

1889, 647 f.) verdankte, wird in JGB 199–203, KSA 5, 119–128 breiter entfaltet. Zu Beginn seiner von N. rezipierten *Urgeschichte der Menschheit* benutzte auch Otto Caspari ein zoologisches Bild, dem eine Tendenz innewohnt, das Feld der Zoologie zu überschreiten: „Es treten in diesem Bilde die Thiere [...] einander gegenüber [...], auch in Rücksicht auf ihr Verhalten unterscheiden wir rasch die anspruchslosen und mäßigen von den unersättlichen und unzufriedenen; hier die ungeselligen, einsamen, raubthierartigen Nachtwandler, dort die geselligen sich eng aneinander schließenden friedlichen Heerdenthier“ (Caspari 1877, 1, 24).

83, 20 Selbst-Bezwungung] Vgl. NK 71, 12 f.

Viertes Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele.

Das Vierte Hauptstück ist eine Sentenzensammlung (zur Differenzierung von Aphorismus und Sentenz vgl. z. B. Westerdale 2013). Obwohl manche Aphorismen oder Abschnitte auch in MA I, M und FW sehr kurz sind, kam es in N.s Werken doch nirgends vorher zu einer solchen Ballung von Kürzesttexten. Sie unterscheiden sich formal von den häufig als Kurzessays konzipierten Abschnitten der anderen Hauptstücke von JGB deutlich, da sie kein Für und Wider abwägen, keine dialogisch-dialektischen Volten schlagen, sondern apodiktisch verkünden (zur Form des Spruchs und des Zwischenspiels vgl. NK 85, 2). N. sollte dieses formale Experiment in GD Sprüche und Pfeile, KSA 6, 59–66 wiederholen. Dort führen die „Sprüche“ in das Werk ein, während sie in der Mitte von JGB die Lektürroutine unterbrechen.

Rund 100 der 125 „Sprüche“ oder „Zwischenspiele“ sind fast unverändert aus dem Heft Z I 1 vom Sommer/Herbst 1882 (KSA 10, 3[1]1–445, 53–107) übernommen worden, obwohl N. einige dieser Texte später noch überarbeitet hat. Er griff jedoch für JGB meist nicht auf diese Überarbeitungen, sondern auf die ursprünglichen Fassungen zurück. Wollte er damit, wie Born 2014b mutmaßt, die Gedanken in ihrer ursprünglichen, ungeschliffenen Form präsentieren, um so einen Einblick in seine Denkwerkstatt zu gewähren? Das Heft Z I 1 hat N. jedenfalls auch für *Also sprach Zarathustra* rege benutzt (v. a. für Za I, aber auch für Za II u. III., siehe die Nachweise in KSA 14, 667–674 – rund 130 Übernahmen sind greifbar). Es stammt aus der Zeit nach dem Abschluss von FW und aus N.s intensivster Phase des Zusammendenkens mit Lou von Salomé, mit der er sich im August 1882 gemeinsam in Tautenburg aufhielt (vgl. dazu z. B. Sommer 2009b).

Z I 1 beginnt mit drei Titelentwürfen: „Auf hoher See. / Ein Sentenzen-Buch“ (KSA 10, 3[1], 53, 1f.), „Schweigsame Reden. / Ein Sentenzen-

Buch“ (Z. 13f.) sowie „Jenseits von gut und böse.“ / Sentenzen-Buch“ (Z. 15f.). Alle drei Titelentwürfe charakterisieren die Art der folgenden Kurztexte also explizit nicht als Aphorismen, sondern als Sentenzen. Darüberhinaus ist der spätere Titel des Werkes JGB hier bereits ausdrücklich vorweggenommen – ursprünglich stand anstelle von KSA 10, 53, 15 f. aber: „Desayuno“ / „die Ernüchterung“ (KSA 14, 667. „Desayuno“ ist das spanische Wort für „Frühstück“). Nach KSA 14, 667 sind die ersten beiden Titel samt dem Motto-Gedicht (KSA 10, 53, 5–12) von N. später eingetragen worden (zum Gedicht vgl. die Vorstufe in NL 1882, KSA 10, 3[4], 108). So wichtig Heft Z I 1 für das Vierte Hauptstück von JGB auch werden sollte, so hat N. daraus zwar viele Texte übernommen, aber keineswegs in der ursprünglichen Anordnung des Notizbuches, das im Übrigen nicht nur 125, sondern 445 nummerierte Sentenzen umfasst. Für weitere 11 Sentenzen im Vierten Hauptstück lassen sich andere Quellen aus den Notizheften von 1882 oder 1883 nachweisen; nur wenige sind ohne solche belegbaren Vorfassungen.

