 1. Korinther 15, 50 (Die Bibel: Neues Testament 1818, 213) und Galater 1, 16 (Die Bibel: Neues Testament 1818, 225). Besonders nahe kommt dem Gebrauch in JGB 24 die Überlegung in FW 143, dass mit dem Monotheismus sich „die Sittlichkeit der Sitte [...] endgültig in Fleisch und Blut übersetzt“ habe. Im Polytheismus walte „die Kraft“, „sich neue und eigene Augen zu schaffen“ (KSA 3, 491, 3–5), während man sich die Augen nach JGB 24 neu einzusetzen habe (vgl. NK 41, 6 f.). Dass man sich jenseits jener Moral stellen solle, die in „Fleisch und Blut“ übergegangen sei, fordert auch FW 380, KSA 3, 633, 8.

41, 26–42, 4 *wie gerade noch die beste Wissenschaft uns am besten in dieser vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt festhalten will, wie sie unfreiwillig-willig den Irrthum liebt, weil*

sie, die Lebendige, — das Leben liebt!] Die Behauptung, dass die Wissenschaft letztlich in ihrer Liebe zur zurechtgefälschten, vereinfachten Welt auch „das Leben“ liebe, steht nicht nur in starkem Kontrast zu N.s früherer Wissenschaftskritik, wie er sie etwa in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* über den *Nutzen und Nachtheil der Historie* eindringlich formuliert hat, wonach nämlich die (im dortigen Fall: historische) Wissenschaft dem Leben oft abträglich sei. Sie widerspricht auch Julius Bahnsens Darlegungen (vgl. NK 41, 14–18), der den „Willen zum Wissen“ und den „Willen zum Nichtwissen“ gleichrangig nebeneinander gestellt und ersteren mit dem „Willen zum Leben“, letzteren aber mit dem „Willen zum Nichtleben“ assoziiert hat. In JGB 24 ist die Behauptung über die Wissenschaft nahezu notwendig, weil hier der „Wille zum Wissen“ nur als sekundärer Ausfluss eines „Willens zum Nicht-wissen“ gedeutet wird, der jedoch ganz im Unterschied zu Bahnsen nicht mit einem Todestrieb oder einem „Willen zum Nichtleben“ korreliert ist, sondern vielmehr Ausdruck des Lebenswillens (oder, ohne dass der Begriff hier gebraucht würde: des Willens zur Macht). JGB 24 versucht sich also in einer monistischen Konzeption, während Bahnsen tendenziell dualistische (selbst sagt er: realdialektische) Annahmen macht. Freilich müsste dieser Experimentalmonismus bei Gelegenheit erklären, weshalb es dann Lebensverneinung, Lebensfeindlichkeit, *décadence* sollte geben können, da eigentlich immer nur Leben leben will (und sich beispielsweise die Wissenschaft oder den „Willen zum Wissen“ dazu dienstbar macht).

25.

In seiner Interpretation von JGB 25 beleuchtet Tongeren 1989, 103–105, dass dieser Abschnitt zwar mit einer direkten Rede *an* die Philosophen beginnt, die sich nicht zur Blutzeugenschaft im Namen der Wahrheit aufplustern sollen, dann aber übergeht zu einem Reden *über* jene Philosophen, die sich in einer derartigen Opferrolle gefallen oder gefielen – und zwar aus einer Perspektive, die sich mit diesen Philosophen nicht mehr gemein macht: Es wird „nur mit einer artistischen Neugierde“ „zugeschaut“ (43, 17 f.). Tongeren lotet die Spannung aus, die sich überdies aufbaut zwischen dem Plädoyer für „Wahrhaftigkeit“ (42, 22 f.), um derentwillen sich niemand als „Verteidiger der Wahrheit“ gerieren solle, und der Empfehlung, eine „Maske“ (42, 27) zu tragen. Könnte ein Modus der Wahrhaftigkeit auch die Verstellung durch Masken sein – oder aber die Wahrhaftigkeit nur eine Maske? Auch in der antiken, historischen Form der „Tragödie“ (43, 27), mit der der Abschnitt schließt, sind bekanntlich Masken getragen worden.

42, 6 f. *Nach einem so fröhlichen Eingang möchte ein ernstes Wort nicht überhört werden: es wendet sich an die Ernstesten.*] Dieser Einstieg überrascht, nicht

nur, weil JGB 25 nicht allein mit der „Tragödie“ (43, 27), sondern auch mit dem „Satyrspiel“ und der „Nachspiel-Farce“ (43, 24) enden wird, selbst stellenweise ins Burleske hinüberspielt und den „philosophische[n] Humor“ (43, 14) nicht verlieren will. Der Einstieg überrascht auch, weil JGB 24 mit seinem Generalverdacht gegen adäquate Wirklichkeitsperzeption kaum Anlass zu Fröhlichkeit gab. Dessen allererster Satz – „O sancta simplicitas!“ (41, 4) – erinnerte nicht an etwas Fröhliches, sondern an ein anderes Martyrium im Namen der Wahrheit, das des böhmischen Frühreformators Jan Hus (vgl. NK 41, 4).

42, 7–18 *Seht euch vor, ihr Philosophen und Freunde der Erkenntniss, und hütet euch vor dem Martyrium! Vor dem Leiden „um der Wahrheit willen“! Selbst vor der eigenen Vertheidigung! Es verdirbt eurem Gewissen alle Unschuld und feine Neutralität, es macht euch halsstarrig gegen Einwände und rothe Tücher, es verdummt, verthiert und verstiert, wenn ihr im Kampfe mit Gefahr, Verlästerung, Verdächtigung, Ausstossung und noch größeren Folgen der Feindschaft, zuletzt euch gar als Vertheidiger der Wahrheit auf Erden ausspielen müsst: – als ob „die Wahrheit“ eine so harmlose und täppische Person wäre, dass sie Vertheidiger nöthig hätte!]* Die Vorstellung, wonach das Martyrium, die Aufopferung in irgendeiner Weise die Wahrheit jener Sache beweise, für die der Märtyrer eintritt, weist später auch AC 53 schroff zurück, was sich ganz auf der Linie von N.s ‚aufgeklärten‘ Lektüren bewegt (Renan 1866, 146; Renan 1899, 317; dazu Houssaye 1886, 109–111; Schneider o. J. [1880], 76; Guyau 1885, 128 u. Guyau 1909, 285, vgl. die Nachweise im Einzelnen in NK KSA 6, 234, 16–18). Frühere Texte N.s waren jedoch aus der geschlossenen intellektuellen Front gegen die Martyrien ausgeschert. M 18 erwog die weltgeschichtliche Bedeutung der Märtyrer, wobei statt der Christen die Philosophen als befreiende Geister hingestellt wurden: „Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: nicht nur das Vorwärts-Schreiten, nein! vor Allem das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung hat ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt [...]. Nichts ist theurer erkaufte, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, welches jetzt unseren Stolz ausmacht.“ (KSA 3, 31, 20–25 u. 31, 33–32, 1) Das Rollenmodell des philosophischen Märtyrers nimmt die Vorstellung von der Welt als Leiden auf, die N. von Schopenhauer her wohlvertraut war, modifiziert aber das Verständnis von Philosophie: Entgegen dem landläufigen philosophischen Selbstverständnis wird die Philosophie nicht mehr als Therapeutikum, als eine Technik der Leidensverminderung und Leidensvermeidung verstanden, sondern als eine Macht, die ihren Anhängern die Blutzugenschaft abverlangt. Wenn die Philosophie es wert ist, für sie zu sterben, dann ist sie auf Augenhöhe mit dem Christentum und kann mit ihm ernsthaft, in existenzieller Ernsthaftigkeit konkurrieren. Als Repräsen-

tant eines Märtyrers, der gleichzeitig Christ und Philosoph war, stand N. in seinen damaligen Lektüren – Moritz von Engelhardts Monographie *Das Christenthum Justins des Märtyrers* – der frühchristliche Philosoph Justinus vor Augen, der in der Tradition „Justinus Martyr et Philosophus“ heißt (vgl. Engelhardt 1878, 2).

In den 1880er Jahren verliert sich die Spur einer positiven Beurteilung des philosophischen Martyriums bei N. Offenbar soll Philosophie jetzt nicht mehr strukturanalog zum Christentum gedacht werden. Denn: „Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Hass der Herzen“ (Za II Von den Priestern, KSA 4, 119, 15 f., vgl. auch NK KSA 6, 235, 24–33), was N. allerdings nicht in Stand setzte, seine eigene Präferenz fürs Blutige ganz zu unterdrücken, als er seinen Zarathustra sagen ließ: „Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt.“ (Za Vom Lesen und Schreiben, KSA 4, 48, 2 f.). Vgl. z. B. Jaspers 1981, 195 f. Immerhin hat N. bei Dühring 1882, 46 die Stelle am Rand markiert, Sokrates habe „durch sein Martyrium seine reformatorische Sache“ bekräftigt.

42, 9 f. „um der Wahrheit willen“] Die in ironische oder zitatanzeigende Anführungszeichen gesetzte Wendung benutzt N. gelegentlich, mitunter sogar ohne hörbaren ironischen Beiklang (MA I 636, KSA 2, 362, 2 u. NL 1882/83, KSA 10, 5[1]162, 205, 12), gerade wenn es um die Entbehrungen geht, die ein geistig Tätiger auf sich zu nehmen bereit ist („Was ist das Schwerste, ihr Helden?, so fragt der tragsame Geist [...], sich von Eicheln und Gras der Erkenntniss nähren und um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden?“ Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 29, 11 u. 19 f.). Nur NL 1881, KSA 9, 11[66], 466, 28–30 gibt sich unverhohlen ablehnend: „„Die Wahrheit um der Wahrheit willen“ suchen – oberflächlich! Wir wollen nicht betrogen werden, es beleidigt unseren Stolz.“ Die Wendung selbst hat biblischen Ursprung; in Luthers Übersetzung des 2. Johannesbriefes 1–2 steht: „alle, die die Wahrheit erkannt haben, um der Wahrheit willen, die in uns bleiben, und bey uns seyn wird in Ewigkeit“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 271).

42, 18 *Ritter von der traurigsten Gestalt*] Sancho Panza gab in Miguel de Cervantes' Roman *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* (1605/15) seinem Herrn Don Quijote den Beinamen „caballero de la triste figura“ (3. Buch, 5. Kapitel), den dieser sich gerne zueigen machte. Ludwig Tieck übersetzte die Wendung in seiner lange maßgeblichen Übersetzung als „Ritter von der traurigen Gestalt“ (Cervantes 1872, 1, 102 f.), was bei N. noch durch den Superlativ gesteigert wird. Ob N. den Roman ganz gelesen hat, sei dahingestellt. Jedenfalls kommt er gelegentlich auf ihn und seinen Autor zu sprechen, beispielsweise in NL 1880, KSA 9, 5[16], 184, 12–14: „Kampf nicht gegen die Dummheiten,

sondern gegen die Einbildungen: Beseitigung der eingebildeten Dinge aus den Köpfen: Don Quixote Cervantes“.

42, 19 *Eckensteher*] N.s Vorliebe für das Wort „Eckensteher“ (vgl. JGB 204, KSA 5, 130, 9 u. JGB 262, KSA 5, 216, 32) hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass Richard Wagner den Ausdruck in seinem offenen Brief an N. vom 12. 06. 1872 zur Verteidigung von GT gegen die Attacke von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff prominent benutzt hat (Wagner 1871–1873, 9, 355 = Wagner 1907, 9, 299), siehe NK KSA 6, 87, 1 (ferner die Belege in NWB 1, 683–688).

42, 19–26 *Zuletzt wisst ihr gut genug, dass nichts daran liegen darf, ob gerade ihr Recht behaltet, ebenfalls dass bisher noch kein Philosoph Recht behalten hat, und dass eine preiswürdigere Wahrhaftigkeit in jedem kleinen Fragezeichen liegen dürfte, welches ihr hinter eure Leibworte und Lieblingslehren (und gelegentlich hinter euch selbst) setzt, als in allen feierlichen Gebärden und Trümpfen vor Anklägern und Gerichtshöfen!]* Der in JGB vorherrschende, vorbehaltvolle, oft durch Schweigen beredete Umgang mit den sogenannten Lehren Zarathustras lässt sich als Selbstapplikation dieser den Philosophen-Kollegen nahegelegten Empfehlung verstehen. Das Fragezeichen ist bei der Thematisierung dieser ‚Lehren‘ in JGB das auffälligste Satzzeichen – wobei gerade die Frageform dazu dienen könnte, eine bestimmte ‚Lehre‘ dem Leser auf vermeintlich undogmatische Weise genehm zu machen. 42, 19–26 nimmt die Metaphorik vom „Gerichtshof der Vernunft“ auf, vor den die Philosophen seit Kant explizit zu ziehen pflegten (vgl. z. B. *Kritik der reinen Vernunft* A 751 = B 779), um dort für ihre Theorien Recht zu bekommen. Wenn JGB 25 diese Juridifizierung des philosophischen Diskurses und des philosophischen Selbstverständnisses ironisiert, hinderte dies N. zwei Jahre später nicht, der Kritik des Christentums die Züge eines Schauprozesses zu verleihen (vgl. Sommer 2001).

42, 26–43, 2 *Geht lieber bei Seite! Flieht in's Verborgene! Und habt eure Maske und Feinheit, dass man euch verwechsle! Oder ein Wenig fürchte! Und vergesst mir den Garten nicht, den Garten mit goldenem Gitterwerk! Und habt Menschen um euch, die wie ein Garten sind, – oder wie Musik über Wassern, zur Zeit des Abends, wo der Tag schon zur Erinnerung wird: – wählt die gute Einsamkeit, die freie muthwillige leichte Einsamkeit, welche euch auch ein Recht giebt, selbst in irgend einem Sinne noch gut zu bleiben!]* Diese Passage zehrt von Versatzstücken Epikurs, der sich bekanntlich (nach Plutarch: *De latenter vivendo*) unter den Leitspruch „λάθε βιώσας“, „lebe im Verborgenen!“ gestellt und mit seinen Getreuen in den Garten zurückgezogen haben soll (Diogenes Laertius: *De vitis* X 10, vgl. auch Lehmann 1879, 24: „Leb' für dich! / Dienst hat Müh' auf sich.“). JGB 7 hat sich explizit auf Epikur und auch seine kluge „Gärtchen-Verborgeneheit“ bezogen (vgl. NK 21, 12–17). Eine emphatische Aufforderung zur Adaption

von Epikurs lebenspraktischen Anweisungen wird dort allerdings nicht formuliert, wie überhaupt Epikur bei N. sehr zwiespältig beurteilt wird (vgl. z. B. NK KSA 6, 201, 12–18), fehlte dem hellenistischen Philosophen doch scheinbar der Antrieb zu philosophischer Tat und mutiger Gesetzgeberschaft, die sich Sprechende in N.-Texten immer wieder selbst attestieren. Das Motiv der Einsamkeit (vgl. NK 232, 1–6) ist keineswegs für Epikur reserviert, sondern machte schon für den jungen N. ein Hauptcharakteristikum der für ihn maßgeblichen Philosophen wie Schopenhauer und Heraklit aus.

Zum „goldenen Gitterwerk“ siehe NK 43, 29–31; zu N.s Zeilen „wie Musik über Wassern, zur Zeit des Abends, wo der Tag schon zur Erinnerung wird“ notierte Karl Jaspers, wohl im Blick auf N.s bekanntes Gedicht *An der Brücke stand jüngst ich in brauner Nacht*, am Rand: „Venedig“ (Jaspers 1923, 43).

43, 4–12 *Wie persönlich macht eine lange Furcht, ein langes Augenmerk auf Feinde, auf mögliche Feinde! Diese Ausgestossenen der Gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten, — auch die Zwangs-Einsiedler, die Spinoza's oder Giordano Bruno's — werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne dass sie selbst es wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern (man grabe doch einmal den Grund der Ethik und Theologie Spinoza's auf!)]* Baruch de Spinoza ist in N.s Werken ein gelegentlicher, in Nachlass und Briefen sogar ein recht häufiger Gast, dessen Nähe N. mitunter so unbehaglich zu werden schien, dass er sich von ihm lautstark distanzieren musste (vgl. z. B. NK 19, 20–22 u. Sommer 2012b), etwa indem er wie in JGB 25 Spinozas Substanzontologie psychologisierend von Ressentiment bestimmt fand.

Giordano Bruno hingegen, der italienische Pantheist, der für seine philosophischen Überzeugungen tatsächlich im Jahr 1600 das Martyrium auf dem Scheiterhaufen der Inquisition auf sich zu nehmen bereit war, kommt in N.s Werken nur an dieser Stelle vor. Es lässt sich nicht nachweisen, dass N. von Bruno mehr gelesen hätte als die drei Gedichte, die ihm Heinrich von Stein in seinem Brief vom 17. 05. 1884 in eigener Übersetzung hatte zukommen lassen. Die Gedichte in Steins Übersetzung lauten: „Wem dank ich's, dass ich nun mit freier Seele / Und schreckenlos den Flug des Lebens wage, / Die allgemeinen Ketten nicht mehr trage – / Denn Seltne nur entliess die bange Höhle; / Ein Demant-Beil erlahmt an diesem Hage / Der Endlichkeit – wie mocht' ich mich entrafen / Der Zeit und ihrem Ingesind und Waffen, / Dem Lauf der Alter, Jahre, Stunden, Tage? / Nun wohl! Ich fürchte nicht, den sie erlogen, / Der alten Mähr krystallinen Himmelsbogen, / Ich breche durch, mir ist der Weg gebahnt, / So dass ich mich zu andern Erden hebe, / Endlos durch das Gefild des Äthers schwebe, / Vorbei den Welten, die ich einst geahnt.“ (KGB III/2, Nr. 232, S. 435, Z. 8–21) „Du Berg – es hält in ihren Grabes-Gründen / Dich tief

die Erde fest. / Doch du bist stark, und in den Sternen steht dein Haupt. / Von aller höchsten Dinge höchster Höhe / Stammt tief in meiner Brust / Der Widerstreit, ob ich den Toten, ob ich Gott gehöre. / Oh, gieb dein Recht nicht auf! Ergieb dich nicht! / Du weichst – es führt in Fesseln / Der Fährmann dich über des Acheron / Schwarze, kalte Gewässer. / Erkühne – erkenne dich! Erklimme / Die heiligen Firnen: / Denn nun bist du bei Gott, du flutest, / Ein Flammenmeer, empor.“ (KGB III/2, Nr. 232, S. 436, Z. 22–35) Schließlich: „Die Doggen los! – Mit allen seinen Hunden / Zum Wald Aktäon eilt. Ein schlimmer Segen / Führt ihn auf ungewiss verschlungenen Wegen, / Edelsten Wildes Spur hat er gefunden. / Da sah er, was nicht Mensch noch Gott erschaut, / Ein Weib in Wellen – war so wunderhold, / Nicht Alabaster, Elfenbein und Gold, / Kein Meister hätt's zu bilden sich getraut. / Der Jäger ist darob zum Wild geworden, / Hat vor den Hunden, die er losgekettet, / In toller Hatz das Leben kaum gerettet. – / Vom hohen Ziel, vom Fluge ohne Schranken / Kehrt so ihr jetzt euch um, mich zu ermorden, / Oh meine unbarmherzigen Gedanken.“ (KGB III/2, Nr. 232, S. 436 f., Z. 38–51. Zwei der drei Gedichte wurden nach KGB III 7/1, 772 in den *Bayreuther Blättern* von 1885 – S. 224 f. – publiziert, vgl. auch Bernauer 1998, 139–191.) N. beantwortete die Zusendung zwar höflich, aber man weiß doch nicht recht, ob seine Dankbarkeit das Maß bloßer Konvention überschreitet: „Diese Gedichte Giordano Bruno's sind ein Geschenk, für welches ich Ihnen von ganzem Herzen dankbar bin. Ich habe mir erlaubt, sie mir zuzueignen, wie als ob ich sie gemacht hätte und für mich – und sie als stärkende Tropfen ‚eingenommen‘.“ (N. an Heinrich von Stein, 22. 05 1884, KSB 6/ KGB III/1, Nr. 514, S. 507, Z. 3–6) Immerhin nannte er Bruno neben Goethe und Platon in einem wohl ungefähr zeitgleichen Nachlassnotat über „höhere[.] Formen“ menschlicher Existenz, „wo der Künstler nur ein Theil des Menschen ist [...]. Diese Formen gerathen selten.“ (NL 1884, KSA 11, 26[42], 159, 6–8) Das Nicht-Gelingen unterstellt 43, 4–12 der philosophischen Existenzform Brunos, was auch auf der Folie der Polemik gegen das philosophische Martyrium durchaus konsequent ist (aus 26[42] wird nicht deutlich, ob Platon, Bruno und Goethe als gelingende oder nicht gelingende „höhere Formen“ gelten sollen). Gerade das dritte Gedicht in Steins Blütenlese, das Bruno als Verfolgten seiner eigenen Gedanken stilisiert, könnte ihn für N. als „Schlimm-Gehetzten“ attraktiv gemacht haben.

43, 13 f. *an einem Philosophen das unfehlbare Zeichen dafür ist, dass ihm der philosophische Humor davon lief* Im Druckmanuskript hieß es stattdessen: „ein unfehlbares Zeichen dafür ist, daß Einer zum Philosophen verdorben ist“ (KSA 14, 350).

43, 24–27 *nur ein Satyrspiel, nur eine Nachspiel-Farce, nur den fortwährenden Beweis dafür, dass die lange eigentliche Tragödie zu Ende ist: vorausgesetzt,*

dass jede Philosophie im Entstehen eine lange Tragödie war] Vgl. NK 99, 10–12. Das Satirische, das N. mit „Satyr“ zu assoziieren liebt, kehrt gleich in JGB 26 wieder.

26.

Im Heft W I 4 gibt es zu diesem Abschnitt eine ausführliche Vorarbeit: „Von der Überwindung des Ekels. – Der höhere Mensch, der Ausnahmehensch muß, wenn anders er zum Erkennenden im großen Sinne vorherbestimmt ist, sich zum Studium der Regel, ich meine des durchschnittlichen Menschen herbeilassen: wobei es freilich nicht ohne einigen Ekel abgehen wird. Dieses Studium ist schwer und umständlich, weil der durchschnittliche M(ensch) sich in Flausen und schöne Worte umhüllt; es ist also ein Fund ersten Ranges, wenn der Suchende einem Solchen begegnet, der das Thier, die Gemeinheit, oder Regel an sich einfach anerkennt und dabei jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel hat, der ihn zwingt über sich und seines Gleichen cynisch zu reden und sich gleichsam auf dem eignen Miste zu wälzen: Cynismus nämlich ist die einzige Form, in der gemeine Seelen an das streifen, was Ehrlichkeit Redlichkeit ist. Genug, dem höheren Menschen ist jede Form von grobem Cynismus ein Gegenstand wo er zu lernen und seine Ohren aufzumachen hat; ja er hat sich Glück zu wünschen, wenn der nicht ernsthafte Satyr und der Possenreißer zu reden beginnen. Es giebt sogar Fälle, welche ihn beinahe bezaubern werden: ein solcher Fall ist Petronius, insgleichen aus dem letzten Jahrhundert der Abbé Galiani; da ist nämlich der ‚Geist‘, sogar das ‚Genie‘ an den Affen geknüpft. Häufiger schon geschieht es daß der ‚wissensch(aftliche) Kopf‘ auf einem Affenleib und ein Ausnahme-Verstand auf die Regel einer gemeinen Seele gesetzt ist: – unter Ärzten trifft man nicht selten diese Combination. Und wo nur Einer ohne Erbitterung, sondern harmlos vom Menschen redet wie von einem Wesen das von Eitelkeit, geschlechtlichen Begierden und Nahrungssorgen und nichts Anderem getrieben wird, da soll der höhere Mensch fleißig hinhorchen: kurz überall, wo der Cynismus ohne Empörung redet: – denn der empörte Cynismus und wer immer sich selber oder ‚die Welt‘ oder Gott oder die Gesellschaft mit seinen eignen Zähnen zerreißt und zerfleischt, ist schon höherer und seltnerer Abkunft – als ein Thier, das an der Thierheit leidet.“ (KSA 14, 350 f.) In der Druckfassung von JGB 26 wird zunächst viel stärker die problematische Abschottung des Ausnahmemenschen herausgestellt, bevor sich dieser in die Welt begibt, um dort studienhalber dem „durchschnittlichen Menschen“ (44, 14) zu begegnen – Studien, die jetzt explizit als für den „Philosophen“ (44, 18) notwendig erachtet werden. „Cyniker“ stehen nicht nur wie in der Vorarbeit für die „Redlichkeit“ „gemeiner See-

len“ (sowohl in KSA 14, 350 als auch in 44, 28 f.), sondern sie bieten in ihrer schonungslosen Sicht auf das ‚Tier-Menschliche‘ vor allem eine Abkürzung im Zugriff auf den Menschen, die durch ihre Drastik den Auserlesenen von allzulanger Beschäftigung mit den Durchschnittsgattungsgenossen und damit vom angeblich unvermeidlichen Ekel entlastet. Petrons *Satyricon*, das in der Vorarbeit noch als Beispiel genannt wird, entfällt in der Druckfassung; dafür bekommt Abbé Galiani breiteren Raum, und zwar emphatischer als „Genie“ (45, 1). Besonders eklatant ist die Differenz am Ende der jeweiligen Texte: Macht die Vorarbeit für den „empörte[n] Cynismus“ eine höhere Abkunft und damit eine höhere Wertigkeit geltend, so entlarvt JGB 26 diese Höherwertigkeit in moralkritischer Absicht als falschen Schein und findet die empörten Cyniker vielmehr „gewöhnlicher[.]“ (45, 22).

Die theoretisch-anthropologische Leitunterscheidung von JGB 26 ist diejenige zwischen „Ausnahme“ und „Regel“: fünfmal wird allein die „Ausnahme“ samt Ableitungen bemüht (43, 32; 44, 2; 44, 12 [zweimal] u. 45, 6), viermal immerhin die „Regel“ (43, 31; 44, 1; 44, 11 u. 44, 23). Gegen eine Genie-Konzeption des Selbst, in der nur der Ausnahmecharakter dieses Selbst würdiger Gegenstand der Betrachtung ist, plädiert dieser Abschnitt für eine Betrachtung des Normalfalls. Diese Orientierung an der „Regel“ entspricht dem Anspruch der neuzeitlichen Wissenschaft, die eben auf das Allgemeine, das Reguläre und nicht auf das Besondere und Außergewöhnliche abzielt. Die Pointe ist aber, dass zugleich der Ausnahmecharakter des Betrachters, des Forschers aufrecht erhalten bleibt und er sich mit dem Regulären nicht gemein macht.

Aus JGB 26 ergibt sich anthropologisch-praktisch die an Ausnahmemenschen gerichtete Aufforderung, Ekel und Leiden am Menschen zu überwinden, und zwar gerade dadurch, dass man sich ganz ins Durchschnittlich-Menschliche hineinbegibt. Dass die zweite Hälfte des Abschnitts ausgerechnet den Umgang mit Cynikern empfiehlt, hängt nicht nur daran, dass sie in ihrer Drastik die notwendige Beschäftigung mit den Durchschnittsmenschen verkürzen, weil sie deren Garstigkeit *in nuce* auf den Punkt bringen. Es gründet auch darin, dass der „auserlesene Mensch“ in der Konfrontation mit diesen Cynikern den Ekel bis zum Äußersten zu steigern und auf diese Weise paradoxerweise womöglich zu überwinden vermag.

43, 29–31 *Jeder auserlesene Mensch trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, wo er von der Menge, den Vielen, den Allermeisten erlöst ist* | In NL 1885/86, KSA 12, 2[2], 67, 9–13 (KGW IX 5, W I 8, 273, 2–8) hat N. die ungewöhnliche Wendung „Burg und Heimlichkeit“, ebenso die in JGB 24 gebrauchte vom „goldenen Gitterwerk“ (vgl. NK 42, 26–43, 2) schon einmal benutzt: „Dieser herrliche Geist, sich selbst jetzt genug und gut gegen Überfälle vertheidigt und abgeschlossen: – ihr zürnt ihm wegen seiner Burg und Heimlichkeit

und schaut dennoch neugierig durch das goldne Gitterwerk, mit dem er sein Reich umzäunt hat?“ In dieser Aufzeichnung ist aber die Blickrichtung genau entgegengesetzt: Von außen versuchen Unberufene, Nicht-Auserlesene einen Blick auf das arkane Innenleben jenes Ausnahmegeistes zu erhaschen, während es in JGB 26 einem solchen Menschen gerade unendlich schwer fällt, den Weg aus seinem reichen Inneren in die häßliche Außenwelt der Gewöhnlichkeit zu beschreiten. In dieser Fassung erinnert N.s Metaphernwahl an die bekannte Charakterisierung des Solipsismus oder des „theoretischen Egoismus“ in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* (1. Bd., 2. Buch, § 19) als „kleine Gränzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 125). Für den Erkennenden ist es notwendig, wie JGB 26 im Folgenden deutlich macht, dass er nicht immerfort „still und stolz auf seiner Burg versteckt“ (44, 8) bleibt, sondern die Konfrontation mit der Empirie des Anders-Menschlichen zu suchen.

44, 3–13 *Wer nicht im Verkehr mit Menschen gelegentlich in allen Farben der Noth, grün und grau vor Ekel, Überdruß, Mitgefühl, Verdüsterung, Vereinsamung schillert, der ist gewiss kein Mensch höheren Geschmacks; gesetzt aber, er nimmt alle diese Last und Unlust nicht freiwillig auf sich, er weicht ihr immerdar aus und bleibt, wie gesagt, still und stolz auf seiner Burg versteckt, nun, so ist Eins gewiss: er ist zur Erkenntniss nicht gemacht, nicht vorherbestimmt. Denn als solcher würde er eines Tages sich sagen müssen „hole der Teufel meinen guten Geschmack! aber die Regel ist interessanter als die Ausnahme, — als ich, die Ausnahme!“ — und würde sich h i n a b begeben, vor Allem „hinein“.] Dass „Ekel“, „Mitleid“ und andere negative Empfindungen das Gefühlsleben des „auserlesenen Menschen“ bestimmen, wenn er mit so viel Mittelmaß und Gemeinheit konfrontiert wird, die vorgeblich das Gewöhnlich-Menschliche ausmachen, überrascht nicht (diese Konstellation hat z. B. auch Bourget 1883, 103 beschrieben) – zumal vor dem Hintergrund der N. wohlbekannten misanthropischen Moralistik von La Rochefoucauld und Pascal bis Schopenhauer. Das Motiv kehrt im Modus der Selbstapplikation in EH Warum ich so weise bin 8 wieder, wo das dort sprechende, seine eigene Weisheitsgenealogie erzählende Ich ebenfalls im „Verkehr mit Menschen“ von Ekel und Mitgefühl angefochten wird, vgl. NK KSA 6, 276, 2–6.*

Eher überraschend ist hingegen, dass in MA II VM 333 dieser „Verkehr mit Menschen“ ausdrücklich als „G e n u s s“ markiert wird, und zwar ausgerechnet für denjenigen, der sich „absichtlich in der Einsamkeit“ halte: Zum „Leckerbissen“ kann ihm dieser „Verkehr“ allerdings nur werden, wenn er „selten genossen“ wird (KSA 2, 516, 1–4). Selbst wenn man JGB 26 als eine auf weiteren

Jahren mit negativer Lebenserfahrung beruhende Kontrafaktur zu diesem Aphorismus liest, bleibt das Erstaunen bei der Lektüre von Briefen aus dem zeitlichen Umfeld von JGB bestehen. Seine Schwester ließ N. Ende Juli 1885 wissen, dass er seinen „Verkehr mit Menschen rein als Kur und gelegentliche Medizin zu nehmen habe, vor Allem als Erholung“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 615, S. 73, Z. 20 f.). Franz Overbeck schrieb er am 25. 03. 1886: „ich selber sage mir, daß ich den ganzen Winter profondement triste, torturiert von meinen Problemen bei Tag und Nacht, eigentlich noch mehr höllenmäßig als höhlenmäßig gelebt habe – und daß ich den gelegentlichen Verkehr mit Menschen wie ein Fest, wie eine Erlösung von ‚mir‘ fühle.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 678, S. 161 f., Z. 19–23) Die Einsamkeit muss also für das geistige Ausnahmetalent keineswegs notwendig Glück bedeuten, sondern kann auch Qual sein – ebenso, wie die Wirkung des „Verkehrs mit Menschen“ sehr unterschiedlich ausfällt. Da N. weder in MA II VM 333 noch in den Briefen ausdrücklich dem Kontakt mit Durchschnittsmenschen Erholungs- oder Genussträchtigkeit zuschrieb, muss auch kein Interpret auf einem kontradiktorischen Widerspruch dieser Äußerungen zu JGB 26 beharren.

44, 20–32 *Hat er aber Glück, wie es einem Glückskinde der Erkenntniss geziemt, so begegnet er eigentlichen Abkürzern und Erleichterern seiner Aufgabe, – ich meine sogenannten Cynikern, also Solchen, welche das Thier, die Gemeinheit, die „Regel“ an sich einfach anerkennen und dabei noch jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel haben, um über sich und ihres Gleichen vor Zeugen reden zu müssen: – mitunter wälzen sie sich sogar in Büchern wie auf ihrem eignen Miste. Cynismus ist die einzige Form, in welcher gemeine Seelen an Das streifen, was Redlichkeit ist; und der höhere Mensch hat bei jedem gröberen und feineren Cynismus die Ohren aufzumachen und sich jedes Mal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser ohne Scham oder der wissenschaftliche Satyr laut werden.] Die zu N.s Zeit übliche Schreibweise „Cyniker“ konnte einerseits die sokratische Schule der Kyniker bezeichnen, die N. aus der Lektüre des 6. Buches von Diogenes Laertius bestens bekannt war. Für sie war Bedürfnislosigkeit ebenso charakteristisch wie „hündische“ Schamlosigkeit (ihr Name wird mit κύων, „Hund“ in Verbindung gebracht). Andererseits bezeichnete der Ausdruck „Cyniker“ auch allgemein „cynische“ Menschen, solche, die „schamlos“ sind, „Sitte und Anstand verachtend“ (Meyer 1885–1892, 4, 384). N. selbst benutzte „Cynismus“ in unterschiedlichen Bedeutungsschattierungen, die von Unrecht und Bosheit bis hin zu distanzierter Ironie reichen. Während N. in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3 seinen eigenen Büchern „Cynismus“ als höchstes Geschmacksprädikat zuschreiben sollte (vgl. NK KSA 6, 302, 26–30), erscheinen in JGB 26 Bücher von Cynikern nicht als direkte Denk- und Schreibvorlagen „auserlesener Menschen“, sondern als deren Hilfsmittel zu einer*

schnellen und schonungslosen Orientierung in der gewöhnlichen Menschenwelt. Die Cyniker nehmen kein Blatt vor den Mund und sind damit verlässliche Gewährsleute, weil sie nichts beschönigen, sondern den Menschen in seiner animalischen Erbärmlichkeit vor Augen stellen. Ihr Mittel ist das der abkürzenden Anekdoten, wie sie exemplarisch vom bekanntesten antiken Kyniker Diogenes von Sinope überliefert sind (Diogenes Laertius VI 20–81), sowie die Satire (nach GD Was ich den Alten verdanke 2 hat ein Kyniker die *satura* erfunden, siehe NK KSA 6, 155, 21–24). Dazu ausführlich Niehues-Pröbsting 1980 u. 1988, ferner Niehues-Pröbsting 2005.