An seinen Verleger Naumann schrieb N. am 13. 06. 1886: „Das unnummerierte, mit drei Sternen bezeichnete Stück, welches jetzt den Anfang vom vierten Hauptstück macht (,Ach, was seid ihr doch etc.‘) soll von dieser Stelle weg und an das Ende des neunten Hauptstücks gerückt werden d.h. an den Schluß des Buches. Dort bekommt es die letzte Nummer und verliert seine Sternchen“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 708, S. 194, Z. 2–7). Zunächst also stand der dann im Druck als Schlusstext JGB 296 platzierte Text vor der Sentenzensammlung „Sprüche und Zwischenspiele“ nicht als eigenständig nummerierter Spruch, sondern als eine Art Lektüreeanweisung (vgl. Born 2014b). Er spricht „meine geschriebenen und gemalten Gedanken“ (KSA 5, 239, 19 f.) in selbstreferentielltem Bezug direkt an und reflektiert darüber, wie sie, vor Kurzem „noch so bunt, jung und boshaft“ (KSA 5, 239, 20 f.), jetzt schon ihrer „Neuheit“ (Zeile 23) entkleidet erscheinen. „Und nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Roths: — aber Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten — — schlimmen Gedanken!“ (KSA 5, 240, 3–9) Damit waren ursprünglich die „Gedanken“ des Vierten Hauptstücks für jeden Leser deutlich als Blick in die eigene Denkvergangenheit ausgewiesen, als Retrospektive auf Denk- und Schreibweisen, die einerseits unter dem Verdacht standen, inzwischen obsolet zu sein, die andererseits aber bereit erschienen, „zu Wahrheiten zu werden: so unsterblich sehn sie bereits aus, so herzbrechend rechtschaffen, so langweilig!“ (KSA 5, 239, 24 f.). Mit dem späteren Text JGB 296 als Einleitung wären die „Sprüche und Zwischenspiele“ zum einen auf Distanz gebracht und

für die Leser von vornherein klar als Produkte einer früheren Denkphase ausgewiesen worden. Zum anderen aber sollten diese Texte die überzeitliche Macht von N.s Denken zelebrieren, hätten sie doch gerade dessen Resistenz gegenüber dem Veralten zeigen sollen. Durch die in der definitiven Fassung allerdings erfolgte Verschiebung dieses Textes auf eine andere Position mussten die Leser über den Umstand im Unklaren bleiben, mit den Sentenzen des Vierten Hauptstücks bereits erheblich früher entstandene Texte geboten zu bekommen.

Von philosophischen Interpreten sind ambitionierte Versuche unternommen worden, eine innere argumentative Struktur des Vierten Hauptstücks aufzuweisen. Leo Strauss legt besonderen Wert auf das Zusammenspiel von (Selbst-)Erkenntnis und Theologie (Strauss 1983, 181 f.). Laurence Lampert folgt ihm darin und sieht den Beginn der „Sprüche und Zwischenspiele“ von der Frage nach dem Erkennenden bestimmt, die sich dann im Laufe des Textes allmählich in die Frage nach dem Verhältnis von Erkennendem und den Göttern verwandelt, um schließlich im „Frommen der Erkenntnis“ den Kulminationspunkt zu finden (Lampert 2001, 139–145). Acampora/Ansell-Pearson 2011, 98–109 gehen in ihrer Deutung des Vierten Hauptstücks vom Titel aus, den sie weitläufig auslegen: JGB 63 bis 185 gäben einen Überblick über JGB als Gesamtheit. Es komme darin die Frage nach dem Wert der Wahrheit ebenso zum Tragen wie das Problem der philosophischen Vorurteile und ihrer Überwindung sowie schließlich „analyses of current and possible future spirituality“ (JGB 98). Born 2014b bestreitet demgegenüber eine innere Ablauflogik im Gedankengang des Vierten Hauptstücks, was gerade dazu diene, die Leser zu irritieren und sie zu neuen Einsichten, zur Kritik ihrer Selbstpositionierungen herauszufordern.

Es ließe sich auch dafür argumentieren, dass das Apodiktisch-Sentenzenhafte dieser Kürzesttexte eher *ex negativo* auf eine andere Form des Philosophierens verweise – auf eine Philosophie der Zukunft, die alle Festschreibung verweigert. Damit böte das Vierte Hauptstück einen kondensierten Abriss des Gesamtwerkes JGB als „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“. In seiner bunten Mischung erscheint dieses Hauptstück als *corpus permixtum*, eine mit Früchten aller Art gefüllte *satura lanx* – Poikilographie oder Buntschriftstellerei in philosophischer Absicht. Die „Sprüche und Zwischenspiele“ geben ein extremes Beispiel dafür, wie N. durch Verkürzung und Hermetisierung seine Leser dazu zwingt, sich selbst ihren Teil zu denken, eben sich selbst hinzusetzen und sich damit auch zu verändern: Die Gedanken werden nur leicht, wie mit „chinesischem Pinsel“ (JGB 296, KSA 5, 239, 27) aufgetupft, aber nicht ausgeführt, geschweige denn hergeleitet oder begründet. Indem das Vierte Hauptstück auf eine organische Abfolge, eine Ordnung oder eine Hierarchie

der Gedanken verzichtet, setzt es auf die Isolation der Sentenzen. Dadurch werden Leerräume – auch *zwischen* den einzelnen Sentenzen („Zwischenspiele“) – eröffnet, die die Leser auf die eine oder andere Weise füllen müssen. Die Leser haben selbst Ordnung zu schaffen, ihre Gedanken und Werthierarchien zu problematisieren und neu zu arrangieren. Die „Sprüche und Zwischenspiele“ nötigen dazu, zu werten; sie provozieren zur eigenen Umwertung der Werte.

Formal verwandt sind die „Sprüche und Zwischenspiele“ mit La Rochefoucaulds *Reflexions, sentences et maximes morales*. (Kruse 2003, 258 betont, dass N. La Rochefoucauld erst 1876/77 eingehend studiert habe, also nicht gleichzeitig zu der früheren, intensiven Beschäftigung mit Schopenhauer, der sich für La Rochefoucauld ebenfalls erwärmt hatte. Zu N. und La Rochefoucauld Abbey 2015.) Auf das Vierte Hauptstück direkt übertragen lässt sich eine Bemerkung in La Rochefoucaulds „Avis au lecteur de l'édition 1666“: „Pour ce qui est de l'ordre de ces Réflexions, vous n'aurez pas de peine à juger, mon cher Lecteur, que comme elles sont toutes sur des matières différentes, il étoit difficile d'y en observer. Et bien qu'il y en ait plusieurs sur un même sujet, on n'a pas cru les devoir mettre de suite, de crainte d'ennuyer le lecteur“ (La Rochefoucauld o. J., 103. „Was die Ordnung dieser Reflexionen angeht, werden Sie, mein lieber Leser, zu urteilen keine Mühe haben, dass, weil sie alle auf verschiedene Stoffe zielen, es schwer war, darin Ordnung zu beobachten. Und obwohl es viele über ein gleiches Thema gibt, haben wir nicht geglaubt, sie hintereinander reihen zu sollen, aus Furcht, den Leser zu langweilen“). „Nicht langweilen!“ ist eine Devise, die auch dem Vierten Hauptstück hätte vorangestellt werden können.

85, 2 Sprüche und Zwischenspiele.] In N.s Frühwerk bezog sich „Spruch“ häufig auf exemplarische Sätze, die von griechischen Orakeln und Weisen überliefert wurden (zu N.s Auffassung und lyrischer Gestaltung des Sinn-Spruchs vgl. Sebastian Kaufmanns Ausführungen zu N.s Lyriktheorie in NK 3/1, S. 467–479), während er unter dem Einfluss Wagners (vgl. Wagner 1907, 9, 138 f.) den neuzeitlichen Sentenzen zunächst noch reserviert gegenüberstand: „die wirkliche Leidenschaft des Lebens spricht nicht in Sentenzen und die dichterische erweckt leicht Misstrauen gegen ihre Ehrlichkeit“ (UB IV WB 9, KSA 1, 488, 21–23). Die Abkehr von Wagner wurde 1879 provozierend markiert mit dem die Sentenzenform direkt evozierenden Haupttitel eines Buches, nämlich des „Anhangs“ zu MA: *Vermischte Meinungen und Sprüche*, in den sich auch ein „Lob der Sentenz“ (MA II VM 168, KSA 2, 446, 6) findet. Noch im Spätwerk attestierte N. sich selbst Meisterschaft bei der Schaffung von Sentenzen und Aphorismen (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen, KSA 6, 153, 11–15 u. JGB 235, KSA 5, 173). Das Wort „Spruch“ wurde zunächst besonders im juristischen Sinn für die Entscheidung eines Gerichts, den Richterspruch verwendet (vgl. Grimm