44, 32–45, 4 *Es giebt sogar Fälle, wo zum Ekel sich die Bezauberung mischt: da nämlich, wo an einen solchen indiskreten Bock und Affen, durch eine Laune der Natur, das Genie gebunden ist, wie bei dem Abbé Galiani, dem tiefsten, scharfsichtigsten und vielleicht auch schmutzigsten Menschen seines Jahrhunderts – er war viel tiefer als Voltaire und folglich auch ein gut Theil schweigsamer.*] Ausgerechnet Mutter und Schwester schrieb N. am 14. 03. 1885: „Es lebt übrigens jetzt Niemand, an dem mir viel gelegen wäre; die Menschen, die ich gerne habe, sind lange, lange todt, z. B. der Abbé Galiani oder Henri Beyle oder Montaigne.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 581, S. 22 f., Z. 36–39) Auch wenn das Jahr 1885 – mit drei brieflichen Erwähnungen allein im März und einem Dutzend Stellen im Nachlass – den Höhepunkt von N.s Begeisterung für den neapolitanischen Aufklärer, Ökonom und Philosophen Ferdinando Galiani (1728–1787) markiert, die auch 1887 und 1888 kaum abebbt, findet sich die erste Spur seiner Beschäftigung bereits in NL 1884, KSA 11, 26[242], 212, 6. N. hat allerdings nicht seine Werke gelesen (zu denen u. a. die noch von Marx eingehend rezipierte Jugendschrift *Della Moneta* von 1751 oder die *Dialogues sur le commerce des blés* von 1769 gehören), sondern seine zwischen Frivolität, Tiefsinn, Frechheit und Empfindsamkeit oszillierenden Briefe an die französischen *philosophes*, denen er durch einen jahrelangen Paris-Aufenthalt persönlich tief verbunden war, namentlich an Madame d'Épinay: „il pense trop haut et parle trop bas“, lautet eine Bemerkung von Madame Necker über Galiani, weshalb dieser bei Hofe nicht reüssiert habe („er denkt zu hoch und spricht zu niedrig“ – Galiani 1882, 1, XXXIII, von N. am Rand doppelt angestrichen). Die in N.s Bibliothek erhaltene, zweibändige Brief-Ausgabe weist außerordentlich zahlreiche Lesespuren auf. Näher bekannt geworden sein dürfte N. die eigentümliche Gestalt Galianis schon durch die Lektüre von Sainte-Beuves *Causeries du lundi* zusammen mit Franz und Ida Overbeck (vgl. Bernoulli 1908, 1, 237). Das Galianis Originalität scharf herausstellende Porträt findet sich im zweiten Band der *Causeries* (Sainte-Beuve o. J., 2, 421–442), aus dem Ida Overbeck für ihre von N. angeregte Sainte-Beuve-Übersetzung (Sainte-Beuve 1880 u. Sainte-Beuve 2014) mehrere (allerdings andere) Kapitel auswählte. Daraus ist leicht zu erschließen, dass gerade

dieser Band von N. und dem Ehepaar Overbeck gemeinsam gelesen wurde. „L'abbé Galiani est une des figures les plus vives, les plus originales et les plus gaies du XVIII^e siècle“ (Sainte-Beuve o. J., 2, 421. „Der Abbé Galiani ist eine der lebendigsten, der originellsten und der heitersten Figuren des 18. Jahrhunderts.“).

Die Assoziation von Galiani – der kleinwüchsig gewesen ist – mit dem Affen entspringt nicht allein N.s Phantasie, sondern hat in der biographischen Einführung zu Galianis Briefen von Eugène Asse einen Quellenanhalt. Dort ist nämlich von einem Affen die Rede, mit dem Galiani eine innige Lebensgemeinschaft gepflegt hat: „Son singe, qui ne le quittait presque jamais, était un animal très particulier, d'ailleurs très vigoureux. L'abbé en raffolait. Il était persuadé de la métempsycose, et ne doutait pas que l'âme d'un Pitt, d'un très grand ministre d'autrefois, d'un mathématicien, d'un astronome, d'un secrétaire d'ambassade, d'un musicien, etc., ne fût dans son singe. [...] Mais enfin cet animal devint le rival de son maître, et un jour que Galiani caressait devant lui de très près sa maîtresse, le singe voulut en avoir sa part. La place était prise; le singe entra en /XLII/ fureur, et saisit l'abbé à la gorge pendant qu'il fourrageait la belle. Il fallut appeler du secours; on ne put jamais arracher le singe qui étranglait l'abbé; on fut contraint de l'y tuer“ (Galiani 1882, 1, XLIf., Anm. „Sein Affe, der ihn fast niemals verließ, war ein sehr besonderes Tier, überdies sehr kräftig. Der Abbé schwärmte davon. Er war von der Seelenwanderung überzeugt und zweifelte nicht, dass die Seele eines Pitt, eines sehr großen Ministers aus früherer Zeit, eines Mathematikers, eines Astronomen, eines Botschaftssekretärs, eines Musikers etc. in seinem Affen sei. [...] Aber schließlich wurde dieses Tier der Rivale seines Herrn, und eines Tages, als Galiani vor ihm sehr nah seine Mätresse streichelte, wollte der Affe daran seinen Anteil haben. Der Platz wurde genommen; der Affe geriet in Wut und packte den Abbé an der Kehle, während er die Schöne zerwühlte. Man musste Hilfe rufen; man konnte den Affen nicht losreißen, der den Abbé zu erdrosseln drohte; man war gezwungen, ihn dort zu töten“). In der Kombination von Affe, Bock und Genie erscheint Galiani in JGB 26 als Satyr – und genau dieser unberechenbare Dämon und Dionysos-Begleiter wird in 44, 32 auch ausdrücklich genannt.

Vgl. zu N. und Galiani auch die in NK KSA 6, 285, 4–286, 12 mitgeteilte EH-Vorstufe sowie NK KSA 6, 436, 8, sodann Vivarelli 2003 u. Liessmann 2000.

45, 4–17 *Häufiger schon geschieht es, dass, wie angedeutet, der wissenschaftliche Kopf auf einen Affenleib, ein feiner Ausnahme-Verstand auf eine gemeine Seele gesetzt ist, – unter Ärzten und Moral-Physiologen namentlich kein seltenes Vorkommnis. Und wo nur Einer ohne Erbitterung, vielmehr harmlos vom Menschen redet als von einem Bauche mit zweierlei Bedürfnissen und einem Kopfe mit Einem; überall wo Jemand immer nur Hunger, Geschlechts-Begierde und Ei-*

telkeit sieht, sucht und sehn will, als seien es die eigentlichen und einzigen Triebfedern der menschlichen Handlungen; kurz, wo man „schlecht“ vom Menschen redet – und nicht einmal s c h l i m m –, da soll der Liebhaber der Erkenntnis fein und fleissig hinhorchen, er soll seine Ohren überhaupt dort haben, wo ohne Entrüstung geredet wird.] Die imaginäre Mischwesen-Zoologie, die für das satyrische Genie Galiani unter Anwendung des satirischen Handwerks, dennoch überaus wohlwollend Klassifikationsbegriffe suchte, wird fortgesetzt mit der gleichfalls chimärisch-monströsen – damals gängige darwinistische Abstammungstheorien satirisierenden – Kombination Menschenwissenschaftlerkopf/Affenleib. Die als erklärende Apposition dazu erscheinende Paarung „feiner Ausnahme-Verstand“/„gemeine Seele“ sorgt als Erklärung freilich eher für Verwirrung, weil die der ersten Paarung zugrunde liegende Körper-Geist-Dualität nun von einer Geist-Seele-Dualität hintertrieben wird. Dies wiederum lässt sich als Hinweis darauf lesen, dass es sich der „auserlesene Mensch“ keineswegs mit dem Menschen so leicht machen sollte wie es die Cyniker, aber eben auch die „Ärzte“ und „Moral-Physiologen“ tun: Ihre Anthropologie soll nicht normativ sein, sondern inspirativ, weil abkürzend, damit vorläufig. Mit „Moral-Physiologen“, die menschliche Lebensregungen auf Eitelkeit, Sexual- und Nahrungstrieb zurückzuführen pflegten, war N. nicht nur dank antiker Kyniker, französischer Moralisten, sondern auch durch Hobbes, Schopenhauer und Rée vertraut.

Zur „Geschlechts-Begierde“ notierte Karl Jaspers am Rand: „Freud“ (Nietzsche 1923, 45), zur „Eitelkeit“: „Rée“ (Nietzsche 1923, 46).

45, 17–23 *Denn der entrüstete Mensch, und wer immer mit seinen eignen Zähnen sich selbst (oder, zum Ersatz dafür, die Welt, oder Gott, oder die Gesellschaft) zerreisst und zerfleischt, mag zwar moralisch gerechnet, höher stehn als der lachende und selbstzufriedene Satyr, in jedem anderen Sinne aber ist er der gewöhnlichere, gleichgültigere, unbelehrendere Fall. Und Niemand lügt soviel als der Entrüstete. —* Als Repräsentant einer solchen Entrüstung galt bei N. z. B. der Sozialist, vgl. die in NK KSA 6, 130, 27–134, 12 mitgeteilte Aufzeichnung. Entrüstung bringt Ressentiment hervor, gerade dort, wo sie sich nicht nach außen abreagieren kann. In dieser Auffassung bestätigt finden konnte sich N. nach dem Erscheinen von JGB durch die Lektüre von Georg Brandes, der auf Henrik Ibsen die Formel „Entrüstungspessimismus“ münzte (Brandes 1887, 429, vgl. NK KSA 6, 306, 34–307, 4).

27.

Dieser kurze Abschnitt lebt zum einen von der Pointe, dass er das darin Behauptete, das sprechende Ich tue „Alles, um selbst schwer verstanden zu wer-

den“ (45, 29), performativ ins Werk setzt, indem er für die allermeisten Leser völlig unverständliche Sanskrit-Worte verwendet. Zum andern wird der Gegensatz zum unverstellten, gradlinig-verständlichen Sprechen der Cyniker von JGB 26 wirkungsvoll inszeniert – gerade dieser Form der Direktheit verweigert sich das Ich, das mit der zumindest am Ende von JGB 27 erwogenen Abschaffung selbst der „guten Freunde“ (45, 31) wieder zurückzukehren scheint zur bewussten Selbstabschottung, die der „auserlesene Mensch“ (43, 29) zu Beginn von JGB 26 einnahm.

In einer Vorstufe stand das Freundschaftsthema noch im Vordergrund, und es heißt darin: „es ist schwer mich zu verstehen; und ich wäre ein Narr ~~und ich habe mir vorgenommen~~, wenn ich nicht meinen Freunden einigen Spielraum zum Mißverständniß gäbe und auch schon für den guten Willen zu einiger Freiheit der Interpretation dankbar (wäre)“ (KSA 14, 351). Eine weitere Fassung dieses Gedankens stellt die Aufzeichnung NL 1885/86, KSA 12, 1[182], 50 f. (KGW IX 2, N VII 2, 80) dar, deren Kritik am Verstehen-Wollen der Freunde im Satz gipfelt: „Comprendre c'est égal.“ (KSA 12, 51, 7. „Verstehen ist gleichmachen.“) Diesen Satz hatte N. sich bei der Lektüre des Essais von Paul Bourget über die Brüder Goncourt unterstrichen (Bourget 1886, 148, vgl. NK KSA 6, 61, 10–12 u. NK KSA 6, 439, 1). Zur Interpretation von JGB 27 siehe auch Stegmaier 2000b, 43–47 u. Lampert 2001, 66–68.

45, 25–31 *Es ist schwer, verstanden zu werden: besonders wenn man gangasrotogati denkt und lebt, unter lauter Menschen, welche anders denken und leben, nämlich kurmagati oder besten Falles „nach der Gangart des Frosches“ mandeikagati – ich thue eben Alles, um selbst schwer verstanden zu werden? – und man soll schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich sein.* In NL 1886, KSA 12, 3[18], 175 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 1) hatte sich N. notiert: „gangasrotogati ‚wie der Strom des Ganges dahinfließend‘ = presto / kurmagati ‚von der Gangart der Schildkröte‘ = lento / mandeikagati ‚von der Gangart des Frosches‘ = staccato“ (Peter Gast hatte sich in seiner JGB-Ausgabe dieser Aufzeichnung bedient, um eine Herausgeber-Erläuterung ohne Quellenangabe anzubringen, siehe Eichberg 2009, 130 f.). Lampl 1993, 300 f. sowie Röllin/Trenkle 2008, 317–318 machen als Quelle den Artikel *Eine Reise nach Ostindien IV* von Julius Jolly aus der *Deutschen Rundschau* von 1884 aus, in dem es heißt: „Das feine musikalische Gehör ist zu bewundern, welches die Hindus befähigt, selbst Viertelstöne mit der größten Sicherheit zu unterscheiden. Andererseits bildet für ein europäisches Ohr diese Feinheit der Tonnüancirung einen schlechten Ersatz für die mangelnde Harmonisirung, und es wird dadurch zugleich unmöglich, die indischen Ragas (Melodien) mit einer Genauigkeit in europäischen Noten, oder europäische Stücke in indischer Musik wiederzugeben. Bei den Gesängen, die leider mit der Fistelstimme ge-

sungen werden, machen diese eigenthümlichen Tonschattirungen auf ein ungeübtes Ohr leicht den Eindruck unbeabsichtigten Detonirens. Das Tempo wechselt häufig, und man unterscheidet drei Hauptarten desselben, die folgende Sanskritnamen führen: gangâsrotogati, ‚wie der Strom des Ganges dahinfließend‘, d. h. presto; kûrmagati, von der Gangart der Schildkröte, d. h. lento; mandeikagati, ‚von der Gangart des Frosches‘, d. h. staccato.“ (Jolly 1884, 121) N. war durchaus ein eifriger Leser von (allerdings vornehmlich französischen) Zeitschriften und Zeitungen; in seiner Bibliothek hat sich ein Heft der *Deutschen Rundschau* von 1877 erhalten (NPB 671); im November oder Dezember 1884 scheint er nach einem entsprechenden Briefentwurf dem Herausgeber der *Deutschen Rundschau*, Julius Rodenberg sogar eigene Gedichte zum Abdruck angeboten zu haben (KSB 6/KGB III/1, Nr. 563, S. 567).

In N.s Lektüreprofil dieser Zeit passt jedoch auch der dritte Band der *Bibliothek für moderne Völkerkunde* von 1886. Dieser Band, der sich indes unter N.s Büchern ebensowenig findet wie der fragliche Jahrgang der *Deutschen Rundschau*, trägt den Titel *Grossbritannien und Irland. Mit besonderer Berücksichtigung der Kolonien*; sein Autor firmiert als Heinrich Neelmeyer-Vukassowitsch. Dort findet sich nach der Erörterung der Musik Irlands ein langer Passus über die indische Musik, der Jollys Lesern sehr bekannt vorkommt und der in den Worten gipfelt: „Bei den Gesängen, die leider mit Fistelstimme vorgetragen werden, machen die eigenthümlichen Tonschattirungen auf ein ungeübtes Ohr leicht den Eindruck unbeabsichtigten Detonirens. Das Tempo wechselt häufig, und man unterscheidet 3 Hauptarten desselben, welche folgende Sanskritnamen führen: Gangasrotogati, ‚wie der Strom des Ganges dahinfließend‘, d. h. presto; kurmagati, ‚von der Gangart der Schildkröte‘, d. h. lento, und mandeikagati, ‚von der Gangart des Frosches‘, d. h. staccato.“ (Neelmeyer-Vukassowitsch 1886, 841) Laut Untertitel ist Neelmeyer-Vukassowitschs Buch „[n]ach eigenen Beobachtungen geschildert“, und doch handelt es sich hier zweifellos um die nahezu identische Übernahme des Textes von Jolly aus der *Deutschen Rundschau*, ohne dass dies im Text irgendwie kenntlich gemacht würde (oder ist Neelmeyer-Vukassowitsch ein Pseudonym für Jolly?). Auch das recht umfangreiche Literaturverzeichnis führt Jollys Aufsatz nicht an, ja nicht einmal die *Deutsche Rundschau*, obwohl zahlreiche andere Periodika namentlich genannt werden. Dafür, dass N.s Aufzeichnung und der Verwendung in JGB 27 nicht Jollys Original, sondern Neelmeyer-Vukassowitschs Plagiat (?) zugrunde lag, könnte der Umstand sprechen, dass N. genau wie dieser die diakritischen Zeichen in den Sanskritworten stillschweigend weglässt, obwohl die Zeichen für die korrekte Transliteration eigentlich unerlässlich sind – was, wird man hinzufügen, der klassische Philologe N. durchaus gewusst haben dürfte. Neelmeyer-Vukassowitsch hat also bei (dem nach Lampl 1993, 301 auch bereits ak-

zentfehlerbehafteten) Jolly fehlerhaft abgeschrieben, worauf N. in seiner Aufzeichnung diese Fehler einfach reproduziert haben könnte.

45, 31–46, 5 *Was aber „die guten Freunde“ anbetrifft, welche immer zu bequem sind und gerade als Freunde ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben glauben: so thut man gut, ihnen von vornherein einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses zuzugestehn; — so hat man noch zu lachen; — oder sie ganz abzuschaffen, diese guten Freunde, — und auch zu lachen!*] Offensichtlich ist, dass N. der Freundschaft wiederholt Aufmerksamkeit zuwandte (vgl. zur Übersicht NH 237 f. – Harald Lemke, ferner Miner 2010), ebenso, dass er sich über die mangelnde Bereitschaft des Verstehenwollens oder der Einfühlung seitens seiner (angeblichen) Freunde auch brieflich zu beschweren pflegte (meist bei anderen Freunden). Seltener ist gefragt worden, wie es um N.s eigene Verständnisbemühungen gegenüber seinen Freunden bestellt gewesen ist. Viele Briefe jedenfalls lassen ihn als kaum am Leben der anderen ernsthaft Anteilnehmenden erscheinen. Vielleicht hat er ja dem Missverstehen durch Verzicht auf eine eigene Verstehensanstrengung einen Riegel verschieben wollen. JGB 27 suggeriert jedenfalls, er habe lachend auf alle Freunde gut verzichten können.

28.

Eine Vorstufe dieses Abschnitts mit vielen Überarbeitungen findet sich in KGW IX 5, W I 8, 185 f.; das Thema der unterschiedlichen Stil-Tempi mit einem besonderen, in JGB 28 dann entfallenden Akzent auf den in Deutschland für die Sprachtempo-Entwicklung maßgebenden Einfluss der „Pfarrerssöhne“ erörtert NL 1885, KSA 11, 34[102], 454 (KGW IX 1, N VII 1, 125 f., vgl. NK 190, 32–191, 2), aber wie in JGB 28 schon unter Hinweis auf Voltaire und Petron. Noch auf „Geist“ ist die Stilkritik in NL 1884, KSA 11, 25[38], 21, 14–20 fokussiert, die mit Goethe und Machiavelli teilweise Personal aufbietet, das in JGB 28 wiederkehrt.

46, 7–10 *Was sich am schlechtesten aus einer Sprache in die andere übersetzen lässt, ist das tempo ihres Stils: als welcher im Charakter der Rasse seinen Grund hat, physiologischer gesprochen, im Durchschnitts-tempo ihres „Stoffwechsels“.*] Zum Rassenbegriff an dieser Stelle siehe Schank 2000, 221 f., der ihn in „unterschiedlichen Lebensbedingungen der Völker: Umgebung, Wärme, Kälte“ auflöst (ebd., 222). Allerdings bildet „Rasse“ in JGB 28 offenkundig nicht nur die äußeren Lebensbedingungen eines Volkes ab oder ist deren Reflex, sondern hat sich zu einer biologischen Struktur verfestigt, wobei diese Struktur sich stets als (historisch-geographisch) variabel erweist und in Interaktion mit der Umwelt bleibt – „die trockne feine Luft von Florenz“ (47, 4) half beispielsweise

bei der Ausprägung von Machiavellis Denk- und Schreibstil. In 46, 7–10 findet eine Naturalisierung von Sprachen statt, deren unterschiedliche Tempi auf solche im „Stoffwechsel“ der diese Sprache sprechenden „Rasse“ zurückgeführt wird. Wo dieser „Stoffwechsel“ – in der Vorarbeit KGW IX 5, W I 8, 185, 8 fehlen beim „Stoffwechsel“ die Anführungszeichen – greifbar sein soll und was überhaupt der „Stoffwechsel“ einer „Rasse“ bedeutet, bleibt unklar. Die Eingangspassage von JGB 28 lebt von der durch die Worte „Rasse“, „physiologisch“ und „Stoffwechsel“ erzeugten Suggestion natürlicher Gegebenheiten, ohne dass solche Gegebenheiten tatsächlich nachgewiesen oder empirisch erhoben würden.

46, 10–20 *Es giebt ehrlich gemeinte Übersetzungen, die beinahe Fälschungen sind, als unfreiwillige Vergemeinerungen des Originals, bloss weil sein tapferes und lustiges tempo nicht mit übersetzt werden konnte, welches über alles Gefährliche in Dingen und Worten wegspringt, weghilft. Der Deutsche ist beinahe des Presto in seiner Sprache unfähig: also, wie man billig schliessen darf, auch vieler der ergötzlichsten und verwegensten Nuances des freien, freigeisterischen Gedankens. So gut ihm der Buffo und der Satyr fremd ist, in Leib und Gewissen, so gut ist ihm Aristophanes und Petronius unübersetzbar.*] „Presto“ ist die Vortragsanweisung in der Musik, die ein sehr schnelles Tempo verlangt. Als „Buffo“ wird die aufs Komische hin angelegte Opern-Männerrolle bezeichnet. Vgl. NK 45, 25–31.

In N.s Frühwerk diente der bedeutendste griechische Komödiendichter Aristophanes (ca. 450–380 v. Chr.) als Gewährsmann für seinen Dekadenzverdacht gegen Sokrates (vgl. NK KSA 1, 88, 22–28 u. Müller 2005, 181 f.). In N.s Bibliothek haben sich diverse griechische und deutsche Aristophanes-Ausgaben erhalten (NPB 112–114). Eine besondere Prominenz erlangte Aristophanes in N.s Denken bis Mitte der achtziger Jahre allerdings nicht, bis N. ihn unter Anspielung auf *Lysistrate* in einem Brief an Köselitz vom 21. 08. 1885 als „heiligen Aristophanes!“ anrief (KSB 7/KGB III/3, Nr. 624, S. 87, Z. 78), was in JGB 232 wiederum direkt aufgenommen wird (vgl. NK 170, 29–171, 15). In NL 1887, KSA 12, 9[157], 428, 23–25 (KGW IX 6, W II 1, 23, 22–26) erscheint Aristophanes dann in einer ganzen Reihung von Caesar bis Goethe, für die gelten soll: „die ‚Unmoralität‘ gehört zur Größe“. Gegen Ende von JGB 28 (47, 17–27) wird der Komödiendichter nicht nur zu einer Gegengestalt des weltflüchtigen Platon stilisiert, sondern in seiner Heiterkeit zur personifizierten Rechtfertigung des Griechentums. Dieses Griechentum entpuppt sich keineswegs als exemplarisch-kanonische Kultur, sondern vielmehr als eine, die „der Verzeihung, der Verklärung bedarf“ (47, 20). Die gleich folgende Nennung Platons wiederum macht deutlich, was hier als verzeihungsbedürftig angesehen wird: nämlich

Sokratismus und Jenseitsmetaphysik. Aristophanes hingegen löste die Schwere in verklärender Heiterkeit auf.

Im Spätwerk bekundete N. wiederholt Hochschätzung für das nur partiell überlieferte Romanwerk *Satyricon* des Titus Petronius Arbiter aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, das er insbesondere mit dem zeitgleich entstandenen Neuen Testament zu kontrastieren liebte, vgl. NK KSA 6, 224, 1–7 u. NK KSA 6, 285, 4–286, 12. In JGB 193 wird er ebenfalls zitiert, vgl. NK 114, 18–21. Die Zusammenschau von Petron und Aristophanes ist im Nachlass präludiert: „Derbheit und Delikatesse zusammen bei Petronius, auch bei Horaz: mir am angenehmsten. Es gehört zum griechischen Geschmack. Homer war den Menschen um La Rochefoucauld herum zu derb, sie konnten das Triviale nicht genießen. Sie hielten eine gewisse hohe Empfindung bei sich fest, wie jetzt viele Deutsche, und verachten sich, wenn etwa ein Genuß an niederen Sphären in ihnen sich regt. Aristophanes ist das Gegenstück: nihil humani — ist antik“ (NL 1885, KSA 11, 34[80], 444, 12–19, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 146, 14–32).

46, 20–28 *Alles Gravitätische, Schwerflüssige, Feierlich-Plumpe, alle langwierigen und langweiligen Gattungen des Stils sind bei den Deutschen in überreicher Mannichfaltigkeit entwickelt, — man vergebe mir die Thatsache, dass selbst Goethe's Prosa, in ihrer Mischung von Steifheit und Zierlichkeit, keine Ausnahme macht, als ein Spiegelbild der „alten guten Zeit“, zu der sie gehört, und als Ausdruck des deutschen Geschmacks, zur Zeit, wo es noch einen „deutschen Geschmack“ gab: der ein Rokoko-Geschmack war, in moribus et artibus.* N.s überaus zahlreiche Bezugnahmen auf Goethe sind, sofern sie wertend ausfallen, meist positiv, mitunter sogar euphorisch positiv in der erkennbaren Absicht, sich selbst mit dem Weimarer Dichturfürsten auf eine Stufe zu stellen, ja noch eine Stufe darüber (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 49–51, dazu NK 6/1, S. 551–557). Die in JGB 28 artikulierte Stilkritik ist einer dezidierten Absatzbewegung im Interesse verstärkter Selbstprofilierung geschuldet; sie könnte sich entzündet haben an der Lektüre von Adolf von Schölls Band *Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens* von 1882, den N. 1884 erworben hat.

46, 28 *in moribus et artibus*] Lateinisch: „in Sitten und Künsten“.

46, 28–47, 2 *Lessing macht eine Ausnahme, Dank seiner Schauspieler-Natur, die Vieles verstand und sich auf Vieles verstand: er, der nicht umsonst der Übersetzer Bayle's war und sich gerne in die Nähe Diderot's und Voltaire's, noch lieber unter die römischen Lustspiieldichter flüchtete: — Lessing liebte auch im tempo die Freigeisterei, die Flucht aus Deutschland.*] Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) Nähe zur französischen Literatur und sein Theater-Hintergrund werden im Presto von N.s eigener Abkürzungsbemühung vorgetragen und in

Umrissen richtig erfasst – einschlägige Stellen hatte sich N. bei Saint-Ogan 1885, 247 f. markiert. In N.s Bibliothek haben sich neben einer Göschen-Ausgabe von Lessings Werken (Lessing 1867) ursprünglich auch die von Lessing übersetzten, von N. 1879 erworbenen Dramen von Denis Diderot (1713–1784) befunden (Diderot 1760). Von Voltaire (1694–1778), mit dem er allerdings in persönlichen Streit geraten war, hat Lessing eine deutsche Ausgabe der *Kleinere historischen Schriften* besorgt. Lessings Nähe zu den „römischen Lustspiel-dichtern“ zeigt sich namentlich in der intensiven Beschäftigung mit Plautus, dessen Komödien *Captivi* und *Trinummus* er ins Deutsche übersetzt oder fürs Deutsche adaptiert hat.

Wörtlich falsch ist hingegen die Behauptung, Lessing sei „der Übersetzer Bayle's“, so groß die Nähe des deutschen Dichters zum französischen Frühaufklärer auch gewesen sein mag: Die deutsche Übersetzung von Pierre Bayles (1647–1706) berühmtem Hauptwerk *Dictionnaire historique et critique* (1697) hat – viele kritische Spitzen abschwächend – Johann Christoph Gottsched verantwortet (1741–1744). Die Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 35[66], 539, 17 (entspricht KGW IX 4, W I 3, 71) behauptet auch noch nicht eine entsprechende Übersetzertätigkeit, sie lautet nur: „Lessing – Bayle“. Wenn man sich nicht mit der Erklärung behelfen will, N. verstehe „Übersetzer“ in einem übertragenen Sinn als denjenigen, der Bayle in der deutschen Kultur heimisch gemacht habe, fragt sich, wie N., der sich sonst kaum mit Bayle auseinandergesetzt hat, auf die Falschinformation hat verfallen können (bei Saint-Ogan 1885, 155–159 wird zwar Bayle ausführlich behandelt, aber ohne Bezug auf Lessing). Eine mögliche Spur führt zur Schriftstellerin und Übersetzerin Helen Zimmern (1846–1934), die 1884 und 1886 ihren Sommerurlaub in Sils-Maria verbrachte, dort N. begegnete und mit ihm im Gespräch war (vgl. N. an Malwida von Meysenbug, 01. 09. 1884, KSB 6/KGB III/1, Nr. 528, S. 523, Z. 44–52; N. an Köselitz, 20. 07. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 724, S. 214, Z. 65–71). Sie hatte 1878 auf Englisch eine Lessing-Monographie veröffentlicht, in der Bayle eine zentrale Rolle spielt: Lessing „should turn to Pierre Bayle as his master. / The influence of Bayle upon the eighteenth century was immense; indeed its distinctive character, as the epoch of protest against the traditional, may be said to have been impressed on it by him. The ‚Critical Dictionary,‘ designed ‚not to inculcate scepticism, but to suggest doubts,‘ this ample and tolerant monument of erudite acumen, thoroughly commended itself to Lessing's temper. He determined to work on this model“ (Zimmern 1878, 68, vgl. 69–71 u. 128). N. hat Zimmerns Buch sicher nicht gelesen, aber es erscheint möglich, dass er von ihr gesprächsweise etwas über die nach ihrer Darstellung eminente Rolle Bayles in Lessings geistigem Haushalt erfuhr („his favourite Bayle, whom in some mental characteristics he so much resembled“ – ebd., 350) und eine Gesprächserin-

nerung dann eigenwillig umformte. N. wünschte 1888 übrigens, dass Zimmern Werke von ihm ins Englische übersetze, was sie damals freilich nicht tun mochte, um später dann doch noch JGB zu übertragen – wobei die Publikation sich bis 1907 verzögerte (vgl. Knödgen 1997, 2, Fn. 5 u. 35 f.).

Zu N. und Lessing im Allgemeinen siehe Diana Behler 1979, Diana Behler 1985, Crescenzi 1991 u. Nebrig 2013.

47, 2–9 *Aber wie vermöchte die deutsche Sprache, und sei es selbst in der Prosa eines Lessing, das tempo Macchiavell's nachzuahmen, der, in seinem principe, die trockne feine Luft von Florenz athmen lässt und nicht umhin kann, die ernsteste Angelegenheit in einem unbändigen Allegrissimo vorzutragen: vielleicht nicht ohne ein boshaftes Artisten-Gefühl davon, welchen Gegensatz er wagt, – Gedanken, lang, schwer, hart, gefährlich, und ein tempo des Galopps und der allerbesten muthwilligsten Laune.* N. hat den *Principe* (1513) des florentinischen Staatsphilosophen Niccolò Machiavelli (1469–1527) wohl spätestens seit 1862 zumindest flüchtig gekannt (vgl. Gerhardt 1989a, 93 f.). In seiner Bibliothek hat sich nur eine französische Ausgabe des Werks erhalten, dessen Stil JGB 28 so sehr rühmt (Machiavel 1873). Ob N. den *Principe* tatsächlich gelesen hat, ist nicht unumstritten (vgl. Brobjer 1995, 81); jedenfalls hat er sich sekundär vielfach über das Werk und seinen Verfasser unterrichten können (vgl. z. B. Burckhardt 1869b, 68–70 u. ö., Hillebrand 1886b oder Hellwald 1877a, 2, 423). Machiavelli galt im 19. Jahrhundert durchaus als Stil-Vorbild. So lobte Honoré de Balzac in seinem Brief vom 06. 04. 1839 an Stendhal dessen *Chartreuse de Parme* mit Worten, die N. in seinem Exzerpt NL 1884, KSA 11, 25[31], 19, 21–23 wie folgt wiedergibt: „Schön wie l’italien, und wenn Macchiavell in unseren Tagen einen Roman schriebe, so würde es die Chartreuse sein.“ (Die Quelle ist Balzac 1876a, 1, 459, vgl. auch Campioni 2009, 186 f.). Dieses Exzerpt steht in unmittelbarem zeitlichem Zusammenhang zur Aufzeichnung NL 1884, KSA 11, 25[38], 21, 14–20, die eine Vorarbeit von JGB 28 bildet. Zu N. und Machiavelli vgl. NK KSA 6, 156, 10–14 u. NK KSA 6, 170, 8–10.

„Allegrissimo“ ist als musikalische Vortragsbezeichnung der Superlativ von Allegro: „heiter“, „schnell“: „Der selten gebrauchte Superlativ Allegrissimo steht in der Bedeutung etwa mit Presto gleich.“ (Meyer 1885–1892, 1, 376; vgl. zum Presto NK 46, 10–20 u. NK 45, 25–31).

47, 9–20 *Wer endlich dürfte gar eine deutsche Übersetzung des Petronius wagen, der, mehr als irgend ein grosser Musiker bisher, der Meister des presto gewesen ist, in Erfindungen, Einfällen, Worten: – was liegt zuletzt an allen Sumpfen der kranken, schlimmen Welt, auch der „alten Welt“, wenn man, wie er, die Füße eines Windes hat, den Zug und Athem, den befreienden Hohn eines Windes, der Alles gesund macht, indem er Alles laufen macht! Und was Aristophanes an-*

geht, jenen verklärenden, complementären Geist, um dessentwillen man dem ganzen Griechenthum verzeiht, dass es da war, gesetzt, dass man in aller Tiefe begriffen hat, was da Alles der Verzeihung, der Verklärung bedarf] Vgl. NK 46, 10–20.

47, 20–27 so wüsste ich nichts, was mich über Plato's Verborgenheit und Sphinx-Natur mehr hat träumen lassen als jenes glücklich erhaltene *petit fait*: dass man unter dem Kopfkissen seines Sterbelagers keine „Bibel“ vorfand, nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches, – sondern den Aristophanes. Wie hätte auch ein Plato das Leben ausgehalten – ein griechisches Leben, zu dem er Nein sagte, – ohne einen Aristophanes! –] In der zeitgenössischen altertumswissenschaftlichen Forschungsliteratur wurde die auf Olympiodor: *Vita Platonis* 2, 22–27 (Ed. Didot 1850) zurückgehende Anekdote vom Aristophanes-Papyrus bei Platons Sterbebett gelegentlich bemüht (z. B. bei Schuster 1874, 611 u. Richter 1886, 12. Aus Schusters Artikel hatte sich N. schon für Vorlesungen bedient, vgl. die Nachweise bei Arenas-Dolz 2010a). N. dürfte die Geschichte aber schon von seinem Griechischlehrer in Schulpforta, Karl Steinhart vermittelt worden sein. Die von Steinhart herausgegebene Platon-Ausgabe hat N. in Basel mehrfach (oder permanent) aus der Universitätsbibliothek entliehen (Crescenzi 1994, 412, 415, 424 u. 442, vgl. auch NK KSA 6, 67, 7–9). Als neunter Band ist dieser Ausgabe Steinharts Monographie *Platon's Leben* beigegeben – von N. in Basel ebenfalls mehrfach entliehen (Crescenzi 1994, 424, 426 u. 441) –, die berichtet, Platon habe die Werke der Komödiendichter Epicharmos und Sophron „wie es in sprichwörtlicher Wendung heißt, stets unter seinem Kopfkissen gehabt, auch soll man seine und des Aristophanes Dichtungen noch auf dem Sterbelager des Philosophen gefunden haben“ (Steinhart 1873, 79). Bis in die Wortwahl hinein – „Kopfkissen“, „Sterbelager“ – entspricht dies dem Schluss von JGB 28, wobei zur rhetorischen Zuspitzung unter Anwendung des in diesem Abschnitt propagierten „Presto“ die beiden minder bekannten griechischen Komödiendichter weggelassen wurden (vgl. auch NL 1885, KSA 12, 1[164], 47, 23 = KGW IX 2, N VII 2, 91, 34: „unter Platos Kopfkissen Ar(istophanes)?“). Aristophanes als durch und durch diesseitiger, weltbejahender Autor markiert den äußersten Gegensatz zu den Weltfluchttendenzen, die Platon bei N. unterstellt werden.

47, 22 Sphinx-Natur] Vgl. NK 15, 11–14 u. Ghedini 2011. Wenn Platon eine „Sphinx-Natur“ attestiert wird – eine Unentschiedenheit zwischen gegenläufigen Tendenzen der Lebensbejahung und der Lebensverneinung –, dann dient dies einerseits dazu, die Rätselhaftigkeit dieser Gestalt hervorzuheben, andererseits aber auch dazu, den wirkmächtigsten aller Philosophen zu einem hybriden Fabelwesen zu depotenzieren.

47, 23 *petit fait*] Französisch: „kleine Tatsache“. Das Interesse an „petits faits“ auf Kosten des Ganzen galt N. in der *décadence*-Analyse als zeittypisch. Bei Bourget strich er sich beispielsweise eine Passage am Rand an, die über den „roman de constatation“, den rein konstatierenden Roman spricht, der ein Roman der „petits faits“ sei (Bourget 1886, 161). Marc Sautet in Nietzsche 1991, 62 sieht im „petit fait“ von 47, 23 auch eine Anspielung auf Hippolyte Taine. Vgl. NK KSA 6, 115, 28–31 u. NK KSA 6, 28, 2.

29.

47, 29–48, 1 *Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: — es ist ein Vorrecht der Starken. Und wer es versucht, auch mit dem besten Rechte dazu, aber ohne es zu müssen, beweist damit, dass er wahrscheinlich nicht nur stark, sondern bis zur Ausgelassenheit verwegen ist.*] „Dies Buch gehört den Wenigsten“, heißt es am Anfang des *Antichrist* (KSA 6, 167, 2) – eines Buch, das als „Umwerthung aller Werthe“ gerade äußerste Unabhängigkeit demonstrieren will. JGB 29 treibt den Gedanken einer Interdependenz von Stärke und Unabhängigkeit bis ins Extrem, wenn durch Sperrung hervorgehoben wird, dass der nicht bloß Starke, „sondern bis zur Ausgelassenheit“ Verwegene eben nicht unabhängig sein *muss*: Äußerste Stärke bestünde darin, dass man sogar auf Unabhängigkeit verzichten kann, weil man eben so stark ist, dass einem nichts mehr zu nötigen vermag, nicht einmal ein Bedürfnis nach Unabhängigkeit. Freiheitsdrang gilt mithin als Kennzeichen der Sklavenmoral, siehe NK 212, 12–17.

48, 1–6 *Er begiebt sich in ein Labyrinth, er vertausendfältigt die Gefahren, welche das Leben an sich schon mit sich bringt; von denen es nicht die kleinste ist, dass Keiner mit Augen sieht, wie und wo er sich verirrt, vereinsamt und stückweise von irgend einem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen wird.*] Im griechischen Mythos hat König Minos von Kreta den Minotaurus, ein Mischwesen aus Stier und Mensch, in ein Labyrinth einsperren lassen. Aus Athen mussten jedes Jahr sieben Knaben und sieben Mädchen zur Fütterung des Ungeheuers herbeigeschaft werden, bis endlich Theseus mit Hilfe des Fadens von Minos' Tochter Ariadne sich im Labyrinth zurechtfinden und den Minotaurus töten konnte. In N.s letzten Schriften ist der Labyrinth-Theseus-Ariadne-Mythenkomplex stark präsent (vgl. NK 239, 2–6); die „moderne Seele“ kann ebenso als ein vom Philosophen zu erkundendes „Labyrinth“ erscheinen (vgl. NK KSA 6, 12, 23–25, ferner NK 151, 16–18) wie Richard Wagner als „Minotaurus“ (vgl. NK KSA 6, 45, 2–7). „Vorherbestimmung zum Labyrinth“ wird im Vorwort zum *Antichrist* als ideale Leserqualifikation festgehalten (vgl. NK KSA 6, 167, 16 f.), während

in AC 57 unmittelbar die Bestimmung aus JGB 29 aufgegriffen und noch potenziert wird: „Die geistigsten Menschen, als die Stärksten, finden ihr Glück, worin Andre ihren Untergang finden würden: im Labyrinth“ (KSA 6, 243, 8–10). Das Szenario in JGB 29 wirkt düster, ist doch der Labyrinthgänger hier nicht nur „verirrt“ und „vereinsamt“, sondern offensichtlich in der Dunkelheit noch mit Blindheit geschlagen. Für die Wendung „stückweise von irgend einem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen“ sind immerhin zwei Lesarten möglich: entweder „stückweise“ im Sinne von „Stück für Stück“, also am Ende doch gänzlich – oder aber im Sinne von *nur* „stückweise“, also nicht ganz und gar. Der Minotaurus selbst wird durch die Genetiv-Erweiterung mit dem „Gewissen“ identifiziert: Der Labyrinthgänger scheint also noch immer nicht das Joch der alten Moral abgeschüttelt zu haben. Was er da im Labyrinth sucht und worin genau sein dortiges Tun besteht, belässt JGB 29 in höhlenhafter Dunkelheit.

48, 4–6 *wie und wo er sich verirrt, vereinsamt und stückweise von irgend einem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen wird*] Im Druckmanuskript hieß es zunächst: „und ob es auch Keiner weiß, wie er entgleist, entartet, zersplittert, zerbricht – – –“ (KSA 14, 351).

48, 6–9 *Gesetzt, ein Solcher geht zu Grunde, so geschieht es so ferne vom Verständniß der Menschen, dass sie es nicht fühlen und mitfühlen: – und er kann nicht mehr zurück! er kann auch zum Mitleiden der Menschen nicht mehr zurück!*] Im Druckmanuskript hieß es zunächst: „er selbst sieht es und entbehrt es noch nicht dabei gesehen zu werden, nicht einmal mehr zum Mitleiden der Menschen zurück zu kommen.“ (KSA 14, 351).

30.

Eine frühere Version in W I 5 lautete: „Unsere höchsten Einsichten müssen – und sollen – wie Verbrechen klingen, wenn sie, unerlaubter Weise, denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind. Das ‚Exoterische‘ und das ‚Esoterische‘, wie man ehemals unter Philosophen unterschied, unter Indern, wie unter Griechen und Muselmännern, kurz überall wo man an eine Rangordnung der Menschen und nicht an die ‚Gleichheit vor Gott‘ glaubte –: das unterschied sich nicht nur als ein ‚Von-außen-gesehen‘ und ein ‚Von-innen-gesehen‘, sondern vielmehr als ‚von-Unten-Hinauf-gesehen‘, oder aber – von Oben herab! Was der höheren Art zur Nahrung dient, oder zur Labsal, muß einer sehr unterschiedlichen und tieferen Art beinahe Gift sein. Umgekehrt würden die Tugenden des gemeinen Manns an einem Philosophen Laster und Flecken bedeuten; und wenn er einmal krank ist und sich selber dabei abhanden kommt, so merkt er wohl, wie er in seinen krankhaften Werth-

schätzungen sich den kleinen Leuten und ihren Tugenden annähert. Es giebt auch Bücher, welche zweideutig sind für Seele und Gesundheit, je nachdem die niedere Seele, die niedere Gesundheit oder aber die höhere sich ihrer bedienen. Was den kleinen Leuten als Evangelium, Stärkung, bester Seelentrost ist, kann es unmöglich solchen sein, welche einen hohen Sinn haben. Die berühmtesten Bücher, der Kleine-Leute-Geruch klebt daran. Wo ‚das Volk‘ verehrt, stinkt es. Man soll nicht in Kirchen gehen, wenn man reine Luft athmen will: aber nicht Jedermann hat das Recht auf ‚reine Luft‘.“ (KSA 14, 351 f.) Offensichtlich sollte dieser Text im Sommer 1885 in die Vorrede zu einer Neubearbeitung von *Menschliches*, *Allzumenschliches* einfließen; jedenfalls wird die erste Zeile „Unsere höchsten Einsichten müssen und sollen usw.“ im entsprechenden Kontext zitiert (NL 1885, KSA 11, 40[66], 667, 3 = KGW IX 4, W I 7, 18, 22).

48, 11–14 *Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind.*] Dass „höchste Einsichten [...] wie Thorheiten“ „klingen“ sollen, ist eine Forderung, die die in NK ÜK JGB 30 mitgeteilte Vorstufe aus W I 5 noch nicht formulierte (vgl. aber zum Verhältnis von Weisheit und Torheit M 107, KSA 3, 94 f. u. FW 107, KSA 3, 464 f.). In der Vorstufe wird gleich die Assoziation von „Einsichten“ und „Verbrechen“ vollzogen, deren Schockwirkung in der publizierten Fassung durch die vorgeschalteten Torheiten indes abgemildert erscheint. Dass Philosophie Verbrechen sei, ist ein Verdacht, der bei den Griechen seit Anaxagoras und Sokrates stets mitschwang (vgl. auch Platon: *Politeia* 487a–e, dazu Lampert 2001, 72), so sehr sich Philosophie als akademische Disziplin ängstlich darum bemühte, diesen Verdacht abzuschütteln und etwa alle (gegen Sokrates erhobenen) Anschuldigungen zu zerstreuen, Philosophie verderbe die Jugend und lehre die Gottlosigkeit. JGB 30 verweigert sich nicht nur diesem Bemühen der Philosophie um Selbstrechtfertigung als einer ganz und gar nicht kriminellen Unternehmung, sondern kehrt die Rechtfertigungsstrategie um: Das Verbrecherische der eigenen „höchsten Einsichten“ – aus der Perspektive der Moral – wird geradezu zum immoralistischen Postulat erhoben, um damit die Weltmächtigkeit und das Umstürzende der neuen Einsichten hervorzuheben. In N.s Schriften von 1888 sollte dann nicht nur zwecks Diskreditierung des Christentum und die ihm entstammende Philosophie als verbrecherisch denunziert (vgl. z. B. NK KSA 6, 371, 24–26 u. NK KSA 6, 254, 13 f.), sondern auch für die eigenen Werke das Verbrecherische in Anspruch genommen werden, so gegenüber Georg Brandes am 20. 10. 1888 zur *Götzen-Dämmerung*: „Diese Schrift ist meine Philosophie in nuce – radikal bis zum Verbrechen ...“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 1134, S. 457, Z. 35 f., vgl. auch NK 6/1, S. 533–538).

Während die Vorstufe gleich mit dem „Verbrechen“ ins Haus fällt, bringt die Druckfassung eine scheinbare Milderung, die durch den Anschluss an die Tradition bewerkstelligt wird, nämlich einerseits an die des Idioten, des Toren als philosophischer Gestalt (vgl. Sommer 2010d) und andererseits an die neutestamentliche Tradition der Torheit als eigentlich höchster Weisheit, wie Paulus sie verbrieft hat: „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht GOTT die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit GOTT in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es GOTT wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben.“ (1. Korinther 1, 20 f. Die Bibel: Neues Testament 1818, 197 f.) N. münzt diese beiden Motivstränge der abendländischen Geistesgeschichte zu eigenen Zwecken um.

48, 14–22 *Das Exoterische und das Esoterische, wie man ehemals unter Philosophen unterschied, bei Indern, wie bei Griechen, Persern und Muselmännern, kurz überall, wo man eine Rangordnung und nicht an Gleichheit und gleiche Rechte glaubte, — das hebt sich nicht sowohl dadurch von einander ab, dass der Exoteriker draussen steht und von aussen her, nicht von innen her, sieht, schätzt, misst, urtheilt: das Wesentlichere ist, dass er von Unten hinauf die Dinge sieht, — der Esoteriker aber von Oben herab!*] Für N.-Interpreten, die sich an Leo Strauss orientieren, besitzt dieses scheinbare Bekenntnis zu einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Standpunkt eine erhebliche Verführungskraft (vgl. Lampert 2001, 71–75), obwohl Strauss in seinem kurzen Aufsatz gar nicht auf diesen Abschnitt einging – was wiederum Bestandteil seiner eigenen esoterischen Strategie gewesen sein könnte (Strauss 1983).

Wie es sich für einen angeblich esoterischen Autor gehört, bediente sich N. selbst nur selten der expliziten Unterscheidung von Esoterischem und Exoterischem. In frühen Notizen handelte er etwa von der Demokratisierung des Christentums, als es „Weltreligion“ geworden sei, um dabei „alles Vertiefte, Esoterische“ auszulöschen (NL 1869/70, KSA 7, 2[1], 45, 2 f.), oder von Goethes Auffassung, dass die Wissenschaften esoterisch seien (NL 1873, KSA 7, 29[84], 666, 12 f.), während er am 06. 04. 1872 gegenüber seinem über GT wenig erbauten Lehrer Friedrich Ritschl anführte – und das war ein unverhohlener Affront –, dass es „für Philologen einige Jahrzehnte Zeit hat, ehe sie ein so esoterisches und im höchsten Sinne wissenschaftliches Buch verstehen können“ (KSB 3/KGB II/1, Nr. 206, S. 304, Z. 43–45). Den Gegensatz „esoterisch“/„exoterisch“ rufen spätere Nachlasstexte auf (NL 1886/87, KSA 12, 5[9], 187, 11 = KGW IX 3, N VII 3, 179, 2), gelegentlich unter direkter Bezugnahme auf Platon (AC 23, vgl. NK KSA 6, 190, 5–13 u. NK KSA 6, 190, 13 sowie NL 1888, KSA 13, 14[191], 378, 18 f. = entspricht KGW IX 8, W II 5, 19, 44). Auch in JGB 30 wirkt wie AC 23

die bei N. früh greifbare These nach, dass das Christentum eine egalisierende Wirkung entfaltet habe, die der „Rangordnung“ und damit einer Unterscheidung zwischen einem Standpunkt der höheren Eingeweihten und einem des gemeinen Volkes feindlich gewesen sei.

Obwohl spätestens seit Lukian (*Vitarum auctio* 26) bei Aristoteles zwischen esoterischen und exoterischen Schriften unterschieden wurde (vgl. schon Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1102a 26; *Politik* 1278b 31 u. *Metaphysik* 1076a 28), benutzte doch ausgerechnet der Christ Clemens Alexandrinus als erster den Ausdruck ἑσωτερικός, „dem inneren Kreis“ zugehörend, im Sinne von „geheim“ (*Stromateis* V 9). Begriffsgeschichtlich ging es beim Gegensatzpaar ἑσωτερικός und ἑξωτερικός anfangs nur um die Frage, wie denn die Schriften des Aristoteles zu gruppieren seien, bevor – namentlich in der Platon-Interpretation des 19. Jahrhunderts – nicht nur Platons unterschiedliche Philosophievermittlungstrategien mit dieser Dichotomie gefasst werden sollten, sondern ἑσωτερικός und ἑξωτερικός sich überhaupt als allgemeines Differenzierungsschema intellektueller Exklusion und Inklusion anboten.

JGB 30 trägt nun in die von der philosophischen und religionswissenschaftlichen Tradition etablierte Unterscheidung „esoterisch“/„exoterisch“ als (Nicht-)Eingeweihtsein in Schul- oder Kult(ur)praktiken eine sozial-selektierende Komponente ein, deklariert sie unter dem Stichwort der „Rangordnung“ als gesellschaftliche Stratifikation. Dabei wird unterschlagen, dass die politisch-ökonomische Stellung einer Person und ihre Zugehörigkeit zu einem philosophischen Schul- oder einem religiösen Kultzusammenhang in der vorchristlichen Antike oft genug einander nicht nur nicht korrespondierten, sondern dass die esoterischen Schulen und Kulte die politisch-ökonomische Stellung häufig unterlaufen, ja geradezu eine Gegenordnung zur gesellschaftlichen Stratifikation etabliert haben: Wer (nach der ahistorischen Terminologie des 19. Jahrhunderts) zu den Esoterikern beispielsweise in der Orphik, im Mithraismus, im Pythagorismus oder in der Platonischen Akademie gehörte, der bekleidete damit keineswegs zwangsläufig eine herausgehobene Position in der Polis oder im Reich. Vielmehr war er häufig Bestandteil einer Gruppe, die sich von der „Rangordnung“ in der Polis oder im Reich bewusst abgrenzte. Greift man den Platonismus heraus, so lässt sich die Abschottung, die Esoterik der Akademie geradezu als Reaktion auf die Enttäuschung über die politische Ohnmacht der Philosophen – des hingerichteten Sokrates, des auf Syrakus politisch unglücklich agierenden Platon – verstehen: Die Esoterik der Lehre erscheint dann als bewusste Gehorsamsverweigerung gegenüber der allgemein etablierten „Rangordnung“ (was im übrigen auch für die Esoterik des frühen Christentums und der Gnosis gilt). Zwar mögen sich manche der antiken Philosophen eingebildet haben, „von Oben herab“ auf „die Dinge“ zu blicken, sozial jedoch war

ihr Blick oft genug der „von Unten hinauf“ – was in GD Das Problem des Sokrates an Sokrates selbst exemplifiziert wird –, so dass der Anspruch einer Perspektive „von Oben herab“ nur allzu leicht als aus dem Ressentiment geborene Wunschvorstellung von solchen erscheint, die in der realen „Rangfolge“ zurückgesetzt waren.

Das scheinbar so klare Schema „esoterisch“/„exoterisch“ wird in JGB 30 seinerseits subvertiert, so dass das vermeintliche Bekenntnis zur Esoterik schwerlich als Blaupause für heutige neoplatonisierende Esoteriker taugt. Mit der Neu-Akzentuierung durch das Schema „von Oben herab“/„von Unten hinauf“ (vgl. zur Froschperspektive NK 16, 28–31) wird die Unterscheidung „innen“/„außen“ ausgehebelt. Weniger problematisch wird die Vermischung beider Schemata freilich in der N.-Forschung gemeinhin gesehen, vgl. z. B. Schmid 1984, 55–66; Böning 1988, 265–267; Strobel 1998, 46–49 u. Coriando 2003, 85–88.

48, 22–27 *Es giebt Höhen der Seele, von wo aus gesehen selbst die Tragödie aufhört, tragisch zu wirken; und, alles Weh der Welt in Eins genommen, wer dürfte zu entscheiden wagen, ob sein Anblick notwendig gerade zum Mitleiden und dergestalt zur Verdoppelung des Wehs verführen und zwingen werde? ...]*

Hier wird eine entschiedene Differenz zum Tragödienverständnis bei Aristoteles markiert. Dieser hat in seiner *Poetik* 1453b 1ff. u. 1449b 26–30 die Wirkung der Tragödie als Reinigung der von ihr im Zuschauer aufgerufenen Affekte Furcht (φόβος) und Mitleid/Erbarmen (ἔλεος) – so die traditionelle Übersetzung – bestimmt (vgl. z. B. NK KSA 6, 174, 4–7 u. NK KSA 6, 160, 18–21). Dass der Chor in der klassischen Tragödie Mitleid artikuliere, hat N. – gegen alle historische Evidenz und unter stillschweigender Zuhilfenahme Schopenhauers (vgl. NK KSA 1, 63, 6–11, ferner NK KSA 1, 152, 1–16) – in GT 8 behauptet; in AC 7 sollte er dann seine Argumente gegen das Mitleid als unerwünschte Vermehrung des Leidens zu bündeln suchen (vgl. NK 6/2, S. 51–60). In JGB 30 wird eine olympische Gleichgültigkeit gegenüber der Tragödie – und damit implizit gegenüber allem irdischen Leiden – angemahnt, was immerhin den Vorteil hat, das Leiden nicht im Mitleiden zu verdoppeln. Der Nachteil ist allerdings, dass sich derjenige, den nicht einmal mehr die Tragödie zu rühren vermag, in seiner Seelenruhe bedenklich der „Büchsaulenkälte“ annähert, die JGB 198 an den Stoikern lächerlich macht (vgl. NK 118, 20–22). Das Problem besteht vor allem darin, dass der Anspruch auf den Blick „von Oben herab“ genau jenes philosophische Rollenverständnis reproduziert, das im Ersten Hauptstück von JGB zurückgewiesen wird, nämlich die Vorstellung vom Philosophen als dem Herrn des Überblicks, den letztlich irdische Belange nichts angehen. Vgl. zu 48, 22–27 auch Poljakova 2013, 223 f.

49, 3–9 *Es giebt Bücher, welche für Seele und Gesundheit einen umgekehrten Werth haben, je nachdem die niedere Seele, die niedrigere Lebenskraft oder aber die höhere und gewaltigere sich ihrer bedienen: im ersten Falle sind es gefährliche, anbröckelnde, auflösende Bücher, im anderen Heroldsrufe, welche die Tapfersten zu ihrer Tapferkeit herausfordern.*] Es bedarf keines esoterischen Tiefsinns und keiner besonderen Begabung mit einem Blick „von Oben herab“, um zu erkennen, dass hier von N.s eigenen Büchern, namentlich *Also sprach Zarathustra* und *Jenseits von Gut und Böse* gesprochen wird.

49, 10–12 *der Kleine-Leute-Geruch klebt daran. Wo das Volk isst und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken. Man soll nicht in Kirchen gehn, wenn man reine Luft athmen will.*] In der in KSA 14, 352 mitgeteilten Vorstufe heißt es stattdessen ausführlicher: „der zäheste aller Gerüche klebt daran. Wo das Volk ißt und trinkt, selbst wo es verehrt, stinkt es: und dies ist kein Einwand weder gegen seine Nahrungsmittel (noch) gegen seine Verehrung. Man soll zum Beispiel nicht in Kirchen gehen, wenn man reine Luft athmen will: aber es giebt Wenige, welche ein Recht auf ‚reine Luft‘ haben: welche nicht an der reinen Luft zu Grunde gehen würden. Dies zur Abwehr gegen den Verdacht, als ob ich die ‚Freidenker‘ in meine Gärten einladen wollte.“

31.

JGB 31 geht zurück auf eine Aufzeichnung vom Sommer 1885, die die Überschrift „Neue unzeitgemäße Betrachtung“ trägt und die in JGB 31 abgelöst vorgetragene Überlegung in einen autobiographischen Zusammenhang einbettet: „Man verehrt und verachtet in jungen Jahren wie ein Narr 'noch ohne jene Kunst der Nuance, die den besten' [Gewinn des Lebens ausmacht] und bringt wohl [muß es hart büßen] 'tölpelhaft' [mit tölpelhafter Liebe und Verachtung] 'Menschen u. Dingen' seine zartesten und 'geheimste' höchsten Gefühle 'Träume' 'Geheimschrift' zur Auslegung von Menschen und Dingen dar, welche unter unserm Werthe stehen: 'nicht zu uns gehören, so wenig als wir zu ihnen gehören' – Jugend selber ist etwas Fälschendes und Betrügerisches. 'Es scheint, daß das Ehrfürchtige u. Zornige, was der Jugend eignet, durchaus keine Ruhe hat, als bis es sich M. u. Dinge so zurecht ‚gefälscht‘ hat, bis es an denselben seine Affekte entladen kann.' Später, wo man stärker, tiefer, auch wahrhafter geworden ist, erschrickt man zu entdecken, wie wenig man damals die Augen offen gehabt hat, als man auf diesen Altären opferte. Man zürnt sich, all das Eitle, Übertreibende, Unächte, Geschminkte, Schauspielerische an unseren geliebten Götzen nicht gesehen zu haben, – man zürnt sich wegen dieser Selbst=Verblendung, wie als ob sie eine unredliche Blindheit

gewesen sei. In diesem Übergange nimmt man Rache an sich, durch Mißtrauen; man ist auf der Hut vor den seinen ‚schönen‘ ‚begeisterten‘ Gefühlen – ja ‚das gute Gewissen‘ selber erscheint Einem ‚schon‘ wie eine Gefahr, wie eine verschleiende Tartüfferie der Selbstverherrlichung ‚Selbst=Verschleierung und Ermüdung der eigenen Redlichkeit‘. Noch ‚Wieder‘ ein Jahrzehend später: und man begreift, daß auch dies ‚Alles‘ noch – Jugend war. –“ (NL 1885, KSA 11, 41[2]1, 669, 18–670, 19, hier nach KGW IX 4, W I 5, 46, 2–26 u. 47, 1). Es wird aus dieser Aufzeichnung klar, dass der dann in JGB 31 zur Sprache kommende jugendliche Hang, „Menschen und Dinge mit Ja und Nein überfallen zu haben“ (49, 16 f.), auf N.s eigene Frühschriften, insbesondere auf die *Unzeitgemässen Betrachtungen* bezogen werden kann, namentlich auf die dort überschwänglich bejubelten Geisteshelden Arthur Schopenhauer und Richard Wagner und die rigoros verdammten Geistesschufte David Friedrich Strauss und Eduard von Hartmann. „Jugend ist an sich schon etwas Fälschendes und Betrügerisches“ (49, 25 f.). Die Phase der „Argwohne und Gewissensbisse“ (49, 29), in der sich das Misstrauen gegen die eigenen, früheren Werturteile und gegen das eigene frühere Gefühl richtet, korrespondiert wiederum deutlich mit N.s sogenannter Freigeistphase, die mit MA sich zu manifestieren begann – als „Rache für ihre lange Selbst-Verblendung“ (49, 31). Schließlich stellt sich ein weiteres „Jahrzehend später“ (50, 6) auch diese Selbstkritik und Jugend-Kritik als jugendlicher Überschwang dar – womit der Sprechende den traditionellen philosophischen Gestus der Altersweisheit mimt.

Wenn JGB 31 gegen die Schwarz-Weiß-Malerei der Jugend für eine „Kunst der Nuance“ (49, 15) eintritt, wird damit ein Gegensatz zum scheinbaren Bekenntnis für eine neue esoterische Philosophie in JGB 30 wirksam zur Anschauung gebracht. Esoterik/Exoterik als schroffe Dichotomie („entweder eingeweiht oder uneingeweiht“) steht zu einer solchen Kunst der Abstufung, die sich allem vorschnell „Unbedingte[n]“ (49, 19) versagt, in starker Spannung. JGB 31 lässt sich als geschickt platzierte Relativierung der in JGB 30 formulierten Unbedingtheitsansprüche einer erneuerten philosophischen Esoterik verstehen – JGB 30 erscheint gewissermaßen aus blindem jugendlichem Überschwang geboren, der N.s verblichene Lieblingsidee einer freigeistigen Klostergemeinschaft in Erinnerung ruft (dazu Treiber 1992).

49, 14–16 *jene Kunst der Nuance, welche den besten Gewinn des Lebens ausmacht*] In den Schriften von 1888 sollte N. für sich eine Meisterschaft in der Nuancierung in Anspruch nehmen (NK KSA 6, 265, 34–266, 1), ja behaupten, selbst eine Nuance zu sein (EH WA 4, KSA 6, 362, 28). Das Nuancieren-Können, die unendlich feine Abstufung und Abschattung von Unterschieden galt ihm dann vor dem Hintergrund von JGB 31 als Inbegriff eines reifen Philosophie-

rens und eines reifen Stils. Altern bedeutet für ein gelingendes philosophisches Leben den Zugewinn an Differenzierungsfähigkeit.

49, 18 f. *der schlechteste aller Geschmäcker, der Geschmack für das Unbedingte*] Die Formulierung ist eine Variation von Friedrich Schleiermachers berühmter Formel aus den Reden *Ueber die Religion* von 1799, wonach Religion „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ sei (Schleiermacher 1958, 30). In N.s Bibliothek findet sich zwar kein Werk Schleiermachers (stattdessen kalauerte er über seinen Namen, vgl. NK KSA 6, 361, 1–5), aber N. dürfte dieser Grundformel für die liberale protestantische Dogmatik des 19. Jahrhunderts schon als Student, etwa auch in Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie* begegnet sein („Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche.“ Ueberweg 1866b, 3, 236). Schleiermachers Formel diente dazu, die rationalistische Engführung von Moral und Religion zu durchbrechen und der Religion eine eigenständige, aber dem Ästhetischen verwandte Sphäre zuzuweisen. Diesen Gestus der Sphärenabgrenzung nimmt JGB 31 auf, um diese gleichzeitig zu ironisieren: Etwas „Unbedingtes“ kann N.s reifes Philosophieren schwerlich noch anerkennen; entsprechend vorbehaltvoll blickt es auf das jugendliche Bedürfnis nach dem „Unbedingten“ zurück. Damals herrschte nicht nur ein an Schopenhauer geschultes metaphysisches Bedürfnis nach dem „Unbedingten“, sondern dieses Bedürfnis tarnte sich wie bei Schleiermacher das religiöse Bedürfnis ästhetisch, nämlich als „Geschmack“. Deshalb bedient sich auch der Einwand nicht metaphysischer, sondern ästhetischer Begrifflichkeit: „Geschmack für das Unbedingte“ zeugt von einem furchtbar schlechten Geschmack, er ist der schlechtestmögliche aller Geschmäcker. Siehe zu 49, 18 f. (ohne Schleiermacher-Bezug) auch Ernst Behler 1985, 106 f.; Tongeren 1989, 66 u. Müller-Lauter 1999a, 303.

32.

Nach KSA 14, 352 trägt dieser Abschnitt in der Reinschrift ursprünglich die Überschrift „Die Moral als Vorurtheil“. Eine frühere Fassung lautet: „Die längste Zeit der menschl. Geschichte 'hindurch' wurde der Werth [oder Unwerth] einer Handlung nach ihren Folgen 'ab'gemessen; er kam also erst hinzu, ungefähr wie heute noch die Auszeichnung oder Schande, welche einen Chinesen trifft, eine rückwirkende Kraft 'auch auf' für seine Eltern hat. – Die letzten Jahrtausende ~~freilich~~ war man auf einigen großen ~~Strichen~~ 'Flächen' der Erde übereingekommen, den Werth oder Unwerth 'einer Hdl.' – nach der Absicht abzuschätzen. Heute – sollten wir nicht an der Schwelle einer [noch-

maligen Verfeinerung u. beinahe einer] völligen Umkehrung dieses Urtheils stehen? Ich ~~Wir fühlen~~ 'Mich für meinen Theil', daß gerade in dem, was nicht absichtlich an einer Hdl. ist, ihr Werth u Unwerth steckt: die 'alle' Absicht gehört zur Oberfläche, zur Haut des 'unseres' ,inneren Menschen' – sie bedeutet nichts, weil sie zu Vielerlei bedeuten kann. – – Freilich: wir werden nicht mehr so leicht Jemandem das Recht geben, nach diesem neuen Senkblei den Werth u Unwerth einer Hdl. zu messen: u es ist mehr als je an der Zeit, die moralische Verketzerung oder Verherrlichung unter die Anzeichen des schlechten Geschmacks u. der pöbelhaften Manieren [Abkunft] zu rechnen.“ (Drucktypographisch normalisiert nach KGW IX 2, N VII 2, 102–101, vgl. KSA 14, 352.) In der Vorstufe ist am Schluss mit Bleistift notiert: „die nach-moralische Epoche“ (KGW IX 2, N VII 2, 101, 20 f.). In JGB 32 amalgamierte N. rechtshistorische Erkenntnisse, die er namentlich aus Albert Hermann Post schöpfte, mit philosophischen Einsichten, die aus einer erneuten Schopenhauer-Lektüre erwachsen. Zur Interpretation dieses Abschnitts siehe Benne 2005, 144.

50, 9–17 *Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch – man nennt sie die prähistorische Zeit – wurde der Werth oder der Unwerth einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet: die Handlung an sich kam dabei ebensowenig als ihre Herkunft in Betracht, sondern ungefähr so, wie heute noch in China eine Auszeichnung oder Schande vom Kinde auf die Eltern zurückgreift, so war es die rückwirkende Kraft des Erfolgs oder Misserfolgs, welche den Menschen anleitete, gut oder schlecht von einer Handlung zu denken.*] Diesen reinen Konsequentialismus, der eine Handlung nur nach den Folgen, aber nicht nach ihrer „Herkunft“ beurteilt, charakterisiert später NL 1888, KSA 13, 14[185], 372, 1–4 (entspricht KGW IX 8, W II 5, 23, 7–10) als philosophisch durchaus moderne und ambitionierte, nämlich utilitaristische Position: „Der Werth einer Handlung muß aus ihren Folgen bemessen werden – sagen die Utilitarier: – sie nach ihrer Herkunft zu messen, implicirt eine Unmöglichkeit, nämlich diese zu wissen.“ Wenn hier an Autoren wie John Stuart Mill gedacht sein sollte, dann impliziert das keineswegs Zustimmung, denn man kenne doch eigentlich auch die weiteren „Folgen“ einer Handlung nicht: „Die Utilitarier sind naiv ...“ (KSA 13, 372, 8).

In JGB 32 tritt hingegen dieser Konsequentialismus nicht als philosophische Gegenwartsposition, sondern vielmehr als ursprüngliche, „prähistorische“ Überzeugung der Menschheit in Erscheinung. Für diese Behauptung wiederum standen N. rechtshistorische Erkenntnisse Pate, die er namentlich aus Albert Hermann Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* gewinnen konnte. In der nicht näher spezifizierten Frühzeit sei „eine Verschuldung des Thäters“ keineswegs eine „nothwendige Voraussetzung für die Strafbarkeit desselben“ gewesen: „Es findet sich vielmehr vielfach die Anschauung

verbreitet, dass derjenige, welcher die Veranlassung zu irgend einem Schaden giebt, den Schaden bessern muss, gleichgültig, ob er dies helfen kann oder nicht. Der Gesichtspunkt, von welchem aus die Busse hier betrachtet wird, ist der eines Ersatzes, und die Ersatzpflicht ist darauf begründet, dass der Thäter die Ursache des Schadens ist, wobei es gleichgültig erscheint, ob er in der Lage war, den Schaden abzuwenden oder nicht. Auch derjenige, welcher lediglich die zufällige Ursache eines Schadens ist, wird bussfällig und strafbar. Der Satz, dass der Zufall den Eigenthümer trifft, ist so wenig ein allgemeiner, wie derjenige, dass es ohne Schuld keine Strafe gebe.“ (Post 1880–1881, 1, 230. N.s Unterstreichungen, Randanstreichungen von seiner Hand.) Das einzige, was zählt, sind die Folgen einer Handlung, nicht etwa die damit verbundene Intention oder überhaupt die „Herkunft“. „Durch Rückschlüsse kann man zu der Annahme gelangen, dass auf primitiven Stufen allgemein nach irgend einer Verschuldung gar nicht gefragt wird, sondern die Verantwortlichkeit des Thäters in allen Fällen gleich ist. Diese Anschauung findet man bei manchen Völkerschaften noch vollkommen klar ausgesprochen vor, aber auch die Gebräuche, bei denen allmählich dem Verschulden des Thäters einige /232/ Rechnung getragen wird, weisen auf eine solche Vorstufe zurück, auf welcher der Thäter unbedingt für seine Handlungen verantwortlich gemacht wurde, gleichviel, ob er zurechnungsfähig war oder nicht, ob er absichtlich oder fahrlässig gehandelt hat oder er nur die zufällige Ursache eines Unglücksfalles geworden ist, ob er der Angreifer war oder sich im Zustande der Nothwehr befand.“ (Ebd., 231 f. N.s Unterstreichungen, diverse Randanstreichungen und Marginalien von seiner Hand.) Erst später drangen Fragen nach der Absichtlichkeit und nach dem Willen des Täters in die Rechtsvorstellungen ein – und damit das Konzept einer persönlichen Schuld: „Das römische Recht und die neueren europäischen Strafgesetzbücher setzen stets eine Verschuldung des Thäters für die Bestrafung voraus.“ (Ebd., 237. Von N. mit drei Randstrichen markiert.) Vor dem Hintergrund dieser Vorstellungen einer nicht ursprünglich persönlich anrechenbaren Schuld und Verantwortlichkeit wird in JGB 32 den Menschen der Frühzeit ein lupenreiner Konsequentialismus attestiert, wonach immer nur die Folgen einer Handlung interessiert hätten.

50, 9 *Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch*] Genau diese Formulierung kehrt wieder in GM II 4: „Es ist die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch durchaus nicht gestraft worden, weil man den Übelanstifter für seine That verantwortlich machte, also nicht unter der Voraussetzung, dass nur der Schuldige zu strafen sei: – vielmehr, so wie jetzt noch Eltern ihre Kinder strafen, aus Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt“ (KSA 5, 298, 9–15). Auch dort geht es also um Fragen der Zurechenbarkeit; aber vor allem um das Problem, ob die Handlung einem ver-

antwortlichen Subjekt zugerechnet werde dürfe, während zu Beginn JGB 32 die Frage im Zentrum steht, auf welcher Grundlage Handlungen ein Wert zugerechnet werden dürfe. Die beiden Hypothesen über die Urzeit der Menschheit und ihr Verständnis von Handeln und Recht sind miteinander verwandt.

50, 13 f. *ungefähr so, wie heute noch in China eine Auszeichnung oder Schande vom Kinde auf die Eltern zurückgreift]* Während aus Joseph Kohlers kurzer Abhandlung über *Das chinesische Strafrecht* (1886) zu diesem Thema nichts zu erfahren ist, erörtert Albert Hermann Post in seinen *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* detailliert, wie die Angehörigen und namentlich die Eltern eines Delinquenten bei gewissen Verbrechen mit zur Rechenschaft gezogen werden (Post 1880–1881, 1, 238, vgl. auch 232: „Mit dem Untergange der Geschlechterverfassung verschwindet überall die Verantwortlichkeit desjenigen, welcher die zufällige Ursache eines Unglücksfalles war, verschwinden auch überall die Ungefährsbussen. Wo aber die Geschlechterverfassung zum Theil im Staate noch weiter existirt, wie in China oder Japan, bleibt auch die alte Anschauung noch die massgebende“). In seinen *Grundlagen des Rechts* vermerkte Post: „In China ist der Vater wegen aller Fehlritte, die in seiner Familie begangen werden, allein verantwortlich“ (Post 1884, 124).

50, 17–31 *Nennen wir diese Periode die vormoralische Periode der Menschheit: der Imperativ „erkenne dich selbst!“ war damals noch unbekannt. In den letzten zehn Jahrtausenden ist man hingegen auf einigen grossen Flächen der Erde Schritt für Schritt so weit gekommen, nicht mehr die Folgen, sondern die Herkunft der Handlung über ihren Werth entscheiden zu lassen: ein grosses Ereigniss als Ganzes, eine erhebliche Verfeinerung des Blicks und Maassstabs, die unbewusste Nachwirkung von der Herrschaft aristokratischer Werthe und des Glaubens an „Herkunft“, das Abzeichnen einer Periode, welche man im engeren Sinne als die moralische bezeichnen darf: der erste Versuch zur Selbst-Erkenntniss ist damit gemacht. Statt der Folgen die Herkunft: welche Umkehrung der Perspektive! Und sicherlich eine erst nach langen Kämpfen und Schwankungen erreichte Umkehrung!]* Die rechtshistorische Quellengrundlage (vgl. NK 50, 9–17) wird nun zur Skizze einer Moralgeschichte verwendet. Diese reicht von einer „vormoralische[n] Periode“, die durch reinen Konsequentialismus und das Absehen von allen Fragen persönlicher Verantwortlichkeit, Absicht oder Schuld gekennzeichnet ist, über eine „moralische“ Periode, in der die „Herkunft der Handlung“ im Zentrum steht, bis hin zu einer hypermoralischen Periode, in der nur noch die Absicht zählt (vgl. NK 50, 31–51, 7). In einem vierten Schritt wird schließlich eine „aussermoralische“ Periode (51, 13) in Aussicht gestellt, in der die Absicht wiederum ihre Bedeutung verliere und man dazu übergehe, „dem, was nicht-absichtlich an einer Handlung ist“, „entscheidende[n] Werth“ zuzubilligen (51, 15 f.).

Die Erläuterung, dass der „Imperativ“ der Selbsterkenntnis in der vormoralischen Phase noch nicht gegolten habe, während die moralische Phase immerhin den „erste[n] Versuch zur Selbst-Erkenntnis“ darstelle, verquickt die Moralgeschichte mit der Entwicklung der menschlichen Selbstverständigungsbemühungen. Das mag überraschen, weil in anderen Texten N.s dem gerne bemühten Losungswort des Orakels von Delphi: „Erkenne dich (selbst)“ (Γνῶθι σεαυτόν) misstraut oder ihm jedenfalls nicht jenes Vertrauen entgegenbracht wird, das in der Philosophie seit Sokrates vorherrscht (vgl. NK 88, 5–9; NK KSA 1, 40, 6–10 u. NK KSA 6, 293, 29–32): Dass die Philosophie, wie Sokrates und seine Nachfolger dachten, tatsächlich die Selbsterkenntnis des Menschen befördern sollten und dass eine solche Selbsterkenntnis überhaupt wünschenswert ist, erscheint bei N. mitunter sehr zweifelhaft. In JGB 32 wird der nicht zwingend erscheinende Bezug zwischen der Entwicklung menschlicher Selbsterkenntnis und der Moralgeschichte vielleicht deswegen so prominent gemacht, weil damit der Zuständigkeitsanspruch der Philosophie für die Moralgeschichte erneuert werden kann. Inwiefern es von größerer Selbsterkenntnis zeugt, eine Handlung nach ihrer „Herkunft“ statt nach ihren „Folgen“ zu beurteilen, wird in 50, 17–31 jedenfalls nicht restlos geklärt. Der Passus zehrt von der Suggestion, „Herkunft“ habe irgendetwas mit dem „Selbst“ zu tun: Wer sein Augenmerk auf die Herkunft richte, entdecke damit sich selbst. Gerhardt 2011, 172 resümiert den Ertrag von JGB 32 wie folgt: „Größer könnte eine Umwertung kaum sein. Man blickt nicht mehr auf das Ende, sondern auf den Anfang der Handlung. Dabei gerät ganz von selbst der Handelnde in den Blick, der sich eben dadurch selbst zum Problem macht.“

Die neue Herkunftsorientierung in der Bewertung einer Handlung lässt sich mit angeblich globalen sozialen Entwicklungen parallelisieren, ohne darüber konkrete Auskünfte geben zu müssen: Eine „unbewusste Nachwirkung von der Herrschaft aristokratischer Werthe“ habe nach der „Herkunft“ von Handlungen fragen lassen, weil eben eine aristokratische Gesellschaftsform die Herkunft privilegiert. Wann und in welcher Weise „aristokratische Werthe“ geherrscht haben, bleibt dabei vornehm ausgeblendet.

50, 17 f. vormoralische Periode] Den Ausdruck „vormoralisch“ benutzt N. nur ein einziges Mal, nämlich an dieser Stelle. Er ist zu N.s Zeit selten. Interessant ist, dass er zeitgleich in der Übersetzung von William Mackintire Salters *Die Religion der Moral* von 1885 verwendet wurde. Dort breitete der Verfasser diverse Belege dafür aus, dass das „Gewissen“ eine menscheitsgeschichtlich recht späte Erfindung sei. Diese „Beispiele aus den ‚vormoralischen Zeiten‘ und die aus dem Wildenleben der Gegenwart“ würden allerdings den Anspruch auf eine „Absolutheit der Moral“ nicht beeinträchtigen (Salter 1885, 122). „Moralisch ist das, was wir unter dem Drange des Gedankens dessen thun, was wir

thun sollten“ (ebd., 123) – und die „Absolutheit der Moral“ gilt ganz unabhängig davon, wann sie entdeckt worden ist. Der hierin zu N. geradezu antipodische amerikanische Philosoph William Mackintire Salter (1853–1931) hat 1917 mit *Nietzsche, the Thinker* eine voluminöse Studie vorgelegt, die N. ausdrücklich gegen die politische Inanspruchnahme im Deutschen Kaiserreich und auch als Philosophen in Schutz nahm (vgl. Steilberg 1996, 254–260). Dafür, dass N. seinerseits Salter wahrgenommen hätte, gibt es freilich keine direkten Belege. Immerhin ist bemerkenswert, dass Helene von Druskowitz 1886 in ihrem Buch *Moderne Versuche eines Religionsersatzes* nicht nur N.s *Also sprach Zarathustra* als ein Werk mit dem zweifelhaften Anspruch, „ein neues Evangelium geschaffen zu haben“ (Druskowitz 1886, 45 – KGB III 7/2, 502), kritisch besprochen hat, sondern ausdrücklich Salter mit seiner *Die Religion der Moral* gegen *Zarathustra* ausspielte: „Wir erwähnten bereits, daß Nietzsche mit diesem Werke offenbar ein neues Evangelium geschaffen zu haben glaubte und daß er darin selbst die Form der heiligen Bücher wiedergegeben hat, ohne daß wir dies billigen könnten. Wenn die alte Sprache auch den Vortheil einer größeren Wucht und Kraft bietet, so ist sie doch nicht fähig unsere modernen verfeinerten Empfindungen und Gedanken wiederzugeben. Wer sich deshalb dieser Sprache bedient, wird einer vergrößernden Rückwirkung auf seine Gedanken nicht enttrathen /55/ können, wie sich auch in Nietzsche's Werk nur zu deutlich zeigt. Da hat W. M. Salter in dem Buche, das wir bald besprechen werden, den Ton weit richtiger getroffen, in dem man heute eine Lehre vortragen muß, um die Herzen zu entflammen.“ (Druskowitz 1886, 54 f. = KGB III 7/2, 508) Diese Kritik kannte N. sehr wohl (er stand schon früher mit der Verfasserin in Kontakt) und empörte sich darüber etwa im Brief an Malwida von Meysenbug Ende Februar 1887: „Ein Frl. Druscowicz soll sich neuerdings durch ein altkluges Litteraten-Geschwätz an meinem Sohne Zarathustra versündigt haben: es scheint, durch irgend ein Verbrechen habe ich die weiblichen Federkiele gegen meine Brust gerichtet – und so ist's Recht!“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 809, S. 34 f., Z. 37–42). Druskowitz 1886, 80–87 widmete Salters *Religion der Moral* ein eigenes Kapitel. Die Frage, ob N. über Druskowitz zu Salters Buch Zugang gefunden hat, bleibt offen.

50, 31–51, 7 *Freilich: ein verhängnisvoller neuer Aberglaube, eine eigenthümliche Engigkeit der Interpretation kam eben damit zur Herrschaft: man interpretirte die Herkunft einer Handlung im allerbestimmtesten Sinne als Herkunft aus einer Absicht; man wurde Eins im Glauben daran, dass der Werth einer Handlung im Werthe ihrer Absicht belegen sei. Die Absicht als die ganze Herkunft und Vorgeschichte einer Handlung: unter diesem Vorurtheile ist fast bis auf die neueste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophirt worden.] Dieser Tendenz, die Handlung allein aus einer „Absicht“ entspringen zu sehen,*

ist N. im Sommer 1884 bei einer erneuten Schopenhauer-Lektüre begegnet. Dabei glossierte er fortlaufend Exzerpte aus der *Preisschrift über die Grundlage der Moral*: „Kant sagt p. 19 R(osenkranz), ‚der moralische Werth einer Handlung liege durchaus nicht in der Absicht, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte.‘ Wogegen (Schopenhauer Grundlage der Moral p. 134) ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Werth oder Unwerth einer That entscheidet, weshalb die selbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich oder lobenswerth sein kann‘ usw. / ego: aber was er mit der That wollte, ob dies lobens- oder tadelnswerth ist, hängt doch von der Maxime ab, die der Lobende oder Tadelnde hat, und folglich von der Beurtheilung der Maxime, nach welcher der Handelnde gehandelt hat: ist es nämlich nicht die gleiche, so empört sich der gewöhnliche Mensch gegen den Handelnden, er setzt aber voraus, daß er gleich die Handlungen schätzt. Kant hat Recht, daß weil es verschiedene Maximen giebt, und von verschiedenem moralischen Werthe, der Werth einer Handlung zuletzt immer zur Frage nach dem Werthe der ihr zu Grunde liegenden Maxime zurückführt. / Sch(openhauer) ist ebenso sicher zu wissen, was gut und böse ist, wie Kant — das ist der Humor der Sache.“ (NL 1884, KSA 11, 26[84], 170, 25–171, 16) Der Text, den N. glossierte, ist selber eine Glosse, und zwar zu Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wo es (nach der bei Schopenhauer zitierten Rosenkranz-Ausgabe) im Original heißt: „eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist.“ (Kant 1838, 8, 19) Die Wiedergabe dieses Satzes bei Schopenhauer ist nun entscheidend verkürzt, weil er Kants Erklärung von „Absicht“ als das, was „erreicht werden soll“, stillschweigend weglässt. Die von N. exzerpierte Stelle lautet: „Obigen Ansichten entsprechend soll, nach S. 13 [sc. der zweiten Auflage von 1786]; — R., S. 19 [sc. Kant 1838, 8, 19], der moralische Werth einer Handlung durchaus nicht in der Absicht liegen, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Werth, oder Unwerth einer That entscheidet, weshalb die selbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich, oder lobenswerth seyn kann. Daher auch, so oft unter Menschen eine Handlung von irgend moralischem Belange dis-/135/kutirt wird, Jeder nach der Absicht forscht und nach dieser allein die Handlung beurtheilt; wie auch andererseits mit der Absicht allein Jeder sich rechtfertigt, wenn er seine Handlung mißdeutet sieht, oder sich entschuldigt, wenn sie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.“ (Schopenhauer 1873–1874,

4/2, 134 f.) In dieser Passage benutzte Schopenhauer gegen Kant auch den von N. später adaptierten Ausdruck „Sklassenmoral“ (vgl. NK 208, 25 f.).

Der Sprecher in N.s Notizen-Replik scheint wiederum zu Kants Maximen-Orientierung zurückzukehren und die mit einer Handlung verbundenen Absichten in der Welt bei der Beurteilung der „That“ auszublenden. In JGB 32 wiederum entfällt die Maxime als expliziter Gegenpart der „Absicht“. Es ist auch nicht sicher, dass bei der Behauptung, es sei nach Maßgabe der „Absicht“ „fast bis auf die neueste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophirt worden“, mit diesem „fast“ Kant ausgenommen werden soll. Immerhin indiziert die „Absicht“ als Wirkenwollen in der Welt noch nicht jene weitere „Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen“ (51, 10 f.), die sich nach der Ablösung vom „Aberglauben“ der „Absicht“-Fixierung in einer „aussermoralischen“ Epoche abzeichnet. Denn mit der „Absicht“ bleibt die Handlung noch etwas Äußerliches, durch äußerliche Umstände Mitbestimmtes, während Kants Maximen die Herkunft der Handlung ganz ins Innere des Handlungssubjektes verlegen sollen. Das wäre dann tatsächlich eine als „Vertiefung“ deutbare „Verinnerlichung“. Jedoch geht der Schluss-Passus von JGB 32 diesen Weg gerade nicht, wenn er alles Bewusste aus der Handlungsbeurteilung ausschließen will – es sei denn, man fasste auch die Maximen, nach denen jemand handelt, als unbewusst auf – im Sinne von unbewussten Wertentscheidungen.

51, 7–24 *Sollten wir aber heute nicht bei der Nothwendigkeit angelangt sein, uns nochmals über eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werthe schlüssig zu machen, Dank einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen, — sollten wir nicht an der Schwelle einer Periode stehen, welche, negativ, zunächst als die aussermoralische zu bezeichnen wäre: heute, wo wenigstens unter uns Immoralisten der Verdacht sich regt, dass gerade in dem, was nicht-absichtlich an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, „bewusst“ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre, — welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch mehr verbirgt? Kurz, wir glauben, dass die Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist, das erst der Auslegung bedarf, dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich für sich allein fast nichts bedeutet, — dass Moral, im bisherigen Sinne, also Absichten-Moral ein Vorurtheil gewesen ist] Wenn in der neuen Periode der Moralgeschichte der Wert einer Handlung am Nicht-Absichtlichen festgemacht werden soll, dann bleibt mit dieser Negation zunächst alles ebenso offen wie bei der Periodenbezeichnung „außermoralisch“: bei N. wird nicht, wie von Kant, die Maxime gegen die Absicht ausgespielt (vgl. NK 50, 31–51, 7), aber auch nicht ausgeschlossen, dass das Nicht-Absichtliche in der Maxime liegen könnte – allerdings unter der Bedin-*

gung, dass diese Maxime eben gerade nicht „gewusst, ‚bewusst‘ werden“ könnte. Woran man nun den „Werth oder de[n] Unwerth einer Handlung“ (50, 10 f.) messen soll, lässt der Ausgang von JGB 32 offen. Daran ändert auch die Mahnung nichts, dass die „Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist“, man also irgendwie immer tiefer ins Ungewusste und Unbewusste graben muss, um einen neuen Maßstab zu finden.

51, 14–16 *der Verdacht sich regt, dass gerade in dem, was nicht-absichtlich an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei* Dieser „Verdacht“ spricht sich schon in NL 1883, KSA 10, 7[59], 261, 24–26 aus: „nicht die Absicht, sondern gerade das Unabsichtliche daran macht den Werth oder Unwerth einer Handlung aus.“

51, 22–25 *dass Moral, im bisherigen Sinne, also Absichten-Moral ein Vorurtheil gewesen ist, eine Voreiligkeit, eine Vorläufigkeit vielleicht, ein Ding etwa vom Range der Astrologie und Alchymie* Über die Rolle der Astrologie in der Kulturgeschichte hat N. bei seinen Lektüren verschiedentlich Auskünfte erhalten, siehe die Quellenbelege in NK 12, 3–9 (ferner NK 109, 20–25). Während die Vorrede von JGB die Astrologie mit der alten dogmatischen Philosophie parallelisiert, ist jetzt die Moral die Vergleichsgröße. Sodann wird – wie es in der damaligen Literatur häufig geschah – die Alchemie als magisch-imaginäres Wirklichkeitsveränderungsstreben der Astrologie beigesellt (vgl. z. B. Lange 1866, 81; unter Bezug auf Kant Romundt 1885, 69; ferner Stein 1875, 3, 108). Allen vieren ist gemeinsam, dass sie sich zugunsten eines radikalen Anthropozentrismus einer unvoreingenommenen Sicht auf die Welt verweigern und sie einem Wunschenken unterordnen, das das Weltgeschehen im Ganzen mit menschlichem Tun aufs Engste verknüpft sieht. Die der Alchemie, Astrologie, Moral sowie der herkömmlichen Philosophie zugrunde liegenden Konzepte gehen allesamt von einer absichtsvollen, nach menschlichen Begriffen geordneten Welt aus. Der Verweis auf Alchemie und Astrologie dient dementsprechend der Entlarvung von Moral (und dogmatischer Philosophie), gelten die ersten beiden Disziplinen unter Gebildeten im späten 19. Jahrhundert doch als hoffnungslos überholt und unwissenschaftlich. Dasselbe Urteil soll nun die Moral treffen.

Angebahnt hat sich die Parallelisierung von Moral und Astrologie in kritischer Absicht schon in NL 1880, KSA 9, 6[242], 261, 26: „Die ‚moralische Weltordnung‘ – eine Art Astrologie“ (vgl. auch NL 1884, KSA 11, 25[455], 134, 26–28 u. NL 1884, KSA 11, 26[186], 199, 7–11). In NL 1880, KSA 9, 6[396], 299 nahm N. implizit eine Feststellung von Friedrich Albert Lange auf, wonach die Spätantike zum Quietismus hingetrieben wäre (Lange 1866, 56), und verband sie mit der Beobachtung, dass damals das Individuum eine starke Aufwertung erfahren hätte: „Es ist die Astrologie, auf Staaten, Naturereignisse, Umgang

und den Ziegel auf dem Dach bezogen: alles hat nur für das Individuum einen Sinn“ (KSA 9, 299, 9–12).

51, 26–31 *Die Überwindung der Moral, in einem gewissen Verstande sogar die Selbstüberwindung der Moral: mag das der Name für jene lange geheime Arbeit sein, welche den feinsten und redlichsten, auch den boshaftesten Gewissen von heute, als lebendigen Probirsteinen der Seele, vorbehalten blieb.*] Der JGB insgesamt charakterisierende, promissorisch-temptatorische Aspekt exemplifiziert sich in JGB 32 bei der Zukunft der Moral und der Moralbeurteilung. Eine „Überwindung der Moral“ wird als fast schon selbstverständlicher Anspruch formuliert, ohne dass ausgesprochen würde, worin diese denn konkret bestehen könnte und welcher Maßstab für Handlungen an die Stelle der Absichtsorientierung (oder der Maximenorientierung) treten könnte.

Den Ausdruck „Probirstein“ benutzt N. nur hier sowie in PHG 11, KSA 1, 846, 10. Probiersteine im technischen Sinne sind schwarze Steine, häufig „Kieselschiefer oder Basalt zur Untersuchung von Goldlegierungen“ (Meyer 1885–1892, 13, 397): Die Zusammensetzung einer Edelmetalllegierung wird geprüft, indem das Metallstück daran gerieben und sodann mit Säuren der Gehalt des Abriebs untersucht wird. Im übertragenen Sinn kommt „Probierstein“ seit der frühen Neuzeit häufig vor (Nachweise bei Grimm 1854–1971, 13, 2153); „Probirstein der Seele“ ist wiederum im religiös-christlichen Sprachgebrauch geläufig (Ehmig 1867, 447).

33.

52, 2–14 *Es hilft nichts: man muss die Gefühle der Hingebung, der Aufopferung für den Nächsten, die ganze Selbstentäusserungs-Moral erbarmungslos zur Rede stellen und vor Gericht führen: ebenso wie die Aesthetik der „interesselosen Anschauung“, unter welcher sich die Entmännlichung der Kunst verführerisch genug heute ein gutes Gewissen zu schaffen sucht. Es ist viel zu viel Zauber und Zucker in jenen Gefühlen des „für Andere“, des „nicht für mich“, als dass man nicht nöthig hätte, hier doppelt misstrauisch zu werden und zu fragen: „sind es nicht vielleicht – Verführungen?“ – Dass sie gefallen – Dem, der sie hat, und Dem, der ihre Früchte genießt, auch dem blossen Zuschauer, – dies giebt noch kein Argument für sie ab, sondern fordert gerade zur Vorsicht auf. Seien wir also vorsichtig!]* Die Stoßrichtung gegen eine an der Verneinung des Eigeninteresses ausgerichteten Ethik und gegen eine Ästhetik des interesselosen Wohlgefallens wendet sich unmittelbar gegen Schopenhauer. Einer Moral der „Selbstentäusserung“ ist daran gelegen, das Eigeninteresse dem Interesse der Anderen aufzuopfern. Die Gegenstrategie bei N. zielt (im Stile der französischen Moralistik

etwa eines La Rochefoucauld) darauf, die Lauterkeit dieser Parteinahme für die Anderen, die Preisgabe des Eigeninteresses zu problematisieren und den Verdacht zu streuen, die scheinbare Uneigennützigkeit des Handelnden sei womöglich doch insgeheim eigennützig. „[D]oppelt misstrauisch“ gibt sich der Beobachter hier, weil es zwei- oder dreifach Profiteure jener „Gefühle“ zugunsten anderer gibt, nämlich erstens die Nutznießer der vorgeblich uneigennützigen Handlungen, zweitens der Handelnde mit seinen „Gefühlen“, und drittens auch noch der „Zuschauer“, der sich am schönen Schein der Uneigennützigkeit weiden kann und dabei selbst schöne „Gefühle“ hat. JGB 33 führt also Ethik und Ästhetik in einer Profitekalkulation für alle Beteiligten zusammen und weist damit die von Schopenhauer in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral* unternommene Analyse der „Grund-Triebe der menschlichen Handlungen“ zurück, wonach es nur deren drei gebe: „Egoismus; der das eigene Wohl will“, „Bosheit; die das fremde Wehe will“ und schließlich „Mitleid; welches das fremde Wohl will“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 210, vgl. NK KSA 6, 173, 20–22). Nach Schopenhauer kann nur das Mitleid „Grundlage der Moral“ sein. JGB 33 verfolgt nun diese vermeintlich reine Triebfeder mit dem Argwohn, dass sie durch versteckte Eigeninteressen höchst belastet sei.

Die Rede von der „interesselosen Anschauung“ in scheinbar zitierenden Anführungszeichen weist zurück auf Kants *Kritik der Urtheilskraft*, wonach echte ästhetische Urteile auf einem „Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse“ gründen sollen (AA V, 211, vgl. NL 1883, KSA 10, 7[18], 243, 12–14 u. NK 154, 27–155, 13). Jedoch taucht die Formulierung einer „interesselosen Anschauung“ bei ihm ebensowenig auf wie bei Schopenhauer, auch wenn manche Formulierung, etwa in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (2. Bd., 3. Buch, Kapitel 30) daran anklingen: „die Schönheit, mit der die ersehnten, poetischen Gegenstände und Situationen sich darstellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Interesselosigkeit, ihrer Anschauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling schmerzlich vermißt, sofort aufgehoben“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 428. Von N. mit Randstrich und Ausrufezeichen markiert. Vgl. auch Bahnsen 1867, 1, 353, der bei Schopenhauer vom „interesselosen Anschauen“ sprach). Wenn N. in NL 1871, KSA 7, 12[1], 364, 6 sowie in GT 5 (vgl. NK KSA 1, 42, 32–43, 6) von „interesselose[m] Anschauen“ handelte, so stand dafür allerdings direkt nicht Schopenhauer, sondern Wagners *Beethoven Pate*: „Es ist nicht anders zu fassen, als daß der im bildenden Künstler durch reines Anschauen zum Schweigen gebrachte individuelle Wille im Musiker als universeller Wille wach wird, und über alle Anschauung hinaus sich als solcher recht eigentlich als selbstbewußt erkennt. Daher denn auch der sehr verschiedene Zustand des konzipirenden Musikers und des entwerfenden Bildners; daher die so grund-

verschiedene Wirkung der Musik und der Malerei. Hier tiefste Beschwichtigung, dort höchste Erregung des Willens: dieß sagt aber nichts anderes, als daß hier der im Individuum als solchem, somit, im Wahne seiner Unterschiedenheit von dem Wesen der Dinge außer ihm befangene Wille gedacht wird, welcher eben erst im reinen, interesselosen Anschauen der Objekte über seine Schranke sich erhebt; wogegen nun dort, im Musiker, der Wille sofort über alle Schranken der Individualität hin sich einig fühlt: denn durch das Gehör ist ihm das Thor geöffnet, durch welches die Welt zu ihm dringt, wie er zu ihr.“ (Wagner 1870, 13 = Wagner 1907, 9, 72 f.) In MA I 1 (vgl. NK ÜK JGB 2) beginnt bei N. die scharfe Absetzungsbewegung vom „interesselose[n] Anschauen“, habe „[d]ie historische Philosophie“ doch die Einsicht befördert, dass es „weder ein unegoistisches Handeln, noch ein völlig interesseloses Anschauen“ gebe (KSA 2, 23, 10 u. 16 f. u. 24–26). In einer Umarbeitung dieses Aphorismus vom Januar 1888 ist das Verbalsubstantiv „Anschauen“ dem Abstraktum „Anschauung“ gewichen: „interesselose Anschauung“ heißt es jetzt (KGW IV 4, 165), ebenso wie in JGB 33 und in GM III 12, KSA 5, 364, 30 f., während JGB 207 gleichfalls in einer kritisch intendierten Verschränkung einer Ästhetik und einer Ethik der „Entselbstung und Entpersönlichung“ dagegen agitiert, dem „interesselosen Erkennen‘ [...] die höchsten Ehren zu geben“ (KSA 5, 134, 31–135, 5. Kants Ästhetik und ihre Adaption bei Schopenhauer thematisiert auch GM III 6, KSA 5, 346–349). Das Ausweichen auf das Abstraktum „interesselose Anschauung“ lässt sich bei N. erst nach seiner Lektüre von Olga Plümachers Schrift *Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* belegen, die sich dieser Wendung gleichfalls in polemischer, allerdings anti-optimistischer Absicht bedient: „wer aber bloss zu dem Zwecke sich ein harmonisches, optimistisches Weltbild zu sichern, sein Auge einseitig auf die interesselose Anschauung beschränken und sein anderweitiges Gefühlsleben kühl setzen will, der verzichtet auf zwei Drittheile des Reichthums seines Seelenlebens“ (Plümacher 1884, 232). Freilich ist es gut möglich, dass N. das Abstraktum auch ohne Plümachers Hilfe gebildet hat.

52, 6 *die Entmännlichung der Kunst*] Woran sich diese „Entmännlichung der Kunst“ dingfest machen lässt, wird nicht recht klar, außer eben daran, „interesselose[r] Anschauung“ (52, 5) zu huldigen. Das kann bedeuten, dass in dieser Kunst auf jedes Urteil verzichtet wird – dass sie also realistisch oder naturalistisch bloß abbildet, was in der Wirklichkeit vorzufinden ist – oder auch, dass sie sich dekadent im Belanglosen und Unentschiedenen verzettelt. „Entmännlichung“ und „entmännlichen“ sind Worte, die in Grimms *Deutschem Wörterbuch* fehlen und im 19. Jahrhundert nur selten anzutreffen sind. Womöglich klingt „Entmännlichung“ ein bisschen weniger brachial als ‚Entmannung‘, das deutsche Pendant für Kastration. Dass die Kunst entmännlicht werde, wie 52, 6

es nahelegt, ist die Kontrafaktur jener berühmten Beschreibung der Belger zu Beginn von Caesars *De bello Gallico*. Deren Quintessenz ist, dass Kunst und Kommerz effeminierten, entmännlichten („horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt minimeque ad eos mercatores saepe commeant atque ea, quae ad effeminandos animos pertinent, important“). Gaius Iulius Caesar: *Commentarii de bello Gallico* I 1, 3. „Von ihnen sind die Belger die stärksten, da sie sich vom Kult und der Humanität der Provinz am weitesten entfernt halten und kaum Kontakt mit fremden Kaufleuten halten, die bei ihnen deshalb auch keine Waren einführen, welche zur Verweiblichung der Geister beitragen“). Vgl. zu Letzterem NK ÜK JGB 248.

34.

JGB 34 setzt ein mit einer globalen Lagebeurteilung „der Philosophie“ „heute“ (52, 16), für die – ganz gleichgültig, welchen Standpunkt sie sonst einnimmt – die „Irrthümlichkeit der Welt“ als „das Sicherste und Festeste“ (52, 17–19) erscheint. Bereits die Begriffswahl, die auf Descartes’ *fundamentum inconcussum*, das unerschütterlich sichere Fundament aller Erkenntnis, nämlich das *ego cogito*, das denkende und dadurch daseinsgewisse Ich anspielt (René Descartes: *Meditationes de prima philosophia* II 3), gibt den Rahmen vor, in dem sich die neuzeitliche Philosophie bewege, nämlich den cartesianischen Rahmen. Das gelte selbst und gerade dann, wenn die Philosophie in N.s Gegenwart die (Selbst-)Gewissheiten Descartes’ verabschiedet hat: Sie bleibe befangen im Bedürfnis nach etwas felsenfest Sicherem – und sei dieses Sichere auch die fundamentale Unsicherheit. Die Wendung „Irrthümlichkeit der Welt“ ist freilich unterbestimmt (alternativ heißt es 52, 23 „Falschheit der Welt“): Meint sie, dass die Annahme einer (Außen-)Welt bereits ein Irrtum ist, oder dass es irrtümlich ist, zu glauben, wir könnten die Welt erkennen wie sie ist? Der Fortgang des Gedankens zeigt die Philosophen jedenfalls auf der Suche nach dem, was dieser Irrtümlichkeit zugrunde liegt, wobei sie dann bald auf das Denken als möglichen Täuscher verfallen – auch hier wirkt, mit dem „Geist“ (52, 22) deutlich markiert, die cartesische Angst nach, von einem *genius malignus* getäuscht zu werden (vgl. *Meditationes* I) –, ohne dann freilich konsequent genug dieses Denken selbst dem „Misstrauen“ (52, 27) zu unterwerfen. Vielmehr ersinnen diese Philosophen dann allerlei Ausflüchte, etwa „unmittelbare Gewissheiten“ (53, 4 f.), um sich moralisch schadlos zu halten. „Misstrauen“ (53, 9), so außermoralisch es anmutet, wird zur Waffe gegen das landläufige Philosophieren – ja die „Pflicht zum Misstrauen“ (53, 16) wird dem „Philosoph[en]“ (53, 13) hinter die Ohren geschrieben, offenbar einem Philosophen,

der sich grundlegend von den gewissheitssüchtigen Kollegen unterscheidet (vgl. zum Misstrauen in JGB 34 auch Mirabile 2004, 253). Dieses Misstrauen steuert auf die Einsicht zu, dass es wiederum ein „moralisches Vorurtheil“, das heißt: der Ausdruck einer spezifischen Lebenspräferenz sei, „dass Wahrheit mehr werth ist als Schein“ (53, 24 f.). Das Scheinbare zugunsten des Wahren abschaffen zu wollen, erscheint damit als geradezu wahnhaftes Hybris jener herkömmlichen Philosophen, die noch in binären Oppositionen befangen sind – ein Gedanke, den GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f. fabelhaft zuspitzen wird. „Stufen der Scheinbarkeit“ (53, 33) anstelle eines Dualismus von „wahr“ und „falsch“ (53, 32), Abschattungen statt Schwarz-Weiß und Entweder-Oder? Einher geht das mit einer Aufwertung der Fiktion und der Irreduzibilität des Perspektivischen: „Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht –, nicht eine Fiktion sein?“ (54, 2 f.). JGB 34 läuft aus in eine Sprachkritik, die „Subjekt“, „Objekt“ und „Prädikat“ (54, 6 f.) nicht mehr als letzte Gegebenheiten der Wirklichkeit, sondern nur noch der (indogermanischen) Sprache anerkennt. Zwar könne das Denken die Zwänge der Sprache nicht transzendieren, aber doch – selbst sprachlich – ironisieren. Ironisches Misstrauen hilft dem (neuen) Philosophen, sich „über die Gläubigkeit an die Grammatik“ zu „erheben“ (54, 8 f.).

In seiner eindringlichen Analyse von JGB 34 hebt Tongeren 1989, 110–115 N.s Spiel mit „Ernst[.]“ (52, 30), „Scherz“ (53, 17) und Ironie hervor. Überdies machte er auf den exzessiven Gebrauch von Gedankenstrichen aufmerksam (auch schon in JGB 33), die den Abschnitt nicht nur rhythmisch gestalten, sondern auch Gedankenansätze immer wieder abbrechen und dem Leser seine eigenen Schlussfolgerungen abnötigen (vgl. auch Tongeren 2010, 623 gegen die Missachtung der Gedankenstriche bei Lampert 2001; zu JGB 34 insgesamt auch Wotling 2008, 8 f.).

Schwerwiegend ist, wird man ergänzen, die Standortgebundenheit, damit die Perspektivität jedes Urteils, die gleich in der Eingangsexposition über die Standpunkte gegenwärtigen philosophischen Denkens namhaft gemacht wird. Ein eigentliches Perspektivitäts-Apriori – das „Sicherste und Festeste“? – formuliert gegen Ende die Sentenz: „es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten“ (53, 25–27).

52, 16–22 *Auf welchen Standpunkt der Philosophie man sich heute auch stellen mag: von jeder Stelle aus gesehen ist die Irrthümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann: — wir finden Gründe über Gründe dafür, die uns zu Muthmaassungen über ein betrügerisches Princip im „Wesen der Dinge“ verlocken möchten.]* Dem „Wesen der Dinge“ heftete sich bereits der Student N. auf die Fersen, beispielsweise in seinem Brief an Carl von Gersdorff von Ende August 1866 bei

der Rekapitulation von Friedrich Albert Langes Einsicht, dass „das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, [...] uns nicht nur unbekannt“ sei, „sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat“ (KSB 2/KGB I/2, Nr. 517, S. 160, Z. 39–44). Von dieser erkenntniskritischen Perspektive rückte N. ab, als er in GT 9, KSA 1, 69, 34 mutmaßte, dass im „Wesen der Dinge“ „[d]as Unheil“ lauere – eine Überzeugung, die sich auch bei Schopenhauer findet, dem „[d]as Leben“ selbst bei dieser Gelegenheit als „fortgesetzter Betrug“ erscheint (Schopenhauer 1873–1874, 3, 657). In seiner emanzipatorisch-freigeistigen Phase nahmen N.s Überlegungen eine Wendung, die 52, 16–22 präludiert: „Die Unwahrheit muß aus dem ‚eigenen wahren Wesen‘ der Dinge ableitbar sein: das Zerfallen in Subjekt und Objekt muß dem wirklichen Sachverhalt entsprechen. Nicht die Erkenntniß gehört zum Wesen der Dinge, sondern der Irrthum.“ (NL 1881, KSA 9, 11[321], 566, 19–22) Hier mag die Lektüre von Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* nachwirken, der mit dem „unbedingten Wesen der Dinge“ einen inflationären Umgang pflegte (vgl. z. B. Spir 1877, 1, 158–162; 188 f.; 198; 224; 278; 290 f.; 378–386). Wenn Spir argumentiert, dass „das eigne Wesen der Dinge [...] nothwendig unbedingt“ sei, „denn das Unbedingte ist eben dasjenige, was keine fremden Gründe seines Daseins hat“ (ebd., 158), und weiter folgert: „Ist aber alle Veränderung dem unbedingten Wesen der Dinge fremd, so bedeutet dies offenbar, das alle Veränderung bedingt ist“ (ebd., 256. N.s Unterstreichungen). Demgegenüber stellt N.s zitierte Aufzeichnung Spirs Prämissen auf den Kopf, indem sie das „Wesen des esse“ mit „allgemeinem Bedingtsein“ assoziiert: „Der Glaube an das Unbedingte muß ableitbar aus dem Wesen des esse, aus dem allgemeinen Bedingtsein sein!“ (NL 1881, KSA 9, 11[321], 566, 22–24, vgl. ebenfalls in Abgrenzung von Spir 1877 NL 1881, KSA 9, 11[329], 569). In NL 1885, KSA 11, 40[20], 638, 2–7 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 68, 48–69, 8) wird die Hypothese von der Ur-Irrtümlichkeit mit Descartes abgeglichen: „Gesetzt, es gäbe im Wesen der Dinge etwas Täuschendes Nürrisches etwas Betrügerisches, so würde der allerbeste Wille de omnibus dubitare, nach Art des Cartesius, uns nicht vor den Fallstricken dieses Wesens hüten; und gerade jenes Cartesische Mittel könnte ein Hauptkunstgriff sein, uns gründlich zu foppen und für Narren zu halten.“

52, 22–30 *Wer aber unser Denken selbst, also „den Geist“ für die Falschheit der Welt verantwortlich macht — ein ehrenhafter Ausweg, den jeder bewusste oder unbewusste advocatus dei geht —: wer diese Welt, sammt Raum, Zeit, Gestalt, Bewegung, als falsch erschlossen nimmt: ein Solcher hätte mindestens guten Anlass, gegen alles Denken selbst endlich Misstrauen zu lernen: hätte es uns nicht bisher den allergrössten Schabernack gespielt? und welche Bürgschaft da-*

für gäbe es, dass es nicht fortführe, zu thun, was es immer gethan hat?]) In NL 1885, KSA 11, 40[20], 638, 7–13 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 69, 8–18) heißt es (das in NK 52, 16–22 mitgeteilte Notat fortsetzend): „Schon insofern wir doch, nach der Meinung des Cartesius, wirklich Realität hätten, müßten wir ja als Realität an jenem betrügerischen täuschenden Grunde der Dinge und seinem Grund-Willen irgendwie Antheil haben: — genug, ‚ich will nicht betrogen werden‘ könnte das Mittel eines tieferen feineren gründlicheren Willens sein, der gerade das Umgekehrte wollte: nämlich sich selber betrügen.“ Die Wendung „*advocatus dei*“ ist bei N. sonst nicht zu belegen; die wenigen Nachlassstellen, die demgegenüber den „*advocatus diaboli*“ bemühen, sind mit einer (unten mitgeteilten) Ausnahme hier sachlich nicht relevant. Eigentlich ist *advocatus dei*, „Anwalt Gottes“ die populäre Bezeichnung für den Fürsprecher in einem katholischen Selig- oder Heiligsprechungsprozess, dem der *advocatus diaboli* („Anwalt des Teufels“) entgegensteht, der die Argumente gegen die Beatifikation oder Kanonisation vertritt. Hier liegt die Pointe darin, dass der Metaphysiker, wie Descartes es noch explizit tat, insgeheim einen gütigen, verlässlichen, uns keine betrügerische Wirklichkeit zumutenden Gott verteidigen will und deshalb den menschlichen Geist für den Irrtum verantwortlich macht, so wie in der christlichen Theologie nicht Gott für die Übel in der Welt zur Rechenschaft gezogen werden kann, sondern vielmehr der (ursprünglich) freie menschliche Wille.

Die Passage 52, 22–30 erscheint allerdings ungeeignet, um bei N. „eine Rehabilitation und Wiedergewinnung des Religiösen“ wie folgt geltend zu machen: „So wird die Annahme von der ‚Irrthümlichkeit der Welt‘, also der Gedanke, dass es nichts gibt, das in Wahrheit zugänglich ist, mit der Ablehnung eines ‚wesenhaften Gegensatz[es] von ‚wahr‘ und ‚falsch‘“ bezweifelt. Das wiederum gilt, in offensichtlicher Anspielung auf Descartes, als Einwand eines ‚*advocatus dei*‘ (JGB 34) gegen die Annahme eines bösen, jede vermeintliche Erkenntnis täuschenden Geistes. Wenn es den täuschenden Geist nicht gibt und die Welt stattdessen auf mannigfach gestufte Weise zugänglich ist, in einem Spiel von Verbergung und Offenbarkeit, das der Mensch nicht macht, so spricht das, wie Nietzsche suggerieren will, für einen in Verbergung und Offenbarkeit spielenden Gott.“ (Figal 2008, 54) Figal blendet aus, dass N. in JGB 34 keineswegs selbst als *advocatus dei* auftritt, sondern dies denjenigen vorbehalten ist, die an der „Falschheit der Welt“ Anstoß nehmen. Dagegen legt das Ende von JGB 34 nahe, dass im Gegenteil der Glaube an einen Gott für eine durch die grammatische Struktur der Sprache hervorgebrachte Fiktion zu halten sei, siehe NK 54, 3–11. Daher scheint auch im Blick auf den Gott der Metaphysiker eher eine andere Selbstbeschreibung zu greifen: „Ich bin der *advocatus diaboli* und der Ankläger Gottes.“ (NL 1882, KSA 10, 1[65], 27, 1).

53, 4–8 *Der Glaube an „unmittelbare Gewissheiten“ ist eine moralische Naivität, welche uns Philosophen Ehre macht: aber — wir sollen nun einmal nicht „nur moralische“ Menschen sein! Von der Moral abgesehn, ist jener Glaube eine Dummheit, die uns wenig Ehre macht!]* Vgl. zur Kritik an dem unter N.s Zeitgenossen so populären Begriff der „unmittelbaren Gewissheit“ NK 29, 18 f., NK 29, 24–28 u. NK 31, 5–12.

53, 8–17 *Mag im bürgerlichen Leben das allzeit bereite Misstrauen als Zeichen des „schlechten Charakters“ gelten und folglich unter die Unklugheiten gehören: hier unter uns, jenseits der bürgerlichen Welt und ihres Ja’s und Nein’s, — was sollte uns hindern, unklug zu sein und zu sagen: der Philosoph hat nachgerade ein Recht auf „schlechten Charakter“, als das Wesen, welches bisher auf Erden immer am besten genarrt worden ist, — er hat heute die Pflicht zum Misstrauen, zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts heraus.]* Die betonte Antibürgerlichkeit des neuen Philosophen, den JGB in Aussicht stellt, kontrastiert mit der philiströs-bürgerlichen Saturiertheit akademischer Philosophen (vgl. Sommer 2013d), die N. schon früh durch Arthur Schopenhauers Polemik *Ueber die Universitäts-Philosophie* aus dem ersten Band der *Parerga und Paralipomena* (Schopenhauer 1873–1874, 5, 151–212) in grellen Farben vor Augen geführt wurde. In der *Dritten unzeitgemässen Betrachtung über Schopenhauer als Erzieher* griff N. das Modell dieser Polemik direkt auf (vgl. NK 1/2, ÜK UB III SE). Die gängigen Moralmassstäbe mit Füßen zu treten, war freilich auch die erklärte Absicht der französischen Avantgarde- und *décadence*-Bewegung, die sich mit ihrer Literatur jenseits der bürgerlichen Norm positionieren wollte (vgl. z. B. NK KSA 6, 11, 21 f.). Die Polemik gegen diese Tendenzen in Literatur und Künsten in N.s Spätwerk mag gerade auch in dieser Kongruenz der antibürgerlichen Einstellung begründet sein, hat N.s Abgrenzungs- und Selbstprofilierungsbedürfnis doch sichtlich seine Bereitschaft zur Solidarisierung überwogen.

In 53, 16 findet sich der einzige Beleg einer nicht denunziatorisch-pejorativen Verwendung des Schielens in N.s Werken und Nachlass. Die anderen Stellen einer metaphorischen Verwendung des Verbs pflegen es als Signatur charakterlicher Minderwertigkeit zu benutzen. So heißt es in GM I 10 vom widerwärtigen „Mensch[en] des Ressentiment“: „Seine Seele schielt“ (KSA 5, 272, 28–30), während die Aufzeichnung NL 1882, KSA 9, 17[14], 667, 18–20 kundgibt: „Es muß meinem Auge unmöglich sein, mit schielenden Blicken hin und dahin zu sehen: sondern immer muß ich den ganzen Kopf mit drehen — so ist es vornehm.“ In JGB 34 wird dem Philosophen nun explizit das „Recht auf „schlechten Charakter““ attestiert und komplementär dazu „die Pflicht zum Misstrauen, zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachts he-

raus“ – also gerade das, was unter der Voraussetzung der herrschenden bürgerlichen Moral als verwerflich gilt. Die Positivierung des Schielens lässt sich als eine Anspielung auf die *Σίλλοι* oder *Sillen*, die „schielenden Verse“ des Pyrrhoneers Timon von Phleius (ca. 320–230 v. Chr.) verstehen, in denen dieser, wie N. aus seinen Diogenes-Laertius-Studien wusste, über alle Philosophenschulen (mit Ausnahme der skeptischen) satirisch hergezogen war (vgl. Diogenes Laertius: *De vitis* IX 111 f. = Diogenes Laertius 1807, 2, 229). Schon zu Studienzeiten hatte N., wie aus seinem Briefentwurf an Friedrich Ritschl, vermutlich vom 29. 12. 1866, hervorgeht (KSB 2/KGB I/2, Nr. 530, S. 189, Z. 12 f.), in das Standardwerk zu Timons *Sillen*, nämlich Curt Wachsmuths *De Timone Phliasio ceterisque sillographis graecis* (Leipzig 1859) Einblick genommen. Wer schielt, hat immer (mindestens) zwei Perspektiven – er lebt quasi notgedrungen als Perspektivist, weil er keine seiner beiden Sichtweisen absolut zu setzen vermag. Der Schielende sieht mehr, weil er immer (mindestens) eine doppelte Sichtweise hat – und er verfügt nicht über eine Zentral- oder Vogelschauperspektive, wenn er aus dem „Abgrunde des Verdachts“ heraus blickt. Der Philosoph sieht schielend notwendig ander(e)s als der ‚gewöhnliche Mensch‘.

53, 22–31 *Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt. Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten; und wollte man, mit der tugendhaften Begeisterung und Tölpelei mancher Philosophen, die „scheinbare Welt“ ganz abschaffen, nun, gesetzt, ihr könntet das, – so bliebe mindestens dabei auch von eurer „Wahrheit“ nichts mehr übrig!* Vgl. NK 12, 23–26 u. NK KSA 6, 81, 9–11. Im Hintergrund steht die Beschäftigung mit Teichmüller 1882.

53, 33–54, 2 *Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins, – verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?* Zu den „Stufen der Scheinbarkeit“ vgl. auch Böning 1988, 95 f.; Stegmaier 1992, 321; Hofmann 1994, 247 f. u. Spiekermann 1992, 23 f. im Anschluss an Carl Friedrich von Weizsäcker. In der Malerei nennt man „valeur“ (eigentlich: Wert) die Abstufung von Farbtönen sowie von Licht und Schatten (siehe auch NL 1885, KSA 11, 40[32], 645, 4, entspricht KGW IX 4, W I 7, 58, 20). Über die „valeurs“ in den Werken von Rubens und Rembrandt hat sich N. in dem von ihm mit zahlreichen Lesespuren hinterlassenen Werk von Eugène Fromentin: *Les maîtres d'autrefois* kundig gemacht; von dort stammt auch sein Definitionswissen her: „Je veux parler de ce qu'on est convenu d'appeler les valeurs. / On entend par ce mot d'origine assez vague, de /236/ sens obscur, la quantité de clair ou de sombre qui se trouve

contenue dans un ton. Exprimée par le dessin et par la gravure, la nuance est facile à saisir: tel noir aura, par rapport au papier qui représente l'unité de clair, plus de valeur que tel gris.“ (Fromentin 1882, 235 f. Unterstreichungen von N.s Hand, Randstriche. „Ich möchte von dem sprechen, was man *valeurs* zu nennen übereingekommen ist. / Man versteht unter diesem Wort von ziemlich vager Herkunft und dunklem Sinn, die Menge des Hellen oder des Dunklen, die sich in einem Ton enthalten findet. Ausgedrückt von der Zeichnung und von der Gravur, ist die Nuance leicht zu erfassen: Ein solches Schwarz wird, im Bezug zum Papier, das die Einheit des Hellen repräsentiert, mehr *valeur* haben als ein solches Grau.“) „À mesure que le principe colorant diminue dans un ton, l'élément valeur y prédomine.“ (Ebd., 237. N.s Unterstreichungen, vgl 238–240. „In dem Maße, wie sich das farbgebende Prinzip in einem Ton vermindert, herrscht das Element *valeur* darin vor.“) Auch Bourget 1883, 171 benutzte die Wendung „valeurs d'un tableau“ metaphorisch.

54, 2 f. *Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht —, nicht eine Fiktion sein?*] Dass der Mensch selbst um den Preis der Fiktion, der reinen Erdichtung eine Welt benötigt, die ihn etwas angeht, ist auch ein Gedanke, der beispielsweise den Pragmatismus von William James beseelt und im 20. Jahrhundert bis zu den Formulierungen in Erich Rothackers „Satz der Bedeutsamkeit“ wiederkehrt: „Nur was mich angeht, was mir ‚etwas‘ ‚ist‘, d. h. bedeutet, was mein Interesse weckt, was mein Sein berührt, was mir beachtenswert, dann merkwürdig, schliesslich des weiteren Schritte sprachlicher und gedanklicher Aneignung wert erscheint, wissens-wert und wissens-würdig, das findet überhaupt Eingang über diese erste und elementarste Schwelle in *meine Welt*. Nur was in den Lichtkegel dieses elementaren Anteilnehmens getreten ist (sei es, dass ich es suche, sei es, dass es meine Beachtung erzwingt), kann im höheren Sinne er-kannt und bewusst angeeignet werden.“ (Rothacker 1934, 98 f.). Die hieraus von Rothacker gezogenen politischen Konsequenzen sind nicht erfreulich.

54, 3–11 *Und wer da fragt: ‚aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‘ — dürfte dem nicht rund geantwortet werden: Warum? Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion? Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte?]* GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 5 sollte dann auf dieser Grundlage den Verdacht formulieren, dass wir wegen der „Grammatik“ Gott nicht mehr loswürden (vgl. NK KSA 6, 78, 11–13), während es hier in einer rhetorischen Frage ausdrücklich dem Aufgabenkatalog der Philosophen zugehört,

sich „über die Gläubigkeit an die Grammatik“ zu „erheben“. Die Exposition des sprachkritischen Programmes steht an prominenter Stelle bereits in der Vorrede zu JGB, vgl. NK 11, 16–12, 3. In JGB 34 wird das Programm zur Desillusionierung ontologischer und erkenntnistheoretischer Zwangsvorstellungen angewendet. Eine ausführliche Vorarbeit findet sich in NL 1885, KSA 11, 40[20], 637 f. (KGW IX 4, W I 7, 68 f.).

Direkt inspiriert ist, wie Riccardi 2006, 299 f. nachgewiesen hat, die Assoziation von „Gouvernante“, „Grammatik“ und „Philosophie“ von Eugen Dührings *Werth des Lebens*: „Was die beschränkte absolutistische Moral sei, wird besonders deutlich, wenn man sie mit der Grammatik vergleicht. Letztere ist ihrem Wesen nach ein Abbild der lebendigen Gesetzmässigkeit der Sprache und hat daher an einem gegebenen Object ihr Maass. Allein es ist bekannt, welche Vorstellung die Gouvernanten von der Grammatik zu haben pflegen. Diesen eifrigen Damen erscheint die abstracte Regel als eine Macht, die aus und durch sich selbst ist. Nach dem Ursprunge einer solchen /171/ Macht fragen, wäre ein Frevel. Die Gedanken hören auf, sobald sie an die Autorität der Urheber der Grammatiken appellirt haben, und die bedeutsamste Urheber-schaft, die letzte und grösste Autorität, nämlich die lebendige Sprache und deren in mannichfaltigen Formen übungsmässig ausgeprägter Charakter wird vergessen. Die abstracte Regel wird so zu sagen zu einem absoluten Gespenst, welchem bisweilen die bessere Bildung der Wirklichkeit geopfert wird. Es fällt dem beschränkten Sinne gar nicht ein, dass die Abstraction nur darum gilt, weil sie richtig ist und den unbefangenen aufgefassten Charakteren der wirklichen Gestaltung entspricht; der pedantische Verstand verlegt den Schwerpunkt in die Sphäre der abgelösten Regeln, welche in ihrer Isolirtheit bisweilen wunderliche Schicksale erfahren und der Wirklichkeit gänzlich entfremdet werden können. Auf diese Weise geschieht es, dass sich die Thorheit auf ein System von Grundsätzen steift, die in der letzten Berufung auf die höchste Autorität, ich meine auf das Leben, zu Schanden werden müssen. Man kann die Sprache erst aus der Grammatik meistern, wenn man die Grammatik zuvor der Sprache abgelauscht hat; man kann dem Leben erst mit der Moral entgentreten, wenn man zuvor die Moral aus den Triebkräften und grundgesetzlichen Charakteren des Lebens gewonnen hat.“ (Dühring 1865, 170 f.) Bereits 1875 hat N. in seinem großen Dühring-Exzerpt aus dieser Passage glossiert: „Die absolutistische Moral ist mit der Grammatik zu vergleichen, so wie die Gouvernanten diese sich vorstellen: als eine Macht aus und durch sich selbst. Man kann die Sprache erst aus der Grammatik meistern, wenn man die Grammatik zuvor der Sprache abgelauscht hat. So muß erst die Moral aus den Triebkräften und dem Grundcharakter des Lebens gewonnen sein, ehe man mit ihr dem Leben entgentreten darf“ (NL 1875, KSA 8, 9[1], 171, 32–172, 4).

54, 10f. *absagte?*] In der von KSA 14, 352 mitgeteilten Vorstufe folgt darauf der Satz: „Nehmen wir einmal an, daß wir, als zur Welt gehörig, wenn diese Welt etwas Trügerisches ist – selber sogar etwas betrügen dürften? vielleicht ja betrügen müßten?“.

35.

Zum angeblich subtilen Zusammenhang von JGB 34 und JGB 35 siehe Strauss 1983, 177.

54, 13–17 *Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn! Mit der „Wahrheit“, mit dem Suchen der Wahrheit hat es etwas auf sich; und wenn der Mensch es dabei gar zu menschlich treibt – „il ne cherche le vrai que pour faire le bien“ – ich wette, er findet nichts!*] KSA 14, 353 teilt dazu aus W I 1 folgende Vorstufe mit: „il ne cherche le vrai que pour faire le bien‘ Voltaire – und fand es folglich nicht –“. Aus JGB 35 und der plakativen Anrufung Voltaires sowie der „Humanität“, die im nächsten Atemzug als „Blödsinn“ apostrophiert wird, ist weniger eine prinzipielle Aufklärungsfeindlichkeit abzuleiten, als vielmehr die Kritik an einer bestimmten, nämlich halbherzigen Art von Aufklärung. Deren Kennzeichen ist es, dass sie das Wahrheitsinteresse dem moralischen Interesse, dem angeblichen Guten unterordnet. „Humanität“, Menschlichkeit gilt dieser Form von Aufklärung als oberster Wert und opfert dafür gerne unliebsame Wahrheiten, die dieser „Menschlichkeit“ widersprechen. JGB 35 spielt mit Wendungen des Menschlich-Allzumenschlichen – MA I war Voltaire gewidmet –: Wenn „der Mensch es [...] gar zu menschlich treibt“, will er letztlich jene Wahrheiten weder suchen noch finden, die den obersten Wert der „Menschlichkeit“ gefährden könnten – beispielsweise Wahrheiten, die an der Gleichheit aller Menschen zu zweifeln erlauben.

In Parenthese und im Zentrum von JGB 35 steht ein französischer Satz, der auch schon den Kern der Vorstufe bildet und übersetzt heißt: „er sucht das Wahre nur, um das Gute zu tun“. Das ist kein genaues Voltaire-Zitat (vgl. auch Heller 1972b, 298 u. Métayer 2011, 167), sondern eine Abwandlung der zweiten Zeile aus der *Épître CIX: À un homme* von 1776, die Voltaire anlässlich des Sturzes von Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781) dichtete: Dieser verkörperte als reformwilliger Minister die politischen Hoffnungen der sonst regimekritischen Aufklärer, konnte sich aber mit seinen Ideen nicht durchsetzen und verlor sein Amt. Die *Épître CIX* richtet sich direkt an Turgot und beginnt mit den Versen: „Philosophe indulgent, ministre citoyen, / Qui ne cherchas le vrai que pour faire le bien“ (Voltaire 1838, 1, *Épîtres*, 72. „Großmütiger Philosoph, Bürger Minister, / Der Du das Wahre suchtest nur, um das Gute zu tun“), um

danach das Volk der Undankbarkeit zu bezichtigen. Voltaires Verse gehören also in einen spezifisch politischen Kontext und sind keine Selbstbeschreibung, sie dienen vielmehr der – allerdings lobend gemeinten – Charakterisierung eines Aufklärers, der im Regierungshandeln auch bereit war, die Wahrheit pragmatischen Erwägungen unterzuordnen. Man könnte bei aller Hochachtung schon in Voltaires Versen an Turgot eine kritische Spitze verborgen sehen. JGB 35 wandelt wie gesagt den originalen Wortlaut des Verses ab: Aus der zweiten Person wird die dritte, aus der Vergangenheitsform die Gegenwart. Diese Abwandlung lässt sich schon vor N. gelegentlich belegen, so in einem Artikel des französischen Ökonomen und Politikers Frédéric Passy (1822–1912), der als Humanist und Pazifist den ersten Friedensnobelpreis bekommen sollte. Passy wirft in der *Revue scientifique* von 1883 einen Blick auf die Geschichte der politischen Ökonomie und spricht dabei ausführlich über Turgots Reformanstrengungen und resümiert: „Voltaire n’a rien dit de trop lorsqu’il a écrit ce vers [...]: Il ne cherche le vrai que pour faire le bien.“ (Passy 1883, 203. „Voltaire hat nicht zu viel gesagt, als er diesen Vers schrieb [...]: er sucht das Wahre nur, um das Gute zu tun.“) Nun gibt es keinen Beleg dafür, dass N. Passys Artikel und überhaupt je die *Revue scientifique* gelesen oder sich für Turgot interessiert hätte. Aber die Übereinstimmung in dem fehlerhaften Voltaire-Zitat ist dennoch ebenso auffällig wie die zeitliche Koinzidenz. Wenn N. sich darüber klar gewesen ist, dass der Vers ursprünglich kein Selbstbekenntnis Voltaires darstellte, sondern an einen abgehalfterten Aufklärungspolitiker adressiert war, ist der Interpretationsrahmen für JGB 35 erheblich enger als im ebenfalls möglichen Fall, dass N. das abgewandelte Zitat losgelöst vom Kontext untergekommen ist. In beiden Fällen bleibt es indes bei dem Befund, dass nur eine bestimmte Form von Aufklärung, nämlich ihre moralisch dogmatische Variante, die das Wahrheitsinteresse angeblich höheren Werten subsumiert, von der Kritik betroffen ist.

36.

Die Textgeschichte von JGB 36 ist verwickelt. Eine frühe Überlegung zum Thema stellt eine stark redigierte Aufzeichnung in NL 1885, KGW IX 4, W I 3, 94 f. (KGW VII 4/2, 469–471) dar (hier in enger Anlehnung an das Manuskript-Faksimile wiedergegeben): „– Und wißt ihr auch, was mir die Welt ist? Soll ich sie euch im Spiegel zeigen?“ Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste 'eherne' Größe von Kraft die 'welche' nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur umsetzt 'verwandelt' als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne 'Ausgaben u' Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, u. 'ohne' Einnahmen, vom ‚Nichts‘ umschlossen als

von seiner Grenze, 'nichts Verschwimmendes Verswendetes' nichts unendlich Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft eines bestimmten Raumes eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo 'leer' ist, sondern 'selber' weder voll, noch leer, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften [u Kraftwellen] hier sich häufend, dort sich mindernd, ein Meer in sich 'selber' stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, als mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe u. Fluth der Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus den stillsten kältesten einförmigsten 'fort' in die glühendsten, wildesten, viel 'sich-selber' widersprechendsten, und ebenso 'dann wieder' aus der Fülle 'wieder' zurück 'heim' kehrend zum Einfachen, aus dem Spiel des Kampf Widersprüche in die 'zurück bis zur' Lust des Einklangs, sich-selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Jahre, 'seiner Ebben u. Fluthen' sich-selber-segnend als das, was ewig E wiederkommt, u. 'und an sich selber' kein Müde- u. Sattwerden, an sich selber 'keine Müdigkeit' kennt – : diese meine dionysische Welt des 'Sich selber ewig' Schaffens, u 'Sich-ewig' Zerstörens, ~~wer hat sie gleich mir~~ 'diese Künstler-Welt, welche' diese 'Geheimniß-'Welt der großen 'doppelten' Wollüste der 'von' Zeugung u. des Todes 'u Tod', [von Vernunft u. Narrheit,] 'diese Welt' ohne Ziel, wenn nicht im Glück im des Kreises ein Ziel liegt, 'diese Welt' ohne Willen, wenn nicht ~~in dem Zurückkehren zum Ringe~~ 'im der Ring selige Ring des Werdens sich immer selber will' [ein Ring] guten Willens ist / hat, ~~nicht auf seiner eigenen 'alten' Bahn zu bleiben u sich 'immer' um sich 'u nur um sich' zu drehen?~~ – ~~wer hält dieser 'meiner' Welt des Dionysischen 'großen' Spiegels, wie ich sie schaute, seine 'eigene' Seele entgegen, 'diese meine Welt – wer ist stark 'hell' genug dazu, sie zu schauen, ohne blind zu werden? sStark genug, dem großen Spiegel seine eigene Seele entgegenzuhalten?~~ seinen 'eigenen' Spiegel dem 'Dionysos-' Spiegel?, ~~sein Gleichniß~~ sein 'eigenes' Geheimniß dem Dionysos 'Sphinx-'Geheimniß,? Und wer es vermöchte, müßte er dann nicht noch mehr thun? ~~wer verlobt sich dem 'Ring der Ringe' mit dem Gelöbniß 'sich selber anverloben? Mit dem Gelöbniß' der eigenen 'Kreis' Wiederkunft? 'Mit dem Ringe' Der ewigen [Selbstsegnung, Se] Selbst-Bejahung, 'Selber-segnung u. Selbst-Bestätigung—, Selbster-segnung?' Selbst-Heimkehr [u Heimsuchung?]~~ 'der ewigen Selbst-Segnung, 'Mit dem Willen' Zum Ringe der ewigen Selbst-Heimsuchung u. [Wiederkehr?] zum ewigen Wieder- 'u Noch ein Mal' Wünschen Wollen?, ~~der ewigen Heimkehr, Zum 'Zurückwollen' Wollen aller Dinge, die je waren? 'gewesen sind?'~~ Zum Hinauswollen zu allem, was je sein muß? – Wißt ihr nun, was mir die Welt ist? Und was ich will, wenn ich diese Welt – will? –“

In diesem frühen Stadium der kosmologischen Verkündigung und Selbstverständigung – immerhin gegenüber einem imaginierten Publikum – spielt

der „Wille zur Macht“, der in JGB 36 dominant wird, noch keine Rolle; stattdessen steht die Idee der Ewigen Wiederkunft im Vordergrund. Ja, es wird sogar ausdrücklich von „diese[r] Welt ohne Willen“ gesprochen, um die Differenz zu Schopenhauer überdeutlich zu markieren. Dasselbe sprachliche Material benutzte N. bei der vom ihm selbst korrigierten, im Sommer 1885 diktierten Aufzeichnung Dns Mp XVI, Bl. 32r–33r (vgl. die Edition mit N.s Korrekturen bei Röllin 2012, 214 f.): „Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel [Röllin 2012, 214: ‚im Spiegel‘] zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehernen Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‚Nichts‘ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwundenes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‚leer‘ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und ‚Vieles‘, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring guten Willens ist, auf eigener alter Bahn sich immer um sich und nur um sich zu drehen: diese meine Welt, – wer ist hell genug dazu, sie zu schauen, ohne sich Blindheit zu wünschen? Stark genug, diesem Spiegel seine Seele entgegen zu halten? Seinen eignen Spiegel dem Dionysos-Spiegel? Seine eigne Lösung dem Dionysos-Räthsel? Und wer das vermöchte, müßte er dann nicht noch mehr thun? Dem ‚Ring der Ringe‘ sich selber anverloben? Mit dem Gelöbniß der eignen Wiederkunft? Mit dem Ringe der ewigen Selbst-Segnung, Selbst-Bejahung? Mit dem Willen zum ewigen Wieder-und-noch-ein-Mal-Wollen? Zum Zurück-Wollen aller Dinge, die je gewesen sind? Zum Hinaus-Wollen zu Allem, was je sein muß? Wißt ihr nun, was mir die Welt ist? Und was ich will, wenn ich diese Welt –

will? – –“ (NL 1885, KSA 11, 38[12], 610, 18–611, 14 sowie KSA 14, 727 bzw. KGW VII 4/2, 471 f. Das Polyptoton „Ring der Ringe“ bemühte N. auch in einem Titelentwurf NL 1885, KSA 11, 35[39], 528, 4 = KGW IX 4, W I 3, 92, 16.). Das Ende dieser Aufzeichnung hat N. dann korrigiert, so dass daraus der als „Fragment“ 38[12] überlieferte Text geworden ist, dessen Ende in der neuen Fassung lautet: „diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächlichsten? – Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (NL 1885, KSA 11, 38[12], 611, 14–20. Zum Problem der Selbstbezüglichkeit in diesem Notat siehe Zanetti 2000 u. Dellinger 2015, 44).

Während also das Diktat zunächst ganz bei der kosmologischen Gedankenführung der ursprünglichen Aufzeichnung bleibt und die „Welt“ im Kontext der Ewigen Wiederkunft deutet – die als „meine dionysische Welt“ noch immer nicht nur „ohne Ziel“, sondern auch explizit „ohne Willen“ ist, bemüht erst die letzte Fassung den „Willen zur Macht“ und nimmt dort im Indikativ jene Formulierung vorweg, mit der JGB 36 im Konjunktiv II endet (KSA 5, 55, 33 f.). Durch den völlig neuen Schluss (dazu Röllin 2012, 119) entsteht dann die seltsame Inkongruenz einer Verabschiedung und im selben Atemzug einer Begrüßung des Willensbegriffs bei der Weltbildbeschreibung. In JGB 36 entfällt schließlich die ganze Spekulation über die Ewige Wiederkunft und, wenigstens nominell, auch über das Dionysische: Die in der Schlussfassung von 38[12] versuchte Synthese der Theorieansätze Ewige Wiederkunft / Wille zur Macht verfolgte N. gerade nicht weiter (siehe zum Verhältnis von JGB 36 und Nachlass eingehend Endres / Pichler 2013, 92 u. 102–105).

Vergleicht man den letzten Schluss von 38[12] mit JGB 36, fällt der Modus-Wechsel auf: Das Nachlassnotat will Verkündung sein – Verkündung dessen, was dem sprechenden „Ich“ in seinem „Spiegel“ als gegeben erscheint (– schon Schopenhauer eröffnete die Selbsterfahrung den Zugang zum Eigentlichen, seinem „Willen“, vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 3, 219 –), dass nämlich „[d]iese Welt [...] der Wille zur Macht“ ist – „und nichts außerdem!“ Nicht nur der Indikativ lässt diese Aussage apodiktisch erscheinen. Ebenso tut dies der bestimmte Artikel vor dem „Willen zur Macht“. Das Ende von JGB 36 formuliert hingegen einen Konditionalis und lässt den bestimmten Artikel weg, transponiert das Ganze also in die Sprache

wissenschaftlicher Hypothesenbildung: „Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – [...] – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem.“ (KSA 5, 55, 23–34) Das Problem dieser Konditionalisierung, Hypothesisierung (vgl. auch Burnham 2007, 61–65), ja Irrealisierung des Gedankens vom „Willen zur Macht“ als Generalnenner der Welt besteht darin, dass die Folgerung tautologisch ist: Wenn man überall Wille zur Macht finden könnte, dann wäre es gerechtfertigt, die Welt als Wille zur Macht zu denken. Nur liefert JGB 36 schwerlich hinreichend Anhaltspunkte, dass man tatsächlich überall und ausnahmslos Wille zur Macht am Werk zu finden vermag: Empirisch ist die Hypothese nicht hinreichend validiert, so dass man in der Tautologie am Ende von JGB 36 womöglich – trotz des scheinbar plakativen Selbstzeugnisses in 55, 25 f.: „des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist“ – weniger ein Bekenntnis zu einer Wille-zur-Macht-Ontologie vermuten sollte, als eine Form der Persiflage von Wissenschaft und ihrem Zwang zur Hypothesenbildung. Vgl. überdies die Beobachtung von Dellinger 2012b, 321: „Nicht zuletzt lässt sich die Indizierung des ‚Willens zur Macht‘ als ‚mein Satz‘ ([...]) nicht nur als thetische Bekräftigung, sondern auch als relativierende Perspektivierung und neuerliche Rückbindung des Konzepts an die Autorpersönlichkeit interpretieren“.

Freilich hat den N.-Interpreten die vermeintliche Ein-Eindeutigkeit von NL 1885, KSA 11, 38[12], 611 f. in der letzten Fassung oft besser gefallen als die vorbehaltvolle, womöglich ironische Präsentation in JGB 36. Die Aufzeichnung schloss die zweite Auflage der Nachlasskompilation *Der Wille zur Macht* ab (WzM² 1067) und stand damit auch für kurzatmigste Leser an sichtbarer Stelle. Bei Heidegger 1989, 2, 37 wurde daraus dann: „Wenn alles Seiende Wille zur Macht ist, dann ‚hat‘ nur Wert und ‚ist‘ nur ein Wert solches, was die Macht in ihrem Wesen erfüllt.“ (Vgl. kritisch dazu Niemeyer 2014, 157.) Noch Müller-Lauter 1999a, 36 behauptete im Hinblick auf das Verhältnis von JGB 36 und WzM² 1067: „Geht es um die Herausarbeitung von Nietzsches letzten ‚Einsichten‘ und nicht um die Problematik der Fragehaltung der ‚freien Geister‘, so verdient hier – [...] – der Nachlaßtext, der ‚Vorstufe‘ ist, den interpretatorischen Vorrang gegenüber der veröffentlichten Fassung.“ (Die prinzipiell entgegengesetzte Auffassung hat Behler 1988, 24 vertreten. Zu beiden Stellen Born/Pichler 2013,

16; zu dem hinter Müller-Lauters und Heideggers Ansatz stehenden, für deutsche akademische Philosophen offenbar existenziellen Bedürfnis einer Systematisierung N.s siehe Sommer 2012d, 44 u. ö.) Den „Willen zur Macht“ hat die rührige Forschung übrigens längst vor den wirkmächtigen Großinterpretationen des 20. Jahrhunderts zum „Mittelpunkte der Nietzscheschen Weltanschauung“ erklärt (Klepl 1901, 22). Streckenweise lässt sich der Eindruck schwer vermeiden, die einflussreichen Interpretationen durch deutsche Philosophen stünden eher unter dem Eindruck solcher früher Urteile als unter dem Eindruck der Lektüre von N.s Werken. Auch die vereinten philosophischen Interpretationsanstrengungen *contre texte* können das Faktum nicht zum Verschwinden bringen, dass JGB 36 weder eine Generaltheorie noch eine verbindliche Verkündigung des Willens zur Macht als Weltformel bietet. Die von N. durch Publikation autorisierten Aussagen über den Willen zur Macht stehen unter Vorbehalt. JGB 36 unternimmt ein Denkeperiment, das eine JGB 19 entgegengesetzte Voraussetzung macht (vgl. NK ÜK JGB 19), nämlich, dass es nicht nur einen Willen gebe, sondern, dass dieser Wille auch etwas Elementares, ja das Allerursprünglichste sei. Maudemarie Clark hält zwar JGB 36 für den einzigen Text in allen publizierten Werken N.s, der ein detailliertes Argument für eine kosmologische Lehre vom Willen zur Macht entfalte (Clark 1990, 212). Dann gibt sie aber mit Recht zu bedenken, dass N. beide in hypothetischer Form vorgebrachten Prämissen, nämlich erstens allein die „Welt der Begierden und Leidenschaft“ sei „real, gegeben“, und zweitens die Welt sei in Begriffen der Willenskausalität zu erklären, von seinen sonstigen Verlautbarungen her rundweg ablehnen müsste (ebd., 213 f.). Zur philosophischen Interpretation von JGB 36 vgl. z. B. Allison 2001, 120 f. u. Steinmann 2001, 206–208.

Eine direkte Vorarbeit zu JGB 36 findet sich schließlich im Heft W I 7a vom Sommer 1885: „Sollte nicht es genügen, uns als ‚Kraft‘ eine Einheit zu denken, in der Wollen Fühlen und Denken noch gemischt und ungeschieden sind? Und die organischen Wesen als Ansätze zur Trennung, so daß die organischen Funktionen sämtlich noch in jener Einheit beieinander sind, also Selbstregulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel? Zuletzt ist ‚real‘ nichts gegeben als Denken und Empfinden und Triebe: ist es nicht erlaubt zu versuchen, ob dies Gegebene nicht ausreicht, die Welt zu construieren? Ich meine nicht als Schein: sondern als so real, wie eben unser Wollen Fühlen Denken ist – aber als primitivere Form desselben. Die Frage ist zuletzt: ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen? Thun wir dies, so kann er natürlich nur auf etwas wirken, was seiner Art ist: und nicht auf ‚Stoffe‘. Entweder muß man alle Wirkung als Illusion auffassen (denn wir haben uns die Vorstellung von Ursache und Wirkung nur nach dem Vorbilde unseres Willens als Ursache gebildet!) und dann ist gar nichts begreiflich: oder man

muß versuchen, sich alle Wirkungen als gleicher Art, wie Willensakte zu denken, also die Hypothese machen, ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin ist, eben Willenskraft ist.“ (NL 1885, KSA 11, 40[37], 646, 23–647, 15) Grundlegende Überlegungen aus JGB 36 sind hier bereits vorweggenommen – namentlich die von Clark identifizierten zwei Prämissen –, hier jedoch noch ohne jeden expliziten Ausblick auf den Willen zur Macht.

54, 19–26 *Gesetzt, dass nichts Anderes als real „gegeben“ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen „Realität“ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander – : ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht ausreicht, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder „materielle“) Welt zu verstehen?* JGB 36 spielt mit Gesetztheit, Gegebenheit und Gebotenheit auf verschiedenen Stufen: Zunächst wird mit dem dreimaligen „gesetzt“ (54, 9; 55, 23 u. 55, 26) die Versuchsanordnung bestimmt – vom „Versuch“-Machen wird zweimal explizit gesprochen – : Die intellektuellen Experimentatoren setzen etwas, sie nehmen etwas an, aber eben nur für den gewählten experimentellen Rahmen. Anders verhält es sich innerhalb des Experimentes selbst, quasi auf der Objekt- statt auf der Metaebene. Dort wird von Gegebenem ausgegangen, genauer davon, dass nur die Begierdenwelt „als real ,gegeben““ (54, 19) angesprochen werden könnte, und von der Frage, ob man „dies Gegeben“ (54, 24) als Grundlage dafür nehmen könne, die „mechanistische ([...]) Welt zu verstehen“ (54, 25 f.). Gemeint ist offenbar die Sphäre des Anorganischen. Auf dieser Ebene ist das, was „gegeben“ ist, nicht kontextabhängig, sondern soll absolut gelten – aber nur für diejenigen, die sich auf dieser Ebene bewegen und keineswegs für den „freien Geist“. JGB 36 lässt sich als exemplarische Inszenierung der Denk- und Handlungsweise eines freien Geistes verstehen – dem das Zweite Hauptstück ja gewidmet ist –, einer Denk- und Handlungsweise, die jede Sicherheit immer wieder entzieht. Das Philosophen-Subjekt N. würde sich schwerlich zur felsenfesten Überzeugung bereitfinden, ausschließlich „unsre Welt der Begierden und Leidenschaften“ (54, 19 f.) sei „real ,gegeben“, nachdem JGB 16 eben noch gegen den „Aberglauben Schopenhauer’s“, nämlich gegen das „ich will“ als „unmittelbare Gewissheit[.]“ (KSA 5, 29, 19–21) polemisiert hat. Diese „unmittelbare Gewissheit“ bestand ja für Schopenhauer gerade darin, dass wir uns als Willen erleben (vgl. zum Bezug auf JGB 36 Janaway 2007, 155); entsprechend empathisch führte er im 2. Buch des 1. Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* (§ 22) aus: „Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei,

viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. [...] Hingegen der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtseyn eines Jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein sehr großes erweitert.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 133. Vgl. dazu auch Lopes 2012, 149–151; zum Ich, das sich als Wille erfährt, siehe Drossbach 1884, 15, zitiert in NK 30, 19–22.) Die Schopenhauerianer sind diejenigen, für die nur die „Welt der Begierden und Leidenschaften“ „gegeben“ ist; sie vollziehen im Übrigen auch den weiteren, in der Versuchsanordnung von JGB 36 im Fragemodus beschriebenen Schritt, alles, auch das Anorganische, im Kern für Willen zu halten. Die Nähe zu Schopenhauer machen auch andere Nachlassüberlegungen deutlich, die etwa wie in Schopenhauer 1873–1874, 2, 133 Kraft und Wille miteinander abgleichen und den „Willen zur Macht“ als Generalnenner eines adäquaten Wirklichkeitsverständnisses zu propagieren scheinen (NL 1885, KSA 11, 36[31], 563 = KGW IX 4, W I 4, 26). Wille entspringt also bei Schopenhauer wie in JGB 36 der Selbsterfahrung (dazu ausführlich Constâncio 2013b, 153–156), mit dem gewichtigen Unterschied allerdings, dass JGB 36 die Folgerung am „Leitfaden des Leibes“ (so öfters im Nachlass von NL 1884, KSA 11, 27[27], 282, 19 an, jedoch nie explizit in JGB) auf die Beschaffenheit der „Welt“ nur probenhalber vollzieht, und sich dort keineswegs ein freigeistiges Ich dazu bekennt.

Wer vom experimentell Gesetzten über das innerhalb des Experimentes Gegebenen fortschreitet, dem wird schließlich auch ein Gebotenes zugemutet: Es sei nicht nur erlaubt, den „Versuch“ einer Rückführung der mechanischen, unbelebten Welt auf „eine Art von Triebleben“ (55, 2) zu machen, sondern sogar, „vom Gewissen der Methode aus, geboten“ (55, 6 f.). Dass dieses Gebot mehr erschlichen als erschlossen ist, steht dahin. Interessant ist die Steigerung von „gesetzt“ über „gegeben“ bis zu „geboten“: Aus der hypothetischen Setzung folgt zunächst eine Gegebenheit, aus dieser wiederum ein Sollen – und doch bleibt alles Gesagte hypothetisch eingeklammert.

54, 26–55, 5 *Ich meine nicht als eine Täuschung, einen „Schein“, eine „Vorstellung“ (im Berkeley’schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als vom gleichen Realitäts-Range, welchen unser Affekt selbst hat, – als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch Alles in mächtiger Einheit beschlossen*

liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt —), als eine Art von Triebleben, in dem noch sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind, — als eine Vorform des Lebens? —] Während in der Vorarbeit NL 1885, KSA 11, 40[37], 646, 23–647, 5 (KGW IX 4, W I 7, 57, 2–18) trotz sehr ähnlicher Formulierungen noch nicht suggeriert wird, dass es sich bei der „Welt“ in ihrer „primitivere[n] Form“ um das Reich des Anorganischen handelt, ist diese Gedankenführung in JGB 36 recht deutlich – bis hin zur Assoziation der „sogenannte[n] mechanistische[n] (oder ‚materielle[n]‘) Welt“ (54, 25 f.) mit der „Vorform des Lebens“ (55, 5). Über George Berkeleys Variante des idealistischen Immateralismus und seine Distanzierung von der sinnlich wahrnehmbaren Welt als substanzlose Vorstellungen hat sich N. in Otto Liebmanns *Analysis der Wirklichkeit* kundig gemacht und dort auch Liebmanns Einwände nicht bloß markiert, sondern zustimmend glossiert (Liebmann 1880, 19–32).

Die ebenfalls schon in der Aufzeichnung 40[37] verwendete Auflistung „Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel“ verweist auf N.s einschlägige naturwissenschaftliche Lektüren, insbesondere auf Wilhelm Roux’ *Der Kampf der Theile im Organismus*, für den der damals ansonsten in der Ökonomie und Psychologie gebräuchliche Begriff der „Selbstregulation“ von zentraler Bedeutung war. Auch Roux sprach über die Ähnlichkeiten anorganischer und organischer Prozesse und erörterte das am Beispiel der Flamme: „Die Dauerprocesse müssen Hunger haben. Dieses Wort ist hier natürlich nicht als eine bewusste Empfindung, sondern in der Bedeutung einer stärkeren chemischen Affinität zur Nahrung bei stärkerem Nahrungsbedürfniss aufzufassen. Also auch die Nahrungsaufnahme und die Assimilation müssen der Selbstregulation unterliegen, wie wir das auch noch in der einfachsten Weise bei der Flamme verwirklicht sehen. Das Gleiche muss von der Ausscheidung des Verbrauchten gelten. [...] Also auch die Ausscheidung muss der Selbstregulation durch das Bedürfniss unterworfen sein, wofür wir wiederum das einfachste Bei-/223/spiel in der Flamme haben. Je rascher sich die Flamme verzehrt, um so mehr bildet sie Hitze, um so mehr assimiliert sie, um so rascher findet aber auch durch die Verminderung des specifischen Gewichts die Abfuhr der Endprodukte des Stoffwechsels statt.“ (Roux 1881, 222 f.) Diese Beobachtungen Roux’ konnte N. in JGB 36 nahtlos in eine hypothetische Ontologie überführen, die nicht nur keine prinzipielle Differenz zwischen Organischem und Anorganischem, Lebendem und Nicht-Lebendem aufrechterhält, sondern alles in Analogie zur Selbsterfahrung als „Triebleben“ (55, 2) deutet – „Kraft“ hieß es in NL 1885, KSA 11, 40[37], 646, 23 noch –, und den (vermeintlichen) Partial-

dualismus von Schopenhauers ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ kassiert, indem sie alles in Willen umdeutet (wobei diese Intuition ja durchaus auch diejenige Schopenhauers war, siehe NK 54, 19–26).

55, 5–23 *Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der Methode aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äusserste Grenze getrieben ist (– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; – es folgt „aus ihrer Definition“, wie ein Mathematiker sagen würde. Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Causalität selbst –, so müssen wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. „Wille“ kann natürlich nur auf „Wille“ wirken – und nicht auf „Stoffe“ (nicht auf „Nerven“ zum Beispiel –): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen“ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. –]* Der hier behauptete methodische Zwang, zunächst eine Vereinheitlichung unterschiedlicher Kausalitäten zu einer einzigen Kausalität, nämlich der Kausalität des Willens anstreben zu müssen, suggeriert strenge Wissenschaftlichkeit, ohne dass allerdings erläutert würde, wie ein solcher methodischer Zwang zustande kommen sollte: Ist es nicht womöglich ein wissenschaftsmoralisches Vorurteil, die Einheit für besser zu halten als die Vielheit, einer Erklärung den Vorzug vor vielen Erklärungen zu geben? „[A]us ihrer Definition“ – bezieht sich das Possessivpronomen auf die „Moral“ oder die „Methode“? – folgt jedenfalls keineswegs notwendig, dass eine Kausalität einer Fülle von Kausalitäten als Welterklärungsmodell überlegen sein müsste. In NL 1885, KSA 11, 40[37], 647, 8–15 (KGW IX 4, W I 7, 57, 24–36) wird noch mit einem Entweder-Oder operiert. Selbst wenn der Leser nun das (hypothetische) Zugeständnis macht, den „Willen“ als „wirkend“ zu denken – die Frage beiseite schiebend, wie denn aus der „Welt der Begierden und Leidenschaften“ so plötzlich „Wille“ herausdestilliert werden konnte, ohne zu Schopenhauers metaphysischem ‚Panter sprung‘ Zuflucht zu nehmen –, dann ist aus dieser kausalen Wirksamkeit des Willens doch noch keineswegs zwingend abzuleiten, dass Wille *nur* auf Wille wirken kann. Diese Ableitung wäre aber bloß zulässig, wenn man schon bewiesen hätte, dass alles Wille ist – und genau diesen Beweis bleibt JGB 36 sogar innerhalb des hypothetischen Argumentationsgefüges schuldig. JGB 36 liest sich wie eine exakte Kontrafaktur von FW 127, wo unter der Überschrift „Nachwirkung der ältesten Religiosität“ nüchtern zu bedenken gegeben wird: „Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein

Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-sich-Verständliches. [...] Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen, als an die Ursache von Wirkungen, ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte“ (KSA 3, 482, 13–15 u. 26–28). Das demgegenüber in JGB 36 exponierte Konzept einer Kausalität, in der nur Wille(nsquantum) auf Wille(nsquantum) wirken kann, ist unter den Voraussetzungen eines Willensmonismus schlüssig, wie ihn Schopenhauer vertrat, der den Leib für eine Objektivation des einen Willens hielt, freilich den Ursachenbegriff im Kontext 2. Buch des 1. Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* (§ 23) nur subsidiär gebrauchte: „Man hat bisher für Erscheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angesehen, die keinen andern Grund, als ein Motiv, d. h. eine Vorstellung haben; daher man in der Natur allein dem Menschen und allenfalls den Thieren einen Willen beilegte [...]. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, sehen wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Thiere. [...] Haben wir nun einmal die Einsicht erlangt, daß Vorstellung als Motiv keine nothwendige und wesentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens ist; so werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig ist, und dann z. B. so wenig das Haus der Schnecke einem ihr selbst fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuschreiben, als das Haus, welches wir selbst bauen, durch einen andern Willen als unsern eigenen ins Daseyn tritt; sondern wir werden beide Häuser für Werke des in beiden Erscheinungen sich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt der selbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unseres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Prozessen, /137/ Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntniß geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall Reize heißen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 136 f.) Aber diese „Reize“ als „Ursachen“ sind für Schopenhauer wesentlich Emanationsformen des Willens.

In der Vorarbeit NL 1885, KSA 11, 40[37], 646, 23–647, 15 (KGW IX 4, W I 7, 57, 2–36) steht der Begriff „Kraft“ zu Beginn an prominenter Stelle, wird im Laufe der Überlegung aber durch „Wille“ substituiert (vgl. auch Schopenhauer 1873–1874, 2, 133). Hier mag N.s intensive Lektüre von Drossbachs *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen* nachgewirkt haben, der im ersten, von N. eifrig glossierten Kapitel „Gegen die Causalität der Erscheinungen“ polemi-

sierte (Drossbach 1884, 1–7) und dagegen hielt: „Die wirkende Kraft ist das Realprincip oder die reale causa, welche das Gewirkte macht“ (ebd., 5). Diese „wirkende Kraft“ füllte N. dann mit „Willen“ aus und überbot dies in der Fassung von JGB 36 mit dem noch stärkeren Begriff der Willenskausalität (der ihm wiederum bei Bahnsen 1882, 1, 136 begegnet sein kann, dem zufolge „das Innesein der eigenen spontanen Willenscausalität unmittelbar zu einer centralen, metaphysisch beglaubigenden wie beglaubigten Einheit führt“).

Zur Kausalität des Willens im Anschluss an und in Abgrenzung von Roux 1881 vgl. Müller-Lauter 1978, S. 212 f. (ferner zur systematischen Frage Müller-Lauter 1999a, 61 f., Fn. 116); zum Begriff der Methode bei N. im Horizont seiner Ausbildung im philologischen Seminar Danneberg 2007, 119 u. ö. sowie NK KSA 6, 179. 11–13.

55, 23–34 *Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem. –* Erst in dieser Passage wechselt der Text vom Indikativ in den Konjunktiv II, um damit die Irrealität oder wenigstens die Unwahrscheinlichkeit des Gesagten anzuzeigen. Dass hier, wissenschaftliches Sprechen persiflierend, tautologisch argumentiert wird, müsste eigentlich jedem aufmerksamen Leser auffallen: Unter der Bedingung, dass es gelänge, alles Seiende als Wille zur Macht zu bestimmen, wäre eben alles Seiende Wille zur Macht. Auch wenn man mit Lampert 2001, 86 die Anlage von JGB 36 als gedankliche Experimentieranordnung begreift, heißt das nicht, dass daraus überzeugende Resultate oder gültige Schlussfolgerungen gewonnen werden müssten – und dass die berufenen Leserinnen und Leser von *Jenseits von Gut und Böse* mehr oder weniger sachte auf den Pfad geführt werden sollen, in allem „Wille zur Macht“ zu sehen (vgl. Lampert 2001, 36 f., dazu Tongeren 2010, 623). Womöglich ist der Text ja auch nur als Als-ob-Experiment gestaltet (die Konditionalisierung und die Konjunktive wären starke Anhaltspunkte für eine solche Lesart), und keineswegs darauf aus, wie Schwepenhäuser 1988, 49 meint, „das rationalistische Paradigma wissenschaftlicher Naturerklärung durch ein irrationales Prinzip“ zu ersetzen. Eine ernsthafte Interpretation müsste die strategische Funktion des „Willens zur Macht“ im agonalen Gefüge von JGB in Rechnung stellen: „Im 22. Aphorismus betont Nietzsche ausdrücklich, dass seine Interpretation der Welt als ‚Wille zur Macht‘

gegenüber den ‚demokratischen Instinkten‘ der ‚Physiker‘ und ihrer ‚pöbelmännische[n] Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche‘ einer ‚entgegengesetzten Absicht‘ [...] entspringt, und wenn er den ‚Willen zur Macht‘ alternativen Bestimmungen des Lebensbegriffs wie Spinozas ‚Selbsterhaltungstrieb‘ oder Schopenhauers ‚Willen zum Dasein‘ entgegensetzt, sollte dies wohl ebenfalls nicht als normativ neutrale, rein theoretisch motivierte Innovationsbemühung verstanden werden: Während Schopenhauer seine Deutung des Lebens als ‚Wille zum Dasein‘ zu dessen moralischer Verneinung führt, soll die Bestimmung desselben als ‚Wille zur Macht‘ ein Ideal der Steigerung, Stärke und Bejahung fördern. Vom Aufgriff des Willensbegriffs und der ‚Wille zu...‘-Formel über die von Schopenhauerianismen durchsetzte Darstellung im 36. Aphorismus lässt sich der ‚Wille zur Macht‘ als Gegenlehre, als normativ motiviertes Alternativprogramm zu Schopenhauers Willenskonzeption lesen.“ (Dellinger 2013a, 88 f., vgl. auch Dellinger 2012b.) Womöglich taugt für das in JGB 36 vorggeführte Experiment im Raum des Fiktionalen der Begriff der ‚Gegenlehre‘ auch nur bedingt – nämlich unter der Bedingung, dass man anerkennt, dass ‚Gegenlehre‘ nicht Ersatz für andere Lehren sein soll, sondern ein Instrument, Lehren zu neutralisieren.

In der Parenthese 55, 26–29 zum „Problem[.] der Zeugung und Ernährung“ meint Moore 1998, 541 eine Anspielung auf Rolph 1884, 122–129 erkennen zu können. Greifbare textliche Übereinstimmung gibt es da allerdings nicht. Zum Problem der Ernährung vgl. auch Sommer 2012 f.

55, 32 f. *die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt*] Die Entgegensetzung von „empirischem“ und „intelligiblem Charakter“ geht auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* zurück, wonach der Mensch einerseits – als „empirischer Charakter“ – den Außenwelteinflüssen unterliegt und damit nicht frei ist, hingegen – als „intelligibler Charakter“ – frei und von seiner eigenen praktischen Vernunft unterworfen ist (AA III, 566 f.). NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 268, 12–21 nimmt ausdrücklich auf diese Kantische Bestimmung Bezug, präziser: auf die Ausführung in Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, und fügt an: „der ganze Schopenhauer“ (KSA 12, 268, 22). Hier handelt es sich, einschließlich des Hinweises auf Schopenhauer, um ein weitgehend wörtliches Exzerpt aus Kuno Fischers Kant-Darstellung in seiner *Geschichte der neuern Philosophie*, wobei genaue textliche Übereinstimmungen darauf hindeuten, dass sich N. nicht der dritten Auflage von 1882 (Fischer 1882, 4, 311 f.), sondern der zweiten Auflage von 1869 bedient hat (Fischer 1869, 4, 421–423): Dort heißt es im Unterschied zur späteren Auflage beispielsweise wie bei N., der „empirische Charakter“ müsse „in seiner Wurzel eine Umkehr erfahren“ (ebd., 422). Tatsächlich nahm Schopenhauer in seinem Hauptwerk Kants Terminologie auf: „Was, durch die nothwendige Entwicklung in der Zeit und

das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwischen dem Willen als Ding an sich und seiner Erscheinung in der Zeit, sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt. Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offen-/186/bart, zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 185 f.) Während Kant die Begriffsverwendung noch ethisch und anthropologisch einschränkte, entgrenzte Schopenhauer sie auf der Grundlage seiner Willensontologie. Riccardi 2009, 138 f. u. Loukidelis 2014, 238 machen darauf aufmerksam, dass auch Paul Heinrich Widemann in seinem von N. zumindest angelesenen Buch *Erkennen und Sein* den „intelligiblen Charakter“ in einem erweiterten Sinne benutzt hat, und dass eine Anspielung darauf am Ende von JGB 36 sogar wahrscheinlich sei: „Das uns so unvollständig bekannte Qualitative der Dinge schließt auch das Höchste und Wichtigste in sich, worauf die Philosophie zuletzt abzielen kann: die Grundeinheit, in welcher alle besonderen Qualitäten eines Dinges begründet liegen und woraus alle seine activen und passiven Daseinsäußerungen fließen, – dasselbe, was wir beim Subjecte als den absoluten oder (nach Kant) intelligiblen Charakter bezeichneten und was empirisch als die tiefste Wurzel alles anorganischen und organischen Lebens zu bezeichnen ist. In diesem absoluten Charakter der Dinge und der Welt liegt ihr ganzes Geheimniß, welches alle anderen Räthsel der Natur in sich begreift.“ (Widemann 1885, 233) Allerdings hält Widemann die Erinnerung daran aufrecht, dass „intelligibler Charakter“ etwas ist, was menschlichen Subjekten und nicht der „Welt“ oder den „Dingen“ im allgemeinen prädicirt wird, so dass man im Ausgang von ihm eigentlich nicht, wie N., vom „intelligiblen Charakter“ der Welt sprechen könnte. Trotz des Fischer-Exzerpts scheint N. auch an den beiden anderen Spätwerk-Stellen, die den „intelligiblen Charakter“ anrufen, über keine sehr deutlichen Kantischen Begriffe verfügt zu haben: Neben GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 7 ist dies eine Klammerbemerkung in GM III 12, KSA 5, 364, 17–23, wo er sogar mit zitierenden Anführungszeichen vom „Kantischen Begriff ‚intelligibler Charakter der Dinge‘“ (KSA 5, 364, 17 f.) spricht. Diese Wendung gibt es bei Kant einfach nicht (auch nicht bei Schopenhauer oder Widemann); hingegen konnte N. sie beispielsweise in Ludwig Noirés *Grundle-*

gung einer zeitgemässen Philosophie finden, die „jede[r] Wissenschaft“ „die Aufgabe“ zuweist, „den intelligiblen Charakter der Dinge zu erforschen“ (Noiré 1875, 86. N. hat Noirés Buch freilich schon 1875 an seinen Buchhändler retourniert, siehe NPB 718). Vgl. NK KSA 5, 364, 17–23.

37.

56, 2–5 „Wie? Heisst das nicht, populär geredet: Gott ist widerlegt, der Teufel aber nicht —?“ *Im Gegentheil! Im Gegentheil, meine Freunde! Und, zum Teufel auch, wer zwingt euch, populär zu reden! —*] Im Nachlass gibt es seit 1885 mehrere Aufzeichnungen, die das Motiv von JGB 37 variieren. Die erste überlieferte Version steht im Entwurf einer „Vorrede“ zum Buchprojekt *Der Wille zur Macht* (vgl. Montinari 1982, 99); sie handelt zunächst von den anhaltenden Naivitäten im menschlichen Selbstbild der Gegenwart und plädiert dafür „den Versuch einer völlig verschiedenen Ausdeutungsweise zu machen: damit durch einen erbitterten Widerspruch begriffen werde, wie sehr unbewußt unser moral. Kanon (Vorzug von Wahrheit, Gesetz, Vernünftigkeit usw) in unserer ganzen sog. Wissenschaft regirt. / Populär ausgedrückt: Gott ist widerlegt, aber der Teufel nicht: und alle göttlichen Funktionen gehören mit hinein in sein Wesen: das Umgekehrte gieng nicht! / Er täuscht, er schafft täuschende Intellekte / Er zerstört mit Vorliebe / Er verdirbt, indem er die Besten antreibt zur höchsten Veredelung / Im Walde: er läßt seine Unschuld anbeten / Zuletzt: warum hassen wir ein solches Wesen?“ (NL 1885, KSA 11, 39[14], 625, 13–28, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 182, 6–38) Gleich anschließend steht in einer weiteren, für die „Einleitung“ gedachten Aufzeichnung: „In wiefern mit ‚Gott‘ auch die bish. Moral weggefallen ist: sie hielten sich gegenseitig. / Nun bringe ich eine neue Auslegung, eine ‚unmoralische‘, im Verhältniß zu der unsere bisherige Moral als Spezialfall erscheint. Populär geredet: Gott ist widerlegt, der Teufel nicht.“ (NL 1885, KSA 11, 39[15], 626, 12–16, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 179, 34–44) Eine letzte Fassung steht in NL 1885/86, KSA 12, 1[110], 36, 17–22, hier korrigiert nach KGW IX 2, N VII 2, 126, 24–32: „Gott ist widerlegt, der Teufel nicht. Für heilsichtige und mißtrauische Augen, welche tief genug in die Hintergründe zu blicken wissen, ist das Schauspiel des Geschehens kein Zeugniß weder von Wahrhaftigkeit noch väterlicher Fürsorge oder überlegener Vernünftigkeit; weder etwas Vornehmes, noch etwas Reines u. Unschuldiges Treusinniges.“ (Vgl. auch NK 78, 21–23.) In diesen Aufzeichnungen verdichtet sich in der Figur des Teufels das von der traditionellen Moral Tabuisierte, dem das sprechende Ich – in die Rolle des Satans im ursprünglichen hebräischen Sinn (שָׂטָן), nämlich als Ankläger, und zwar der herkömmlichen Wertpräferenzen, sowie in die Rolle des diabolischen Versuchers schlüpfend – nun Nachhall

zu verschaffen sucht, und zwar durch die radikale Aufwertung des Tabuisierten, durch „Vergottung des Teufels“ (KGW IX 2, N VII 2, 170, 8–10, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[4], 11, 14 f.). Andernorts findet sich das Motiv moralisch zuge-spitzt, wobei Optionen offengelassen werden, die potentielle Retter Gottes freuen: „die Widerlegung Gottes, eigentlich ist nur der moral. Gott widerlegt.“ (NL 1885, KSA 11, 39[13], 624, 5 f., entspricht KGW IX 2, N VII 2, 184, 12–14.) All die Erläuterungen im Nachlass, wie denn die Widerlegung Gottes (nämlich wesentlich als Widerlegung der Moral) bei gleichzeitiger Nicht-Widerlegung des Teufels (nämlich als Ermächtigung zu einer immoralistischen Art des Philosophierens) zu verstehen sei, entfallen in JGB 37. Stattdessen entsteht durch den jetzt hergestellten Anschluss an das Willen-zur-Macht-Denkexperiment von JGB 36 ein neuer Kontext. Zielt die angeblich „populär[e]“ Rede, Gott sei widerlegt, der Teufel aber nicht, darauf, dass man die Hypothese, alles sei Wille zur Macht als diabolisch unter Verdacht zu stellen habe – womöglich als Versuchung, als Widerlegung bisheriger Moral? Oder soll mit dieser Rede darauf aufmerksam gemacht werden, dass scheinbar theoretische Erkenntnisse stets auch von Wertvorstellung, von Moral imprägniert sind (vgl. Dellinger 2013b, 176, der überdies auf MA II VM 5, KSA 2, 382 f. als durchaus irritierenden Kotext zu JGB 36 u. 37 aufmerksam macht)? Im Unterschied zu den Nachlass-Aufzeichnungen ist die „populäre“ Rede hier in zitierende Anführungszeichen gesetzt, in einen Kurzdialog eingebettet und damit distanziert – erst recht durch die darauf außerhalb der Anführung stehende Erwiderung: „Im Gegentheile! Im Gegentheile, meine Freunde!“ (56, 3 f.) Was aber bedeutet nun das „Gegentheile“? Womöglich, dass Gott nicht widerlegt ist? Darauf scheint Leo Strauss abzuweichen, wenn er zu JGB 37 anmerkt: „The doctrine of the will to power – the whole doctrine of *Beyond Good and Evil* – is in a manner a vindication of God.“ (Strauss 1983, 178) Strauss bewegt sich damit am Abgrund der Versuchung, an den bekanntlich früher einmal schon ein anderer hingelotet worden ist (Matthäus 4, 8–10). Oder bedeutet das „Gegentheile“, dass sowohl Gott als auch der Teufel, sowohl die alte Moral als auch die Erwartung einer neuen widerlegt sind, weil sich mit dem alten Gott auch sein Widerpart erledigt hat? Wie immer man die Stelle deutet: Ihre Uneindeutigkeit wirkt versucherisch und destabilisiert jene Sicherheiten, die manch glaubensdurstig-oberflächlicher Leser aus JGB 36 meinte schöpfen zu können. Zur Interpretation siehe auch Figl 1982, 53–55; Hödl 2009, 513 f., Fn. 1112.

38.

56, 7–18 *Wie es zuletzt noch, in aller Helligkeit der neueren Zeiten, mit der französischen Revolution gegangen ist, jener schauerlichen und, aus der Nähe beur-*

theilt, überflüssigen Posse, in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hinein interpretirt haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand: so könnte eine edle Nachwelt noch einmal die ganze Vergangenheit missverstehn und dadurch vielleicht erst ihren Anblick erträglich machen. – Oder vielmehr: ist dies nicht bereits geschehen? waren wir nicht selbst – diese „edle Nachwelt“? Und ist es nicht gerade jetzt, insofern wir dies begreifen, – damit vorbei?] KSA 14, 353 teilt dazu aus dem Manuskriptheft M III 4 folgende Vorarbeit mit: „Die französische Revolution, eine schauerliche und noch dazu überflüssige Posse, aus der Nähe gesehn: aber die Zuschauer von ferne haben alle ihre anständigen Empfindungen und Empörungen hineingedeutet. – So könnte eine edle Nachwelt noch die ganze Vergangenheit einmal mißverstehen und dadurch ihren Anblick erträglich machen.“ AC 11, KSA 6, 178, 3–9 kommt auf Kants Verständnis der Französischen Revolution zu sprechen und bedient sich in denunziatorischer Absicht einschlägiger Passagen aus dem zweiten Abschnitt von Kants *Streit der Fakultäten*. Freilich wird dabei nicht Kants Schrift im Original benutzt, sondern die Paraphrase und Deutung aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (vgl. NK 6/2, S. 76 f.). Von Fischer hat sich N. in NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 266, 33–268, 8 Stellungnahmen Kants zur Französischen Revolution und dessen Überzeugung exzerpiert, aufgrund der Reaktion des Publikums einen allmählichen Fortschritt im moralischen Bewusstsein der Menschheit postulieren zu dürfen. In NL 1887, KSA 12, 10[118], 525, 1f. (entspricht KGW IX 6, W II 2, 58, 20–22) findet sich der Plan, diese „absolut widerhistorisch[e]“ „Stelle über die französische Revolution“ bei Kant aufzugreifen, was neben AC 11 auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 48, KSA 6, 150, 28–151, 2 anspielungsweise geschieht. Das in diesem Zusammenhang Wesentliche an Kants Behandlung der Revolution im *Streit der Fakultäten* ist es, dass er wie auch JGB 38 nicht so sehr auf das Ereignis selbst abhebt, sondern darauf, was die „Zuschauer“ daraus gemacht hätten – wie es auf die „Zuschauer“ wirkte: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“ (AA VII, 85, zitiert bei Fischer 1869, 4, 529). Nach

Kant gibt „die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthusiasm [...] doch vermittelt dieser Geschichte zu der für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepropft werden kann.“ (AA VII, 86, bei Fischer 1869, 4, 529 ohne Kenntlichmachung mit syntaktischer Umstellung als direkte Fortsetzung des obigen Zitates wiedergegeben.)

Kants Perspektivenwechsel vom kontingenten geschichtlichen Ereignis zum Umgang der „Zuschauer“ mit diesem Ereignis konnte für die Kritik in JGB 38 die Vorlage liefern: Dass in anderen Werken N.s die Französische Revolution mit ihren Idealen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aus einer elitistischen politischen Grundoption heraus abgelehnt wird, dürfte N.s Lesern bereits sattem bekannt sein (vgl. z. B. NK KSA 6, 27, 25). In JGB 38 wird trotz der hämischen Nebenbemerkung über die „schauerliche[.] [...] überflüssige[.] Posse“ nicht die Revolution selbst ins Visier genommen, sondern die Art und Weise, wie man darüber spricht. Dabei liefert der Abschnitt die Inversion von Kants Erwartung, dass nämlich die Publikumsreaktion ein Zeichen für den geschichtlichen Fortschritt darstelle. Vielmehr erscheinen die „edlen und schwärmerischen Zuschauer“ als Fälscher, nämlich als diejenigen, die den „Text“, die Wirklichkeit“, ihrer schönfärberischen „Interpretation“ opfern. Den Gegensatz von „Text“/„Thatsachen“ und „Interpretation“ macht später auch AC 52 geltend, vgl. z. B. NK KSA 6, 233, 17–24. Und wie in Kants *Streit der Fakultäten* (bzw. in dessen Aufbereitung durch Kuno Fischer) dient die Französische Revolution in JGB 38 letztlich nur als exemplarischer Beleg für eine allgemeine Tendenz – jedoch nicht für die Tendenz eines Gattungsfortschritts, sondern für die Tendenz zur Zurechtmachung und Verfälschung von „Tatsachen“. Die von Kant privilegierte, fortschrittsorientierte Geschichtsbetrachtung in weltbürgerlicher Absicht verzeichnet die Realität. Bis hin zur Wahl des Wortes „Posse“ scheint dabei jene Geschichtsbetrachtung den Vorzug zu erhalten, die Kant im *Streit der Fakultäten* als „abderitisch“ charakterisiert hatte und zu der sich N. notiert hat: „Wenn sich die Menschheit zunehmend verschlechtert, so ist ihr Ziel das absolut Schlechte: die terroristische Vorstellungsart im Gegensatz zu der eudämonistischen Vorstellungsart oder dem ‚Chiliasmus‘. Schwankt die Geschichte zwischen Fort- und Rückschritt hin und her, ist ihr ganzes Treiben zweck- und ziellos, nichts als eine geschäftige Thorheit, so daß sich Gutes und Böses gegenseitig neutralisiren und das Ganze als ein Possenspiel erscheint: das nennt Kant die abderitische Vorstellungsart.“ (NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 267, 27–268, 6 nach Fischer 1869, 4, 526 f.) Zumindest hätte der Abderitismus den Vorzug, den „Text“ der Geschichte nicht durch eine für das Menschengeschlecht schmeichelhafte „Interpretation“ aufhübschen zu wollen.

56, 14 f. *die ganze Vergangenheit missverstehn [sic!]* Im Drucksatz der Erstausgabe stand ursprünglich: „die ganze Vergangenheit nicht verstehn“ (Nietzsche 1886, 52). Die Korrektur erfolgte dort durch die „Berichtigungen“ auf der unpaginierten letzten Seite (Nietzsche 1886, 272). KSA 5, 56, 15 emendiert stillschweigend und gegen die „Berichtigung“ „missverstehn“ fälschlich zu „missverstehen“.

39.

JGB 39 verallgemeinert die in JGB 38 am Beispiel eines geschichtlichen Ereignisses dargetane Einsicht, dass die Fälschung von Tatsachen tröstlicher Interpretationen zuliebe nicht statthaft sei, wenigstens nicht für den „freigeisternen Philosophen“ (57, 17 f.), dem an Redlichkeit um jeden Preis zu liegen scheint. Die Polemik gegen das Fürwahrhalten einer „Lehre“, bloß weil sie dem Anschein nach „glücklich“ oder „tugendhaft macht“ (56, 20 f.) – also gegen jede Form des Eudämonismus, Utilitarismus und Pragmatismus –, wird verstärkt durch die Behauptung, dass nicht einmal das „Unglücklich-machen und Böse-machen“ gültige „Gegenargumente“ (56, 27 f.) seien – „Gegenargumente“, so wird man ergänzen müssen, gegen eine harte, schonungslose Sicht der Wirklichkeit, die um jeden Preis die (immerhin in Anführungszeichen gesetzte) „Wahrheit“ (57, 2) will. Indes könnten kritische Leser auch einwenden, dass, wenn „Glück“ oder „Tugend“ (56, 25) für Fragen der Erkenntnis oder der „Wahrheit“ irrelevant sind („Glück und Tugend sind keine Argumente“ – 56, 25), dies ebenso für Unglück und Bosheit gelten müsste. Der Abschnitt lässt im Dunkeln, weshalb, wie es nach JGB 39 ja schon die herkömmliche Auffassung gewesen ist, überhaupt eine Beziehung zwischen Glück/Tugend oder Unglück/Bosheit einerseits und Erkenntnis andererseits bestehen soll. Der Aphorismus kehrt nur die Vorzeichen um, verbleibt damit aber im überlieferten Denkschema. Warum soll es „keinem Zweifel unterlieg[en] [...], dass für die Entdeckung gewisser Theile der Wahrheit die Bösen und Unglücklichen begünstigter sind und eine grössere Wahrscheinlichkeit des Gelingens haben“ (57, 5–8)?

Jedenfalls soll die „Stärke eines Geistes“ (57, 1) gerade daran bemessen werden, wie viel unverdünnte „Wahrheit“ er zu ertragen im Stande ist. Der später im Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten exponierte Gegensatz von (echten) „Philosophen“ und „Gelehrten“ wird in JGB 39 bereits vorexerziert: Der „Gelehrte“ wolle die Dinge letztlich leicht nehmen, während der „Philosoph“ sie schwer nehme, illusionslos, trocken, klar, wie der Abschnitt es mit einem abschließenden Stendhal-Zitat illustriert. Diese antikonsequentialistische und immoralistische Auffassung des philosophischen Geschäfts hält sich bis in N.s letzte Werke: Namentlich in AC wird daraus nicht nur die Idee einzigartiger

philosophischer Stärke destilliert. Vielmehr zielt diese schließlich für die „Umwerthung aller Werthe“ ausgegebene Schrift selber durch die Vernichtung aller religiös-weltanschaulichen Gewissheiten auf das „Unglücklich-machen und Böse-machen“, um auf diese Weise neue Werte zu inaugurieren.

56, 21–25 *die lieblichen „Idealisten“ etwa ausgenommen, welche für das Gute, Wahre, Schöne schwärmen und in ihrem Teiche alle Arten von bunten plumpen und gutmüthigen Wünschbarkeiten durcheinander schwimmen lassen]* Im Idealismus als einer Wirklichkeitskonzeption, die im Geistigen, in der Idee die Grundstruktur der Wirklichkeit erkennt, kann, wie bei Platon das Gute oder dessen Idee als höchster Gegenstand der Wissenschaft erscheinen (Platon: *Politeia* 505 a ff.) und als Grund alles Schönen und Wahren (*Politeia* 508 e).

Der Ausdruck „Wünschbarkeit“ kommt bei N. mit rund 50 Belegen erst ab 1885 vor (an der ersten Stelle in NL 1885, KSA 11, 37[8], 582, 1 (entspricht KGW IX 4, W I 6, 41, 41 f.) sprach er von „Heerden-Wünschbarkeiten“ – was in JGB 44, KSA 5, 62, 5 wiederkehrt); das Wort war zu N.s Zeit vor allem in schweizerischem Kontext geläufig (auch zwei der drei Belege bei Grimm 1854–1971, 30, 2033 stammen von Schweizer Autoren). FW 373 bezieht eine ähnliche Frontstellung wie JGB 39, benennt aber einen Repräsentanten jener Form des Nachdenkens, die ihre Weltsicht einer „Horizont-Linie der Wünschbarkeit“ (KSA 3, 625, 7 f.) einschreibt, namentlich: Herbert Spencer (vgl. auch FW 382, KSA 3, 636, 4). Die erkenntnislüsternden, neuen Philosophen können es zu ihrem ‚Alleinstellungsmerkmal‘ machen, nicht nur eine fundamentale „Kritik der **Wünschbarkeiten**“ (NL 1886/87, KSA 12, 5[100], 227, 16, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 90, 34) zu formulieren, sondern überhaupt – jetzt ohne distanzierende Anführungszeichen – „der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern“ (GM I 1, KSA 5, 258, 17). Auch bei der Lektüre von Simplikios’ *Commentar zu Epiktetos Handbuch* floss N. die „Wünschbarkeit“ in die Feder: Er notierte oben auf einer Seite, die in der ersten Zeile den folgenden Satz beendete: „Suche nicht, dass das Geschehende /161/ so geschehe, wie du willst“ (Simplikios 1867, 160 f.), mit sehr deutlicher Schrift: „Gegen die ‚Wünschbarkeit‘ –“ (ebd., 161).

57, 17–24 *Einen letzten Zug zum Bilde des freigeisterischen Philosophen bringt Stendhal bei, den ich um des deutschen Geschmacks willen nicht unterlassen will zu unterstreichen: – denn er geht wider den deutschen Geschmack. „Pour être bon philosophe“, sagt dieser letzte grosse Psycholog, „il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c’est-à-dire pour voir clair dans ce qui est.”]* N. konnte diese Stelle zum einen in Paul Bourget’s *Essais de psychologie contemporaine* (1883) finden (Bourget 1883, 262 = Bourget 1920, 1, 284), zum ande-

ren in Stendhals *Correspondance inédite* von 1855. Der Passus stammt aus einem Brief an einen „Monsieur S...S...“ vom 28. 12. 1829, in dem Stendhal dem Empfänger einen nicht publizierten, polemischen Artikel gegen die Transzendentalphilosophie übermittelte. Dort heißt es: „Contre l’opinion des femmes: la philosophie allemande cherche toujours à émouvoir le cœur et à éblouir l’imagination par des images d’une beauté céleste. Pour être bon philosophe, il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier qui a fait fortune a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c’est-à-dire pour *voir clair dans ce qui est*“ (Stendhal 1855b, 2, 87. „Gegen die Meinung der Frauen: Die deutsche Philosophie versucht immer das Herz zu bewegen und die Vorstellungskraft mit Bildern einer himmlischen Schönheit zu blenden. Um ein guter Philosoph zu sein, muss man trocken, klar, ohne Illusion sein. Ein Bankier, der sein Vermögen gemacht hat, hat einen Teil des erforderlichen Charakters, um Entdeckungen in der Philosophie zu machen, das heisst um *klar zu sehen in dem, was ist*“). Notiert hat sich N. diesen Passus in NL 1884, KSA 11, 26[394] u. 26[396], 254 f. und überdies in NL 1885, KSA 11, 35[34], 524, 33 f. (entspricht KGW IX 4, W I 3, 112, 4–6) darauf angespielt (vgl. Mauch 2009, 274, Fn. 86). Um den Seitenhieb in 57, 20 gegen „den deutschen Geschmack“ einordnen zu können, ist es hilfreich zu wissen, dass Stendhal seine Bemerkung selbst schon gegen die seiner Ansicht nach romantisch-gefühlsselige deutsche Philosophie gemünzt hat. Zu N. und Stendhal vgl. auch NK 199, 21–33 u. Donnellan 1982, 114–119.

40.

Das Motiv der Masken ist in N.s Werken und Nachlass insgesamt stark präsent und wird entsprechend eingehend in der Forschungsliteratur diskutiert (vgl. Imasaki 2013, ferner Kaufmann 1981/82; Rosen 1995; Vivarelli 1998; Klass 2000; Goedert 2006; Williams 2010; Peinzger 2011 sowie Schubert 2013, 296–300, im allgemeinen kulturhistorischen Horizont Weihe 2004, 85–87 u. 114 f.). Ursprünglich hätte nicht nur ein eigenes Hauptstück von JGB „Masken“ heißen sollen (vgl. NK ÜK JGB), sondern Masken sind in dem Werk selbst vielfach explizit präsent (so neben JGB 40 in JGB 190, JGB 194, JGB 225, JGB 230, JGB 242, JGB 270, JGB 278 u. JGB 289), und zwar oft mit dem Tenor, dass das subtile, ins Künftige weisende philosophische Denken der Masken bedürfe, ohne jedoch hinter den Masken ein einziges und wahres Selbst zu verbergen. JGB 40 erhebt den Gebrauch von Masken zum bestimmenden Habitus des freien Geistes, der freilich nicht unerkannt hinter den Masken lauert, sondern sich im Maskenspiel realisiert, ja erst er selbst wird. Die Maskenphilosophie ist besonders wirkungsvoll durch den Gegensatz zum unmittelbar vorangehenden Ab-

schnitt JGB 39 in Szene gesetzt, der die Wahrheitssuche um jeden Preis, das heroische Wahrheitserdulden dem „freigeisterischen Philosophen“ (57, 17 f.) auf den Leib zu schneiden scheint. Zwischen dem Ertragen der Wahrheit und dem Maskentragen gibt es aber offensichtlich keinen unauflösbaren Gegensatz; beides sind Modi, extreme Modi freigeisterischer Existenz. In der Öffentlichkeit maskiert zu bleiben, weil ein unverstelltes Kundtun der eigenen Meinung mit Gefahren für Leib und Leben verbunden sei, war für N. eine aus einschlägigen Lektüren wohlvertraute, intellektuelle Praxis namentlich im 16. und 17. Jahrhundert, und wurde etwa bei Baltasar Gracián y Morales zu einer eigentlichen Lebenslehre ausgebaut. Selbst ein scheinbar der unbedingten Redlichkeit verpflichteter Denker wie René Descartes gab sich im ersten Satz seiner *Cogitationes privatae* von der Nützlichkeit der Devise „*larvatus prode*“ (Descartes 1908, 10, 213) überzeugt. Gegen die Kunst des Verhehlens opponierte die Aufklärung, die um der Wahrheit willen sämtliche Leiden, einschließlich des Martyriums, auf sich zu nehmen versprach (vgl. JGB 25), und aus dieser Wahrhaftigkeit um jeden Preis einen Gutteil ihres Pathos und ihres Geltungsanspruches bezog. Wenn JGB 40 wiederum für die Masken eintritt, dann markiert dies einerseits einen gegen die aufklärerische Naivität gerichteten Rückbezug auf die (vorgeblich) vornehme Kultur des französischen *siècle classique* sowie der camouflagefreudigen Renaissance und auf den Gebrauch der Maske im antiken Theater (vgl. Cancik/Cancik-Lindemaier 2003), andererseits aber auch deren entschiedene Überwindung. Denn hinter den Masken verbirgt sich kein wahres, authentisches *ego*. Demgegenüber klingen die Vorüberlegungen, etwa in NL 1882, KSA 10, 1[20], 13 f. unter der Überschrift „Zur Moral des ‚Ich‘.“ (KSA 10, 13, 18) stellenweise noch recht konventionell: Da gibt es offenbar noch ein „Ich“, das sich zum Selbstschutz „Masken“ anlegt: „Und man muß, um nicht fortwährend gekreuzt zu werden, seine Maske haben. Auch um zu verführen...“ (KSA 10, 13, 21–23) Nun wird zwar im Folgenden dieser Aufzeichnung das Ich zu einem gefräßig-expansiven Wesen aufgewertet, für das wohl auch das Verführen einfach ein Mittel zur Selbstkonstitution qua Überwältigung und Einverleibung darstellt. Aber auch „[d]ie gewöhnliche Wahrhaftigkeit ist eine Maske ohne Bewußtsein der Maske“ (KSA 10, 13, 25–14, 2).

Dem Leser drängt sich hier freilich die Frage nach der Funktionalität der Maske in N.s Gegenwart auf, lebte er doch keineswegs mehr unter äußeren sozialen Bedingungen, die ihm die Maskierung aus Selbsterhaltungsinteresse auferlegt hätten: N. konnte frei und unbehelligt publizieren, was und wie er wollte – nicht einmal die Proklamation von Gottes Tod in FW 125 haben ihm die Zeitgenossen übel genommen, da sie überhaupt auf N.-Lektüre zu verzichten pflegten. Entsprechend wird man – unabhängig von N.s Eigendeutung –

bei der funktionalen Betrachtung der Maske den Verführungsaspekt stärker gewichten: Die Maske macht anziehend, sie macht interessant. „Volksthümlich ist und bleibt die Maske!“ (FW 77, KSA 3, 433, 15) Wäre die Maske der sich freisprechenden Geister womöglich ein Zugeständnis an den Geschmack des erhofften Publikums, eine Akkomodationsleistung? Jedenfalls benutzte N. die Maske als Verführungsmittel durchaus auch in seiner privaten Korrespondenz, so im Briefentwurf an Heinrich von Stein von Mitte März 1885: „Es ist mein Loos, mich nur unter Masken zu zeigen, ich bin sehr ehrlich gegen Sie, Ihnen so viel von mir zu verrathen.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 584, S. 26, Z. 14 f.) Schließlich kann in JGB 230 der „Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche“ dem „sublime[n] Hang des Erkennenden“ geradezu antipodisch entgegenstehen (KSA 5, 168, 23–26).

57, 26 f. *Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss.*] Müller 2013, 249 f. argumentiert, in 57, 26 f. werde der „konventionelle[.] Begriff der Maske“ „außer Kraft gesetzt“, weil hier die „fixe Relation zwischen dem Signifikant qua Maske und dem Signifikat als Maskenträger“ aufbreche. Freilich lässt sich der Eingangssatz von JGB 40 durchaus als Fortsetzung der herkömmlichen Verhehlungsrhetorik deuten: Das Tiefe muss sich eine Oberfläche zulegen, die das Tiefe selbst verbirgt. Im zweiten Halbsatz sieht Müller 2013, 250 eine Anspielung auf das Bilderverbot in Exodus 20, 4 („Du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen, weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf Erden, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist.“ Die Bibel: Altes Testament 1818, 80), um es mit Genesis 1, 26 zu kontrastieren („Und GOTT sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey“. Die Bibel: Altes Testament 1818, 2). Müllers Schlussfolgerung scheint allerdings gewagt: „Die Ebenbildlichkeit des Menschen zu jenem Gott, von dem er sich als *imago dei* gleichzeitig weder Bild noch Gleichnis machen darf, scheint daher das Ausgangsparadox zu sein, in dem Nietzsches Maskenspiel angesiedelt ist.“ (Müller 2013, 250 f.) Selbst wenn man Müller bei der Identifikation der beiden Subtexte zustimmt, ist doch nicht zu erkennen, inwiefern daraus eine paradoxe Struktur erwachsen soll: *Quod licet Iovi, non licet bovi*. Wenn sich der Mensch kein „Bild und Gleichniss“ machen darf, gilt das nicht auch von Gott. In den biblischen Versen sind unterschiedliche Handlungssubjekte adressiert.

Der Eingangssatz besagt eher, dass die Maske eben nicht ein „Bild und Gleichniss“ dessen darstellt, was „tief“ ist, sondern sie steht vielmehr dazu in Opposition. Entsprechend erscheint eine Paradoxie nur, wenn man „Maske“ mit „Bild und Gleichniss“ identifiziert, wozu der Text aber keinen Anlass gibt. Bemerkenswert ist der Umstand, dass N. diesen Satz völlig entpersonalisiert konstruiert: Es treten keine menschlichen (oder wie gleich in der Folge: göttli-

chen) Subjekte auf, die über die Tunlichkeit von Masken nachdenken, sondern es findet eine völlige ‚Versachlichung‘ mit der unpersönlichen Konstruktion „Alles, was ...“ (nicht: alle, die ...) statt, gesteigert noch in der Rede von den „allertiefsten Dingen“ im zweiten Halbsatz. Erst im Laufe von JGB 40 werden diese „Dinge“ (über den Umweg Gottes) vermenschlicht („ein Mensch“ – KSA 5, 58, 10). Person in einem modernen Sinn ist demnach nichts Gegebenes, sondern etwas Gemachtes – bekanntlich war die *persona* im antiken Theater selbst die die Figur charakterisierende Maske. JGB 40 operiert tatsächlich nicht mit feststehenden Subjekten, die etwas zu verbergen haben, sondern mit „Dingen“ im maskeradischen Wechselspiel ihrer Erscheinungsformen.

57, 27–29 *Sollte nicht erst der Gegensatz die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einherginge?*] In JGB 66 kehrt der Gedanke göttlicher Scham wieder, die nach JGB 295 Dionysos fehle (vgl. NK 239, 1 f.); in NK 85, 17–19 werden auch die Vorarbeiten aus dem Nachlass von 1882 erörtert. Zu ihrer Erläuterung des Schambegriffs bei N. greifen Müller 2013, 251 und Tongeren 2007, 144 f. auf NL 1883, KSA 10, 7[161], 295, 5–13 zurück, wo der griechische Begriff Αἰδώς diskutiert wird, nämlich als „die Regung und Scheu, nicht Götter, Menschen und ewige Gesetze zu verletzen: also der Instinkt der Ehrfurcht als habituell bei dem Guten. Eine Art Ekel vor der Verletzung des Ehrwürdigen. [...] Es ist die Verletzung des Aidos ein schrecklicher Anblick für den, welcher an Aidos gewöhnt ist.“ Das Problem beim Gebrauch dieser Aufzeichnung für die Interpretation von JGB 40 besteht freilich nicht nur darin, dass hier keineswegs, wie Tongeren 2007, 144 behauptet, die „Scham explizit als aidos bezeichnet“ wird – vielmehr kommt das Wort „Scham“ in der ganzen Aufzeichnung nicht vor –, sondern auch darin, dass es sich hier keineswegs, wie Müller 2013, 251, Fn. 12 behauptet, „um Nietzsches eigene Definition des hellenischen aidos-Begriffs“ handelt. NL 1883, KSA 10, 7[161], 295 ist ein zuspitzendes Exzerpt aus Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen*, in der ausgiebig die Aidos und ihre Differenz zu Aischyne behandelt und mit demselben Begriffsvokabular umschrieben wird, das N. verwendete (Schmidt 1882, 1, 168–188. Vgl. Orsucci 1996, 254–260). Während N. das Wort Scham ganz weglässt, wollte Schmidt es gerade nicht auf Aidos, sondern auf Aischyne anwenden, die wiederum in N.s Exzerpt entfällt. „Mit dem Namen Aidos bezeichneten die Griechen das Streben Anderen, denen aus irgend einem Grunde Ehrerbietung gezollt wird, nicht wehe zu thun, mit dem Namen Aischyne die Scheu sich selbst Tadel zuzuziehen, jene wurzelt also in der Reflexion auf das fremde, diese in der auf das eigene Gefühl, jene kann im Ganzen mit Rücksicht, diese mit Schamgefühl oder je nach Umständen mit Ehrgefühl übersetzt werden“ (Schmidt 1882, 1, 168). N., der diesen Satz mit einem Randstrich markiert hat, hatte also gute Gründe, in seinem Exzerpt Aidos nicht mit „Scham“ gleichzusetzen, wie es

seine modernen Interpreten tun: Nach seiner Quelle bedeutet Aidos schlicht nicht Scham.

So schillernd und erläuterungsbedürftig Αἰδώς auch sein mag: Für die Deutung der „Scham eines Gottes“ in JGB 40 ist dieser Begriff ohne Belang, auch weil die Scham Gottes doch wohl eine Scham vor sich selbst und nicht vor *per definitionem* niedrigeren Geschöpfen ist (es sei denn, er ist Gott unter Göttern – aber haben Aphrodite und Ares vor Ihresgleichen Scham empfunden, als sie von Hephaistos *in flagranti* ertappt und den anderen, bald homerisch lachenden Göttern zur Schau wurden wurden? Homer: *Odyssee* VIII 256–366 sagt davon kein Wort. Vgl. NK 236, 19). Insofern der christliche Gott als vollkommenstes Wesen gedacht zu werden pflegt, kann er nach orthodoxer theologischer Auffassung auch keine Scham empfinden, denn da er immer alles vollkommen macht, gibt es nichts, dessen er sich schämen müsste. Indes ist bemerkenswert, dass im Neuen Testament doch – wenigstens in der von N. benutzten Luther-Übersetzung – Gott ausdrücklich zugeschrieben wird, dass er sich nicht schäme. Der Hebräer-Brief spricht über die Sehnsucht der Gläubigen nach einer himmlischen Heimat, worauf der Briefsteller versichert: „Darum schämet sich GOTT nicht, zu heißen ihr GOTT; denn er hat ihnen eine Stadt zubereitet.“ (Hebräer 11, 16. Die Bibel: Neues Testament 1818, 281. Im Original: „διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν.“) Von Christus, den die nachbiblische, kirchliche Theologie ja zum mit dem Vater wesensgleichen Sohn Gottes, damit unzweideutig zum Gott selbst erheben sollte, heißt es bereits in Hebräer 2, 11 unter Verwendung der identischen Formel „οὐκ ἐπαισχύνεται“: „Sintemal sie alle von Einem kommen; beide der da heiliget, und die da geheiliget werden. Darum schämet er sich auch nicht, sie Brüder zu heißen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 274. Im Original: „ὁ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι’ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν“). Christlich gedacht, könnte Gott also versucht sein, sich vor sich selbst zu schämen, weil er sich mit so nichtswürdigen Wesen wie Menschen einlässt, ja sich sogar mit ihnen gemein macht, indem er selbst Mensch wird. Nach orthodoxer Lehre setzt sich der christliche Gott nicht nur eine menschliche Maske auf, sondern wird *wahrhaft* Mensch, wobei er seine Göttlichkeit verbergen muss (vgl. Philipper 2, 5–7) und nur so dem Menschen helfen kann – womöglich auch, um den Menschen nicht zu beschämen (was im Übrigen auch für die griechischen Götter in Menschengestalt ebenso gegolten haben mag wie für die indischen, vgl. Goethes Ballade *Der Gott und die Bajadere* von 1798). Auch der Koran (Sure 2, Vers 26) kennt die anthropomorphe Rede vom Gott, der sich nicht schämt: „Fürwahr, Gott braucht sich nicht zu schämen, wenn er Gleichnisse von Insecten und noch Kleinerem nimmt“ (Koran 1840, 3). Aber weder die griechischen oder die indischen Götter noch der Gott des Islam wählen

ihren „Gegensatz“ als „rechte Verkleidung“ (57, 28). Das tut nur der christliche – indem er sich dauerhaft in seinem Gegensatz inkarniert. Er bleibt wahrer Gott und wird doch wahrer Mensch in einem.

57, 29–31 *Eine fragwürdige Frage: es wäre wunderbar, wenn nicht irgend ein Mystiker schon dergleichen bei sich gewagt hätte.*] Tatsächlich haben mystisch gestimmte Theologen darüber nachgedacht, beispielsweise der berühmte württembergische Pietist und Theosoph Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) in seinem *Biblischen und Emblematischen Wörterbuch*: „Bayle und Voltaire haben sich sehr vergriffen, daß sie wegen der Sünden Davids das Zeugniß Gottes verläugnen. Es steckt aber eine geheime Sache dahinter: nämlich Gott schämt sich nicht, seinen Sohn aus dem hurischen Stamm Juda und Thamar gebären zu lassen. Juda hatte drei Söhne mit dem cananitischen Weib erzeugt, aber der Bund Gottes wollte nicht auf das cananitische /100/ Weib und ihre Kinder losgehen, sondern eröffnete sich in dieser Hurerei des Juda mit der Thamar. Gott offenbarte die Linie seines Bundes darum in dieser Hurerei, daß der Bund der Gnade dem Zorn Gottes über die Sünden entgegenstünde“ (Oetinger 1849, 99 f., mit der originalen Orthographie von 1776 in Oetinger 1999, 1, 77).

57, 31–58, 13 *Es giebt Vorgänge so zarter Art, dass man gut thut, sie durch eine Grobheit zu verschütten und unkenntlich zu machen; es giebt Handlungen der Liebe und einer ausschweifenden Grossmuth, hinter denen nichts rätlicher ist, als einen Stock zu nehmen und den Augenzeugen durchzuprügeln: damit trübt man dessen Gedächtniss. Mancher versteht sich darauf, das eigne Gedächtniss zu trüben und zu misshandeln, um wenigstens an diesem einzigen Mitwisser seine Rache zu haben: — die Scham ist erfinderisch. Es sind nicht die schlimmsten Dinge, deren man sich am schlimmsten schämt: es ist nicht nur Arglist hinter einer Maske, — es giebt so viel Güte in der List. Ich könnte mir denken, dass ein Mensch, der etwas Kostbares und Verletzliches zu bergen hätte, grob und rund wie ein grünes altes schwerbeschlagenes Weinfass durch's Leben rollte: die Feinheit seiner Scham will es so.*] Entgegen der Erwartung, die an landläufige Schambegriffe herangetragen wird, wonach man sich nämlich einer bösen Tat oder eines schlimmen Charakterzuges zu schämen habe, wird hier die Scham auf Taten der „Güte“, der „Liebe“, der „Grossmuth“ bezogen. Einerseits mag man sich ihrer schämen, weil der Adressat ihrer eigentlich nicht würdig ist. Genau das ist Gottes Schamproblem, das in NK 57, 27–29 mit dem Hebräerbrief namhaft gemacht wurde. Der Handelnde stellt sich in JGB 40 – unbescheiden blasphemisch – also in die direkte Handlungsgefolgschaft des menschengewordenen Gottes. Andererseits mag man sich ihrer aber auch schämen, weil all diese gegenüber Dritten praktizierten Tugenden wie „Güte“, „Liebe“ oder „Grossmuth“ mit dem Selbstbild nicht kongruieren, das zum Beispiel nur Uner-

bittlichkeit und Kälte als Haltung zulässt. Divergente Deutungsansätze präsentieren Braatz 1988, 136 f.; Planckh 1998, 231 f.; Steinmann 2000, 171–173 u. Müller 2013, 254 f.

58, 18–28 *Ein solcher Verborgener, der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpftlich ist in der Ausflucht vor Mittheilung, will es und fördert es, dass eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herum wandelt; und gesetzt, er will es nicht, so werden ihm eines Tages die Augen darüber aufgehen, dass es trotzdem dort eine Maske von ihm giebt, – und dass es gut so ist. Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt. –*] In der Reinschrift hieß es stattdessen zunächst: „Mensch lernt allmählich, nicht ohne Frost und Verwunderung, die Maske kennen, als welche er in den Köpfen und Herzen seiner Freunde herumwandelt: aber wie viel heimliche Bitterkeit hat er noch hinunter zu trinken, ehe er auch die Kunst und den guten Willen hinzulernt, seine Freunde nun auch nicht mehr ‚zu enttäuschen‘: das heißt, seine Noth wie sein Glück immer erst ins Oberflächliche, in die ‚Maske‘ zu übersetzen, um etwas von sich ihnen – mittheilen zu können“ (KSA 14, 353). Im Druckmanuskript wurde am Ende der Satz gestrichen: „Freilich es macht erschrecken, wenn man zum ersten Mal die Maske entdeckt, die man scheint: – – –“ (KSA 14, 353).

Jede Form von Kommunikation produziert gemäß dem Schluss von JGB 40 immer neue Masken, weil niemand sich in Worten oder Taten vollständig kundgeben kann. Wie immer das Gegenüber das auffasst, was jemand sagt: Dadurch, dass er es sagt und das Gegenüber sich das Gesagte zueigen machen muss, verschwindet dieser Jemand hinter einer neuen Maske. Und überdies: Da Wörter konventionell sind, haben sie selbst Verbergungscharakter – dienen der ‚Maskenwirtschaft‘.

58, 18–20 *der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpftlich ist in der Ausflucht vor Mittheilung*] Sentenzenhaft zugespitzt wird dieser Nebensatz in JGB 169, vgl. NK 102, 8 f.

41.

Dieser Abschnitt schließt an JGB 40 an, indem er zu verdeutlichen sucht, zu welchem Zweck der tiefe Geist geradezu darum besorgt sein soll, sich mit Masken auszustatten: nämlich um seine „Unabhängigkeit“ (58, 31) zu wahren. Mit dieser Verteidigung der Autarkie wird ein Selbstverständnis aufgenommen, das die Philosophen seit der Antike begleitet und sich besonders stark in der Stoa

ausgeprägt hat: Fundamental ist, wie Epiktet im 1. Kapitel seines *Encheiridions* ausführt, dass man die Dinge danach unterscheidet, ob sie in unserer Gewalt stehen oder nicht. Nach dieser Differenzierung liegen die eigenen Meinungen, Triebe und Gedanken in der Reichweite unserer Macht, alle äußeren Dinge hingegen nicht, so dass es um der inneren philosophischen Souveränität willen angezeigt ist, auf jeden Versuch zu verzichten, Macht über etwas zu erlangen, was sich der Bemächtigung beharrlich entzieht. Im Epiktet-Kommentar des Simplikios, den N. intensiv durchgearbeitet hat, lautet die Übersetzung der entsprechenden Stelle aus dem *Encheiridion*: „Von dem, was ist, steht das Eine bei uns, das Andere aber nicht. Bei uns stehen Meinungsannahme, Entschluss, Begehren, Vermeiden; mit einem Worte, was unser Werk ist.“ Dazu Simplikios: „Bei uns stehend nennt er jenes, dessen Herren wir sind, und worüber wir die Macht haben.“ (Simplikios 1867, 7. Epiktet-Zitat von N. mit Randstrich markiert, seine Unterstreichungen). Am Ende seiner Erläuterung resümierte Simplikios: „das Annehmen aber und das Wählen sind unsere eigenen Werke, und liegen in unserer Macht; darum ist auch unser Gutes und Böses in uns selbst; denn Niemand kann über das zurecht gewiesen werden, worüber er nicht Herr ist (ebd., 29. N.s Unterstreichungen, am Rand von ihm mit „NB“ markiert).

So ablehnend sich N.s Texte gegenüber der Stoa zu zeigen pflegen (vgl. z. B. NK 118, 20–22), so selbstverständlich griff er mit dem Gedanken des sich selbst souverän machenden Individuums doch ein stoisches Denk- oder Selbstformungsmuster auf (wie auch bei der Ablehnung des Mitleids, vgl. NK 59, 8 f.). Dabei gibt JGB 41 jedoch die von Epiktet gezogene Grenze zwischen Dingen innerhalb und Dingen außerhalb unserer Kontrolle auf und unterwirft dem philosophischen Machtwillen die Fülle all dessen, was ist. Daher tritt an die Seite der Bestimmung zur „Unabhängigkeit“ ungesondert diejenige „zum Befehlen“ (58, 31). Dennoch bleibt trotz aller in JGB zelebrierten Ermächtigungsrhetorik der Königsweg zur Souveränität wie bei Epiktet der des Verzichts – und genau diesen Verzicht in seinen diversen Stadien schildert JGB 41. Aber auch beim Verzicht kommt es zu der für N.s Texte so typischen Geste der Überbietung: Auch auf das soll verzichtet werden, was die Stoiker niemals hätten preisgeben wollen, weil es das Zentrum ihrer Bemühungen war, nämlich ihre „eigenen Tugenden“ (59, 16). Das stoische Trachten nach Souveränität und Selbstfestigung durch Verzicht wird zwar adaptiert, aber mit einer scharfen Wendung gegen das verbunden, was nach anderen Texten N.s die Stoa so gut wie den Platonismus verdorben hat, nämlich die Moralisierung (vgl. z. B. NK KSA 6, 155, 29 f.). Unangefochten bleibt jedoch die starke, gerade für die stoische Bewährungspraxis charakteristische Selbstreflexivität des Verzichtenkönnens: Die „Proben“ (58, 30 u. ö.), die der Philosophierende von seiner Fähigkeit

zum Verzicht geben soll, sind nicht Proben vor einem Publikum, sondern vor sich selbst. Dies wiederum bedeutet, dass dem Philosophen nicht ein tatsächlicher Verzicht auf die genannten Güter – „Person[en]“ (59, 3), „Vaterland[.]“ (59, 5), „Mitleiden“ (59, 8), „Wissenschaft“ (59, 11), „eigne[.] Loslösung“ (59, 13) und „eigne[.] Tugenden“ (59, 16) – abverlangt wird, sondern ein mentaler Verzicht: Er muss sie wegdenken können. Dazu passt die „*praemeditatio futurorum malorum*“ (Marcus Tullius Cicero: *Tusculanae disputationes* III 29), die gedankliche Vorwegnahme künftiger Übel als das stoische Mittel der Wahl, sich geistig von all dem frei zu machen, was man gegenwärtig fälschlicherweise für wertvoll und unentbehrlich hält, um nach diesem Prozess der geistigen Loslösung einzusehen, dass einem äußerliche Übel eigentlich nichts anhaben können. Auch da gilt der Schlusssatz von JGB 41: „Man muss wissen, sich zu bewahren: stärkste Probe der Unabhängigkeit.“ (59, 21f.) Dazu notierte Karl Jaspers an den Rand: „Wer ist das?“ (Nietzsche 1923, 62).

Dass es nach JGB 40 gerade Masken sind, die dem Denker bei der Selbstgestaltung gegenüber einer tendenziell feindlichen Umwelt nicht nur dienlich, sondern geradezu unentbehrlich sind, wirkt im Horizont der stoischen Theoriebildung keineswegs zufällig, hatte doch der ‚mittlere‘ Stoiker Panaitios von Rhodos (180–110 v. Chr.) eine eigentliche Rollenethik, nämlich als Lehre von den vier *personae* oder Masken entfaltet, die bei Cicero überliefert ist (Marcus Tullius Cicero: *De officiis* I 107–151). Die erste Rolle oder Maske ist die, die dem Menschen als Gattungswesen von Natur aus zukommt, seine Vernunft, durch die er sich von den Tieren unterscheidet (ebd., I 107). Die zweite Rolle oder Maske besteht in der individuellen Ausstattung, der angeborenen Eigenart (ebd., I 109f.). Die dritte Rolle oder Maske wird einem vom Zufall von Ort und Zeit auferlegt (ebd., I 115). Die vierte Rolle ergibt sich schliesslich aus dem Spielraum für unsere eigenen Entscheidungen. Die bei N. genannten Masken entziehen sich hingegen solchen Schematismen; noch weniger dachte er, wie Panaitios und Cicero, daran, diese Masken einer moralischen Pflicht dienstbar zu machen. Stattdessen benutzen und radikalisieren JGB 40 und JGB 41 stoische Denkfiguren, um einerseits die unverminderte Lebensrelevanz philosophischer Reflexion aufzuweisen, andererseits aber auch zu demonstrieren, dass künftiges Philosophieren weit über das Hergebrachte hinauszugehen hat. Wofür man freilich diese Opfer des Verzichts letztlich erbringen soll, bleibt vage. Dennoch ist JGB 41 mit seinem ratgeberartigen Charakter und seinem Verzicht sowohl auf philosophische Verrätselung als auch auf jähe gedankliche Wendungen der populären stoischen Erbauungsliteratur auch formal verwandt: Die Paränese steht dafür Pate.

59, 3–5 *Nicht an einer Person hängen bleiben: und sei sie die geliebteste, — jede Person ist ein Gefängnis, auch ein Winkel.*] Allzu enge Bindungen an Mitmen-

schen zu vermeiden, war namentlich bei Stoikern ein Rezept, schwerwiegende Enttäuschungen zu vermeiden. Die Gefängnismetapher hat N. in AC 54 auf „Überzeugungen“ übertragen, vgl. NK KSA 6, 236, 6 f.

59, 5–8 *Nicht an einem Vaterlande hängen bleiben: und sei es das leidendste und hilfbedürftigste, – es ist schon weniger schwer, sein Herz von einem siegreichen Vaterlande los zu binden.*] Vgl. NL 1880, KSA 9, 3[146], 95, 5 f.: „Die Vaterlandsiebe nimmt ab, wenn das Vaterland aufhört, unglücklich zu sein.“ Ohnehin gibt sich der Nachlass skeptisch, was die Nachhaltigkeit und Bindungskraft der Vaterlandsiebe angeht, vgl. z. B. NL 1886, KSA 12, 3[6], 172, 6–9: „Die Vaterlandsiebe ist in Europa etwas Junges und steht noch auf schwachen Beinen: sie fällt leicht um! Man darf sich durch den Lärm den sie macht nicht täuschen lassen: kleine Kinder schrein am lautesten.“ N. selbst ist es nach dem siegreichen Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 nicht schwergefallen, sein eigenes „Herz von einem siegreichen Vaterlande los zu binden“, um stattdessen seinen gegenwärtigen Charakter lauthals zu schmähen, so etwa in der *Ersten unzeitgemässen Betrachtung* gegen David Friedrich Strauß und den angeblich typischen deutschen Bildungsphilister.

59, 8 f. *Nicht an einem Mitleiden hängen bleiben*] Die Kritik am Mitleid ist in N.s Spätwerk fast allgegenwärtig (vgl. z. B. NK 48, 22–27). Gerade die Stoiker haben es scharf abgelehnt. Der Gründervater der Stoa, Zenon von Kition, rechnet Mitleiden zu den Schmerzen, die ein unvernünftiges Verzagen anzeigen (Diogenes Laertius: *De vitis* VII 111). Es gilt ihm als Seelenschwäche (ebd., VII 123).

59, 16–21 *Nicht an unsern eignen Tugenden hängen bleiben und als Ganzes das Opfer irgend einer Einzelheit an uns werden, zum Beispiel unsrer „Gastfreundschaft“: wie es die Gefahr der Gefahren bei hochgearteten und reichen Seelen ist, welche verschwenderisch, fast gleichgültig mit sich selbst umgehen und die Tugend der Liberalität bis zum Laster treiben.*] Als einziges Beispiel der für die Selbstbewahrung gefährlichen Tugenden wird die „Gastfreundschaft“ genannt, die in den Begriff der „Liberalität“ im Sinne von Freigiebigkeit übersetzt wird und im Übrigen nach den biographischen Zeugnissen auch im Geistigen weniger N.s eigenen Umgang mit seiner Nahwelt kennzeichnet, als vielmehr umgekehrt den Umgang dieser Nahwelt, N.s Freunden, mit ihm: N. scheint meist gewusst zu haben, wie er sich „bewahren“ kann. Pragmatischer fällt die Einschätzung der Gastfreundschaft in M 319 aus: „Der Sinn in den Gebräuchen der Gastfreundschaft ist: das Feindliche im Fremden zu lähmen. Wo man im Fremden nicht mehr zunächst den Feind empfindet, nimmt die Gastfreundschaft ab.“ (KSA 3, 288, 16–20. Diese Überlegung beruht unmittelbar auf Baumann 1879, 438. Vgl. auch Rée 1885, 242–244 u. Hubert Treibers Erläuterungen

in Rée 2004, 555 u. 741 f.) Hier lauert noch nicht die Gefahr der Selbstverausgabung durch allzu lasche Gastfreundschaft, die reichlich gibt, ohne zu nehmen. Die Kritik, die JGB 41 aufnimmt, findet sich elaboriert bereits in NL 1885/86, KSA 12, 2[1], 67, 1–8: „Es giebt eine vornehme und gefährliche Nachlässigkeit, welche einen tiefen Schluß und Einblick gewährt: die Nachlässigkeit der überreichen Seele, die sich nie um Freunde bemüht hat, sondern nur die Gastfreundschaft kennt, immer nur Gastfreundschaft übt und zu üben versteht – Herz und Haus offen für Jedermann, der eintreten will, seien es nun Bettler oder Krüppel oder Könige. Dies ist die ächte Leutseligkeit: wer sie hat, hat hundert ‚Freunde‘, aber wahrscheinlich keinen Freund.“ (Die unredigierte Fassung in KGW IX 5, W I 8, 283, 10–18. Zur zentralen Sozialfunktion der Gastfreundschaft in der griechischen Antike hat N. sich durch Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* auf den Stand der Forschung bringen lassen können, vgl. Schmidt 1882, 2, 325–336.) In JGB 207, KSA 5, 135, 33–136, 3 wird der Vorwurf einer wahllosen Gastfreundschaft an den „objektiven Menschen“ und den „Gelehrten“ adressiert, die sich grundlegend vom wahren Philosophen unterscheiden sollen. Immerhin gibt es beim späten N. auch eine „vornehme Gastfreundschaft“, vgl. NK 6/1, S. 475.

42.

JGB 42 inszeniert einen höchst wirkungsvollen Kontrast zur Adaption und Überbietung stoischer Versatzstücke in JGB 41: Dort schien alles darauf angelegt, den Philosophen von Versuchungen fernzuhalten, die ihn von seinem intellektuellen Kerngeschäft ablenken. Nun wird der heraufkommende Philosoph der Zukunft als ein Versuchender und zugleich als ein Versucher, damit als diabolisch-verlockende Figur vorgestellt. *Jenseits von Gut und Böse* hat als Schrift insgesamt temptatorische Züge: Sie will in Versuchung führen und die Leser zur Preisgabe gewohnter Sicherheiten verlocken (vgl. NK ÜK JGB, Abschnitt 4).

Die erste Fassung von JGB 42 findet sich in KGW IX 4, W I 6, 3, 2–14: „Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es sie auf nicht ungefährlichen Namen zu taufen. Sowie ich sie kenne, sowie ich mich selber kenne – denn ich gehöre zu diesen Kommenden – werden diese Philosophen der Zukunft aus vielen Gründen, auch aus manchem unaussprechbaren Grunde, damit zufrieden sein, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selber ist zuletzt nur ein Versuch und, wenn man will, eine Versuchung.“ (Mit N.s Korrekturen findet sich der Text auch in KGW IX 1, N VII 1, 18, 1–22, dort ausdrücklich mit „Vorrede“ und „Die Versucher“ überschrieben.) Im Unterschied zur Druckfassung rechnet das sprechende Ich sich hier explizit zu den

„Philosophen der Zukunft“. Fast wortgleich taucht der Text von JGB 42 in den von N. im Sommer 1885 Louise Röder-Wiederhold diktierten Niederschriften auf, dort nahtlos gefolgt von einer Vorstufe des schließlich zu JGB 43 und zu einem Teil der Vorrede von JGB gewordenen Textes (Dns Mp XVI, Bl. 42r – Röllin 2012, 216 f.).

Eine frühere Disposition zu *Jenseits von Gut und Böse* führt als 11. Hauptstück des Werkes: „Die Versucher. Philosophen der Zukunft“ an (KGW IX 5, W I 8, 159; vgl. auch das bei Born/Pichler (Hg.) 2013, 337 faksimilierte Blatt N VII 2, 123); schon M 432, KSA 3, 266, 2 hat mit „Forscher[n] und Versucher[n]“ unverhohlen sympathisiert. In NL 1885, KSA 11, 36[17], 558, 4–9 (entspricht KGW IX 4, W I 4, 34, 10–18) brachte N. die „Philosophen“ als „Versucher“ in einen wirkungsvollen Gegensatz zu den landläufigen „Freidenkern“, die von ihren behäbigen Gewissheiten nicht Abstand nehmen wollen: „In allen Ländern Europas und ebenso in Nordamerika giebt es jetzt ‚Freidenker‘: gehören sie zu uns? Nein, meine Herren, ihr wollt ungefähr das Gegentheil von dem, was in den Absichten jener Philosophen liegt, welche ich Versucher nenne; diese spüren wenig Versuchung, mit euch lügnerische Artigkeiten auszutauschen.“ Bei NL 1885, KSA 11, 37[8], 581, 32–582, 2 (entspricht KGW IX 4, W I 6, 41, 37–42) fällt auf, dass die „Versucher-Kunst“ nicht nur der „Teufelei“ beigeordnet ist, sondern ebenso dem „Stoicismus“, wenn es heißt, „daß Gefahr, Härte, Gewaltsamkeit, Gefahr auf der Gasse wie im Herzen, Ungleichheit der Rechte, Verborgenheit, Stoicismus, Versucher-Kunst, Teufelei jeder Art, kurz der Gegensatz aller Heerden-Wünschbarkeiten, zur Erhöhung des Typus Mensch nothwendig sind“. Sehr ähnlich kehrt das wieder in JGB 44, KSA 5, 61, 31–62, 1. Dies eröffnet interpretatorische Wege, JGB 42 an JGB 41 anzukoppeln, anstatt auf dem Gegensatz beider Abschnitte zu beharren.

59, 24–27 *Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu wollen –*] Die topische Assoziation von Erraten und Rätsel erinnert an die philologische Methode der Konjekture, die eine verderbte oder fehlende Textstelle durch Erraten ergänzt, eben divinatorisch ist (vgl. auch Brotbeck 1990, 156 u. Benne 2005, 119). Dass das Erraten nie zu einer letzten und eindeutigen Lösung kommt und die „Philosophen der Zukunft“ immer rätselhaft bleiben, gehört augenscheinlich zu ihrem Geschäftsmodell: Sie wollen sich interessant machen und interessant bleiben.

59, 28–31 *möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.*] Die

Assoziation von Teufel und Versucher findet sich im Neuen Testament, besonders prominent in der Geschichte von Jesu Versuchungen in der Wüste, die auch für N.s Szenen-Repertoire wichtig ist (vgl. z. B. NK 6/2, S. 666–672). Matthäus 4, 1 beginnt in der von N. benutzten Version der Luther-Übersetzung: „Darauf wurde JESUS vom Geist in die Wüste geführt, auf daß er von dem Teufel versucht würde.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 5) In Matthäus 4, 3 heißt es dann: „Und der Versucher trat zu ihm“ (ebd.). Nachdem Jesus der ersten und der zweiten Versuchung widerstanden hatte, ließ er den Teufel gemäß Matthäus 4, 7 wissen: „Du sollst Gott, deinen HERRN, nicht versuchen“ (ebd.). Der Teufel kann also nicht nur Menschen in Versuchung führen (vgl. z. B. 1. Thessalonicher 3, 5. Die Bibel: Neues Testament 1818, 245), sondern auch Gott. Es ließe sich aber auch fragen, ob Menschen durch ihr Verhalten einen anthropomorph gedachten Gott in Versuchung führen können, etwas zu tun, was er eigentlich nicht tun wollte. Überhaupt ist der Zusammenhang von Versuchung, Versucher und Versuchten im Neuen Testament nicht ganz so eindeutig, wie es auf Anhieb scheint, denn im Vaterunser, das Jesus seine Jünger lehrt, wird Gott angesprochen mit der Bitte: „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel.“ (Matthäus 6, 13. Die Bibel: Neues Testament 1818, 8) Also muss es letztlich Gott selbst sein, der entweder direkt in Versuchung führt oder – wie bei Jesus und der Schlange im Paradies nach Genesis 3 – zulässt, dass Menschen in Versuchung geführt werden. Einem solchen Gott Allgüte zu prädisieren, wie das die nachbiblische christliche Theologie dann tat, fällt einigermaßen schwer: Was ist von der moralischen Integrität eines Gottes zu halten, der seine Geschöpfe in Versuchung führt? Als bloße Erprobung der Glaubensfestigkeit wird man das jedenfalls nicht abtun können; denn ginge es darum, müssten die Gläubigen nicht beten, von der Versuchung verschont zu bleiben.

Dennoch werden die „Philosophen der Zukunft“ in JGB 42 bewusst als Antagonisten des moralischen Gottes der Vergangenheit, wie er gemeinhin christlich geglaubt wird, in Szene gesetzt: Sie sollen als Experimentatoren mit dem Menschlichen und als Temptatoren des Menschlichen verstanden werden, womit sie dem alten Schöpfergott doch nicht ganz unähnlich sind. „[V]ielleicht auch“ zu „Unrecht“ werden sie „Versucher“ geheißen, weil sie auf eigene Rechnung agieren und nicht mehr, wie der Teufel in Matthäus 4, in göttlichem Auftrag. In die Fußstapfen sowohl des zu Versuchungen verleitenden, alten Gottes als auch des Zukunftsphilosophen tritt dann in JGB 295 versuchsweise und versuchshalber „der Versucher-Gott“ (KSA 5, 237, 3), der auf den Namen Dionysos hört. Vgl. Pippin 2006.

43.

KSA 14, 353 f. teilt die folgende Vorstufe mit: „Wir sind keine Dogmatiker; es geht uns wider den Stolz, daß unsre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für Jedermann sein sollte: was der Hinter-Sinn aller dogmatischen Bestrebungen ist. Wir lieben es, mit vielerlei Augen in die Welt zu sehen, auch mit den Augen der Sphinx; es gehört zu den schönen Schaudern, um welcher willen es sich lohnt Philosoph zu sein, daß ein Ding, um die Ecke gesehen, ganz anders aussieht als man je vermuthen durfte, so lange man es mit geraden Blicken und auf geraden Wegen sucht. Überdieß scheint es, daß der feierliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit denen bisher alle Dogmatiker auf die Wahrheit zugegangen sind, nicht die geschicktesten Mittel waren, um dieses Frauenzimmer für sich einzunehmen: gewiß ist dieß, daß sie sich nicht hat einnehmen lassen – und alle Art Dogmatik steht heute in betrübter und muthloser Haltung da. Wenn sie überhaupt noch steht!“ (Mit N.s Korrekturen findet sich der Text auch in KGW IX 4, W I 6, 3, 15–42, vgl. eine frühere Fassung in KGW IX 1, N VII 1, 18–17.) Auch in der diktierten Fassung von Dns Mp XVI, Bl. 42r, die Vorarbeiten zu JGB 42, JGB 43 u. JGB Vorrede verquickt (Röllin 2012, 216 f.), treten die „Philosophen der Zukunft“ ausdrücklich als „wir“ auf, scheinen also in der Person des Sprechenden bereits vorweggenommen zu sein – und im Übrigen den Lesern ein Angebot zur Identifikation zu machen. In der Druckfassung von JGB 43 bleibt das „Wir“ vollkommen im Verborgenen – die „kommenden Philosophen“ (60, 1 f.) werden ganz in die Zukunft vertagt, so dass der Schreibende, der aber auch nicht als „Ich“ in Erscheinung tritt (die in den Vorfassungen außerhalb von Anführungszeichen stehende Äußerung über „Mein Urtheil“ – 60, 8 – wird jetzt durch Anführungszeichen quasi als Zitat auf Distanz gebracht), der Einzige bleibt, der kraft divinatorischer Kritik Auskünfte über diese Philosophen der Zukunft zu geben vermag und sich entsprechend das Recht der Exklusivvermarktung vorbehält. Nicht Einladung zur Identifikation, sondern Neugierde-Wecken durch Verrätselung ist die Strategie der zusammengehörenden Abschnitte JGB 42 bis 44.

60, 2–4 *Sind es neue Freunde der „Wahrheit“, diese kommenden Philosophen? Wahrscheinlich genug: denn alle Philosophen liebten bisher ihre Wahrheiten.* Ironisch abgeschattet wird das anhaltende Wahrheitsinteresse der Philosophen mit dem Adverb „[w]ahrscheinlich“, das die Antwort auf die Frage einleitet und den metaphysisch umfassenden Anspruch auf Wahrheit mit bestimmtem Artikel kontaminiert – ein Anspruch, der sich im Plural und in der Possessiv-Indizierung „ihre Wahrheiten“ endgültig auflöst. Das Argument, mit dem begründet wird, weshalb es „[w]ahrscheinlich genug“ sei, dass auch die „kommenden Philosophen“ Wahrheitsfreunde wären, ist ein traditionalistisches –

weil die Philosophen es eben bisher immer gewesen seien. Entweder nimmt man das ernst und versteht es ganz formal: Notwendige Bedingung für die Zugehörigkeit zur Gruppe der Philosophen ist Wahrheitsliebe (auch wenn sie sich wörtlich als die ‚Weisheitsliebenden‘ ausweisen). Oder aber man gerät in systematische Bedrängnis: Denn im Fortgang wird zugunsten persönlicher (statt allgemeiner) Wahrheiten vom „schlechten Geschmack“ gesprochen, von dem es zeuge, „mit Vielen übereinstimmen zu wollen“ (60, 11 f.). Wäre es dann nicht ein prekäres Zeichen schlechten Geschmacks, wollten die Philosophen der Zukunft mit denen der Vergangenheit ausgerechnet in ihrer Wahrheitsliebe übereinstimmen?

60, 4 f. *Sicherlich aber werden es keine Dogmatiker sein.*] Zum Begriff der Dogmatiker vgl. NK 11, 2–4. Während Nehamas 2002, 33 im Blick auf JGB 43 „Dogmatiker“ in einem offenen Sinn bei N. für diejenigen benutzt sieht, die ihre Wahrheit allgemein machen wollen, halten Clark/Dudrick 2012, 17 f. dagegen an ihrem an Spir und Kant orientierten Begriff von „Dogmatiker“ fest und präsentieren eine dem entsprechende Lesart von JGB 43 (ebd., 18, Fn. 2).

60, 5–12 *Es muss ihnen wider den Stolz gehn, auch wider den Geschmack, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für Jedermann sein soll: was bisher der geheime Wunsch und Hintersinn aller dogmatischen Bestrebungen war. „Mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht“ – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muss den schlechten Geschmack von sich abthun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen.*] Wenn die Zukunftsphilosophen die Wahrheit augenscheinlich privatisieren werden, liquidieren sie oder liquidiert der Sprechende in ihrem Namen das, was seit der Antike als wesentliches Kriterium für Wahrheit galt, nämlich der *Consensus omnium*, die Übereinstimmung aller. Bei Chrysipp in der älteren Stoa gelten beispielsweise die „κοινὰ ἔννοια“, die gemeinsamen Vorstellungen als die Richtschnur der Wahrheit, die uns die Natur gegeben hat (Arnim 1903–1924, 2, 154, 29 f., vgl. auch Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1173a). Wenn die Wahrheit nichts Allgemeines sein soll, sondern jeder Zukunftsphilosoph sie eifersüchtig für sich hütet, dann wird Kommunikation schwierig, und der Begriff der Wahrheit stimmt nur noch dem Worte, aber nicht der Sache und ihrem Anspruch nach mit dem überein, was bisher „alle Philosophen liebten“ (60, 2 f.). Dass für die Meinungen der Zukunftsphilosophen der Ausdruck „Wahrheit“ noch Verwendung finden soll – N. hätte ohne Not stillschweigend auf ihn verzichten können –, potenziert die Provokation gegenüber den herkömmlichen Philosophen. Empören muss diese herkömmlichen Philosophen auch, dass die Frage nach der Wahrheit auf der Ebene der Geschmacksästhetik und nicht auf der der Erkenntnistheorie, der Logik oder der Ontologie verhandelt wird: Allgemeine

Wahrheiten zeugten einfach nur von schlechtem Geschmack. Dann kann JGB 43 ausblenden, dass der Wille herkömmlicher Philosophen nach einer verallgemeinerten Wahrheit von einem ungleich stärkeren Machtwillen zeugt als die vermutete Bescheidung der Zukunftsphilosophen mit ihrer je eigenen Wahrheit, die sie nicht gemein machen wollen. Womöglich sind die Zukunftsphilosophen ja wider Erwarten dekadent geschwächt?

60, 12–19 *„Gut“ ist nicht mehr gut, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie könnte es gar ein „Gemeingut“ geben! Das Wort widerspricht sich selbst: was gemein sein kann, hat immer nur wenig Werth. Zuletzt muss es so stehn, wie es steht und immer stand: die grossen Dinge bleiben für die Grossen übrig, die Abgründe für die Tiefen, die Zartheiten und Schauer für die Feinen, und, im Ganzen und Kurzen, alles Seltene für die Seltenen. —*] Der Übergang in die moralische oder moralgenealogische Sphäre vollzieht sich anscheinend leicht; aus der Kritik an der Gemeinmachung der Wahrheit durch Verallgemeinerung ergibt sich die Kritik an der Gemeinmachung des Guten durch Verallgemeinerung unmittelbar. Auch das Gute soll exklusiv sein – die Vornehmheit wird mit ihm assoziiert.

44.

Der letzte Abschnitt des Zweiten Hauptstücks über den „freien Geist“ wird dazu benutzt, eine scharfe Abgrenzung gegenüber denjenigen vorzunehmen, die gemeinhin als Freigeister oder Freidenker bezeichnet werden, für die es jedoch charakteristisch ist, sich für die Gleichheit aller Menschen, für demokratische Ideale, damit für Herden-Anliegen und eine zwar von religiöser Einkleidung befreite, im Kern aber christliche Moral einzusetzen. „Der freie Geist“ ist all das nicht, was der landläufige Freigeist ist – entsprechend groß ist die Gefahr „verkannt und verwechselt“ (60, 25) zu werden. Das Verhältnis von JGB 44 zum Nachlass untersucht eingehend Pichler 2015, 393–403, vgl. auch Mainberger 2001.

60, 25–61, 22 *Aber, indem ich dies sage, fühle ich fast ebenso sehr gegen sie selbst, als gegen uns, die wir ihre Herolde und Vorläufer sind, wir freien Geister! — die Schuldigkeit, ein altes dummes Vorurtheil und Missverständniss von uns gemeinsam fortzublasen, welches allzulange wie ein Nebel den Begriff „freier Geist“ undurchsichtig gemacht hat. In allen Ländern Europa's und ebenso in Amerika giebt es jetzt Etwas, das Missbrauch mit diesem Namen treibt, eine sehr enge, eingefangne, an Ketten gelegte Art von Geistern, welche ungefähr das Gegentheil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt, — nicht zu reden davon, dass sie in Hinsicht auf jene heraufkommenden neuen Philoso-*

phen erst recht zugemachte Fenster und verriegelte Thüren sein müssen. Sie gehören, kurz und schlimm, unter die Nivellirer, diese fälschlich genannten „freien Geister“ — als beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner „modernen Ideen“: allesammt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit, plumpe brave Burschen, welchen weder Muth noch achtbare Sitte abgesprochen werden soll, nur dass sie eben unfrei und zum Lachen oberflächlich sind, vor Allem mit ihrem Grundhange, in den Formen der bisherigen alten Gesellschaft ungefähr die Ursache für alles menschliche Elend und Missrathen zu sehn: wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehn kommt! Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heissen „Gleichheit der Rechte“ und „Mitgefühl für alles Leidende“, — und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man abschaffen muss.] Auf der Linie einer Zurücknahme plakativer Selbstidentifikationen mit den „Philosophen der Zukunft“, durch die sich die Abschnitte JGB 42 und 43 von jenen Vorarbeiten unterschieden haben, in denen bereits das sprechende „Wir“ als zugehörig zu den vorweggenommenen Zukunftsphilosophen aufgetreten war, steht auch dieser Passus in JGB 44. Jetzt agiert dieses „Wir“ ausdrücklich nur als einer der „Herolde und Vorläufer“ — die immerhin zu den „freie[n] Geister[n]“ gehören (vgl. auch Strauss 1983, 175).

Gemäß dem Untertitel sollte MA „Ein Buch für freie Geister“ (KSA 2, 9, 3) sein, wodurch Verbundenheit mit der freigeistigen Tradition der französischen Aufklärung markiert wurde. Um sich von mittelmäßigen Freigeistern zu unterscheiden, zog N. den getrennt geschriebenen „freien Geist“ vor. Freigeistern fehlt die nötige Radikalität und Härte des Geistes, um sich nicht zu Handlagern „des demokratischen Geschmacks“ zu machen – sie huldigen der alten Moral, indem sie „Gleichheit der Rechte“ (vgl. z. B. NK 48, 14–22 u. NK KSA 6, 27, 25) ebenso fordern wie Mitgefühl für die Leidenden (vgl. NK KSA 6, 351, 5), ja selbst die Abschaffung des Leidens (vgl. NK 161, 2–6). Demgegenüber arrangiert JGB 44 das Leiden als eine produktive Größe: Erst durch das Leiden wird der freie Geist, was er ist – am Ende womöglich gar ein Philosoph der Zukunft. Das ist ein ganz anderes Glück als das Glück der Herde (wozu N. sich beispielsweise bei Galton 1883, 72–74 belesen hatte, vgl. Haase 1989, 645 u. NK ÜK JGB 199).

61, 15 f. *wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehn kommt!]* Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „worin ich die niaiserie moderne par excellence erkenne“ (KSA 14, 354).

61, 22–62, 6 *Wir Umgekehrten, die wir uns ein Auge und ein Gewissen für die Frage aufgemacht haben, wo und wie bisher die Pflanze „Mensch“ am kräftigsten*

in die Höhe gewachsen ist, vermeinen, dass dies jedes Mal unter den umgekehrten Bedingungen geschehn ist, dass dazu die Gefährlichkeit seiner Lage erst in's Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein „Geist“ –) unter langem Druck und Zwang sich in's Feine und Verwegene entwickeln, sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden musste: – wir vermeinen, dass Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgenheit, Stoicismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, dass alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Species „Mensch“ dient, als sein Gegensatz: – wir sagen sogar nicht einmal genug, wenn wir nur so viel sagen, und befinden uns jedenfalls, mit unserm Reden und Schweigen an dieser Stelle, am andern Ende aller modernen Ideologie und Heerden-Wünschbarkeit: als deren Antipoden vielleicht?] Die Metapher vom Höhen-Wachstum der „Pflanze ‚Mensch‘“ benutzte N. auch in NL 1885, KSA 11, 34[146], 469, 1–5 (hier ursprünglich nach KGW IX 1, N VII 1, 98, 2–15) um zu erklären, warum Aktualitäten wie die Gründung des Deutschen Reiches einen nicht zu beschäftigen bräuchten: „Einem, dem daran gelegen ist, unter welchen Bedingungen die Pflanze ‚Mensch‘ am kräftigsten in die Höhe wächst, – einem solchermaaßen Beschäftigten ist das Erscheinen einer neuen politischen Macht, heiße es nun ¹ ‚auch‘ ² ‚Reich‘ [falls sie nicht auf neue Gedanken sich stellt,] noch kein Ereigniß: er hat kaum Zeit, sich näher zuzusehn.“ Die Vorstellung vom Menschen als Pflanze, die Julien Offray de La Mettrie bereits 1748 im Buchtitel *L'homme plante* verdichtet hat, war in N.s Bilderhaushalt von 1884 an ein gern gesehener Gast (NL 1884, KSA 11, 27[59], 289, 19). Bei der Erweiterung der bloßen Metapher zur Allegorie durch das der Menschenpflanze zugewiesene Wachstum kommt jene Dimension zum Tragen, um die es in JGB 44 zu tun ist: Dass nämlich erst Ungleichheit, Härte optimale Bedingungen für das fruchte- und blütenreiche Gedeihen schaffen könnten. NL 1885, KSA 11, 34[74], 443, 1–11 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 147, 20–148, 4) ist da noch vorsichtig und bescheidet sich mit Fragen sowie der Aussicht auf historische Studien: „Man kann die Philosophen auffassen als solche, welche die äußerste Anstrengung machen, zu erproben, wie weit sich der Mensch erheben könne, besonders Plato: wie weit seine Kraft reicht. Aber sie thun es als Individuen; vielleicht war der Instinkt der Cäsaren, der Staatengründer usw. größer, welche daran denken, wie weit der Mensch getrieben werden könne, in der Entwicklung und unter ‚günstigen Umständen‘. Aber sie begriffen nicht genug, was ‚günstige Umstände‘ sind. Große Frage: wo bisher die Pflanze ‚Mensch‘ am prachtvollsten gewachsen ist. Dazu ist das vergleichende Studium der Historie nöthig.“ Dezipierter klingt demgegenüber NL 1885, KSA 11, 34[176], 479, 2–11 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 75, 44–76, 13): „Wer aber darüber nachdenkt, wo und wie die Pflanze Mensch bisher

am kräftigsten und schönsten emporwuchs, wird im Gegensatz zur europäischen Heerden-Moral und Geschichts-Fälscherei so viel aus der Geschichte entnehmen, daß dazu die Gefährlichkeit seiner Lage gesteigert, sein Erfindungs- und Verstellungsgeist durch langen Druck und Zwang herausgefordert werden muß, und daß folglich Härte, Grausamkeit, Verschwiegenheit, Ungemüthlichkeit, Ungleichheit der Rechte, Krieg, Erschütterung aller Art, kurz der Gegensatz aller Heerden-Ideale noth thut.“ In NL 1885, KSA 11, 37[8], 581, 30–32 (KGW IX 4, W I 6, 41, 37 f.) wird dieselbe Überlegung noch dahingehend ergänzt, dass durch solche Komplikation der Lage des Menschen „sein Lebens-Wille bis zu einem unbedingten Willen zur Macht und zur Übermacht gesteigert werden muß“. Der Satz, wonach die Pflanze hier stärker wachse als anderswo, stammt von Vittorio Alfieri; N. hat ihn sich in Stendhals *Rome, Naples et Florence* mit einem Randstrich markiert: „Como, petite ville à trente milles de Milan, vient de bâtir à ses frais un théâtre de huit cent mille francs, plus beau qu’aucun de ceux de Paris, et siffle bien fort les grands acteurs de Milan qui viennent y chanter. Il faut toujours répéter: *La Pianta uomo nasce più robusta qui che altrove*.“ (Stendhal 1854b, 383. „Como, eine kleine Stadt dreißig Meilen von Mailand, hat gerade auf eigene Kosten ein Theater von achthunderttausend Franc gebaut, schöner als irgendeines derjenigen von Paris, und pfeift sehr stark die großen Schauspieler von Mailand, die kommen, um da zu singen. Man muss immer wiederholen: *La Pianta uomo nasce più robusta qui che altrove*.“) Das Original wird ebenfalls zitiert: „La pianta uomo nasce più robusta in Italia che in qualunque altra terra [...]“ (ALFIERI.)“ (ebd., 345, vgl. Regent 2008, 654–656. „Die Pflanze Mensch gedeiht in Italien robuster, als in jedem anderen Land“). Auch Hippolyte Taine nimmt die Wendung auf (vgl. Campioni 2009, 182, Fn. 29); N. konnte ihr überdies schon früh in Lord Byrons *Childe Harold* begegnet sein (Byron 1864, 1, 117).

62, 5 *Heerden-Wünschbarkeit*] Vgl. NK 56, 21–25.

62, 6–14 *Was Wunder, dass wir ‚freien Geister‘ nicht gerade die mittheilsamsten Geister sind? dass wir nicht in jedem Betrachte zu verrathen wünschen, wo von ein Geist sich frei machen kann und wohin er dann vielleicht getrieben wird? Und was es mit der gefährlichen Formel ‚jenseits von Gut und Böse‘ auf sich hat, mit der wir uns zum Mindesten vor Verwechslung behüten: wir sind etwas Anderes als ‚libres-penseurs‘, ‚liberi pensatori‘, ‚Freidenker‘ und wie alle diese braven Fürsprecher der ‚modernen Ideen‘ sich zu benennen lieben.*] Vgl. NK KSA 6, 319, 6–17. Die italienische Version „liberi pensatori“ kommt bei N. nur an dieser Stelle vor; tatsächlich haben sich die Freidenker Italiens auch als weltanschauungspolitische Bewegung in Vereinsform organisiert. So erfolgte beispielsweise 1865 in Mailand die Gründung der Società I Liberi Pensatori, ab 1866 erschien

ebenfalls in Mailand *Il libero pensiero. Giornale dei razionalisti*. Zu den „modernen Ideen“ siehe NK 23, 27–29.

62, 10 f. *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.

63, 8–10 — *eine solche Art Menschen sind wir, wir freien Geister! und vielleicht seid auch ihr etwas davon, ihr Kommenden? ihr neuen Philosophen?* —] Die bildertrunkene Selbstbeschreibung der „freien Geister“ mündet dann doch noch in jenen annunziatorischen Gestus, der nach 60, 27 den Kern des „Wir“-Selbstverständnisses ausmacht, nämlich „Herolde und Vorläufer“ zu sein, so wie Johannes der Täufer der Vorläufer (πρόδρομος) Jesu Christi war und dem Kommenden das Endgericht in Aussicht stellte (vgl. Matthäus 3, 2–12).

63, 9 *vielleicht*] In KSA 5, 63, 9 steht fälschlich „vielleichtt“. Nietzsche 1886, 60 hat korrekt „vielleicht“.

Drittes Hauptstück: das religiöse Wesen.

Als ‚Parallelaktion‘ zum Dritten Hauptstück von MA I, das dem „religiösen Leben“ gewidmet war (KSA 2, 107–140), nimmt sich das Dritte Hauptstück von JGB des „religiösen Wesens“ an. Zunächst könnte dieser Titel suggerieren, dass es sich bei diesem „Wesen“ um etwas Feststehendes, eine quasi anthropologische Konstante handle. Das exakte Gegenteil wird jedoch in diesem Hauptstück demonstriert, nämlich die Historizität und Kontingenz der Phänomene, die man als „religiös“ zu bezeichnen pflegt. Über weite Strecken werden Erscheinungsformen des Religiösen in ihrer konkreten Bedingtheit thematisiert – die Sklavenmentalität, die dem Christentum zugrunde liege (JGB 46), asketische Praktiken als Formen der Neurose (JGB 47), Katholizismus als typisch südländische Erscheinung (JGB 48), Religion als Dankbarkeit bei den alten Griechen (JGB 49), unterschiedliche Gottesleidenschaften (JGB 50), Heiligkeit als Ideal (JGB 51), das Alte Testament (JGB 52), Atheismus (JGB 53) und Antichristentum (JGB 54), religiöse Grausamkeit (JGB 55) und der „circulus vitiosus deus“ (JGB 56, KSA 5, 75, 10), Kindlichkeit religiöser Begriffe (JGB 57), religiöses Leben und moderne Ideen (JGB 58), Religion als Lebensverneinung (JGB 59), Menschenliebe um Gottes willen (JGB 60) – all dies in der offensichtlichen Absicht, die Vielgestaltigkeit des Religiösen zu dokumentieren und kritisch zu glossieren: „Das religiöse Wesen“ ist ein höchst wandelbares Wesen (Tongeren 2000, 256–273 behandelt JGB 45–62 als „Genealogy of Religion“ – wobei dieser