1854–1971, 17, 165–169), sodann war „Spruch“ im Gebrauch „prägnant, von gesprochenem, in Worten ausgedrücktem, was wie der Spruch des Richters feierlich vorgetragen wird, was feste Form hat, was durch Form oder (und) Inhalt allgemeineres Interesse beansprucht“ (ebd., 170), „von formelhaften Wortverbindungen allgemein, die bei bestimmten Anlässen gesprochen, feierlich vorgetragen werden“ (ebd., 172). Als Spruch gilt weiter ein „kurzer prägnanter, eine Lehre, Mahnung, Wahrheit enthaltender Satz“ (ebd., 173), „überhaupt kurze geschlossene Wortverbindung, Behauptung, Satz mit eigenartigem Inhalt, besonders soweit sie auf allgemeine Beachtung Anspruch machen“ (ebd., 175). Dass N. mit seinen „Sprüchen“ auf allgemeine Beachtung Anspruch machen wollte, ist ebenso offensichtlich wie die der Form des Spruches eigentümliche Verknappung: jede argumentative Herleitung, jede rechtfertigende Erläuterung der in Spruchform gebrachten Einsichten entfällt in den Kurztexten des Vierten Hauptstücks: Die Leser müssen diese Herleitungs- und Erläuterungsleistung selbst erbringen. Das vermeintlich apodiktische Sprechen im „Spruch“ löst sich aber bei N., da meist doch keine klare Lehre aus den Kurztexten des Vierten Hauptstücks zu destillieren ist, unversehens wieder auf und fordert den Leser selbst zu intellektueller Positionierung auf.

Der Ausdruck „Zwischenspiel“ im Singular kommt in N.s Briefen, Werken und Nachlass nur etwa ein halbes Dutzend Mal vor – zuerst noch ganz ohne literarisch-philosophische Ambition zur Bezeichnung einer unangenehmen Unterbrechung der Routine: Hermann Mushacke habe, so heißt es in einem Brief an diesen vom August 1868, wohl „gar nichts davon erfahren, daß mein Militärdienst ein unangenehmes Zwischenspiel gehabt hat, in Gestalt einer langwierigen, schmerzhaften und nicht ungefährlichen Krankheit“ (KSB 2/KGB I/2, Nr. 586, S. 312, Z. 4–7). NL 1875, KSA 8, 11[22], 208 benutzt den Ausdruck schon pointierter, nämlich im Rahmen einer Gesamtbetrachtung der Weltgeschichte, die das Christentum als „verdummende[s] Zwischenspiel“ hinstellt. Prominent hervortreten lässt das „Zwischenspiel“ N.s letzte Komposition, der 1874 fertiggestellte *Hymnus auf die Freundschaft*, wo zwischen die „Strophen“ des Hymnus jeweils explizit ein „Zwischenspiel“ von 97 Takten als Variationen über die Hymnus-Melodie zu stehen kommt (vgl. Janz 1978, 1, 539 u. N. an Malwida von Meysenbug, 02. 01. 1875, KSB 5/KGB II/5, Nr. 414, S. 7). An diesen musikkompositorischen Gebrauch, den N. vom Begriff des Zwischenspiels machte, erinnert auch NL 1881, KSA 9, 14[22], 630, wonach der Schreibende eine Musik, die nicht zwischen Musik und Begleitung unterscheide, „jetzt nur noch als ein kurzes Zwischenspiel“ ertrage, „als einen idealen Lärm, der uns begierig nach dem Wiederbeginn des Gesanges macht“. Danach taucht das Zwischenspiel – diesmal im Plural – erst wieder im Titel des hier zur Diskussion stehenden Hauptstücks von JGB auf sowie in einem früheren Gliederungs-

entwurf (NL 1885/86, KSA 12, 2[50], 86, 2, entspricht KGW IX 5, W I 8, 159, 12). Am 22. 12. 1888 schrieb N. an Heinrich Köselitz, er überlege „das Lied Zarathustras — es heißt Von der Armut des Reichsten“ „[a]ls Zwischenspiel zwischen 2 Hauptabschnitten“ noch in *Ecce homo* aufzunehmen (KSB 8/KGB III/5, Nr. 1207, S. 546, Z. 34–36); schon am 29. 07. 1888 bezeichnete er in einem Brief an Carl Fuchs Za IV als „Zwischenakt zwischen dem Zarathustra und dem, was folgt ([...]). Der genauere Titel, der bezeichnender wäre: / ,Die Versuchung Zarathustra's.' / Ein Zwischenspiel“ (KSB 8/KGB III/5, Nr. 1075, S. 374, Z. 10–15, sehr ähnlich im Brief an Georg Brandes, 08. 01. 1888, KSB 8/KGB III/5, Nr. 974, S. 228, Z. 16–20).

N.s Wortgebrauch deckt die lexikalisch dokumentierte Bedeutungsbandbreite des „Zwischenspiels“ ab, das „in früherer, vorwiegend barocker zeit dramatische spiele bzw. nebenhandlungen“ bezeichnete, „die gern zur abwechslungsung für die zuschauer zwischen die akte eines schauspiels eingeschoben wurden“, wobei in jüngerer Zeit die Verwendung zur Bezeichnung „für rein instrumentale musikpartien, die als mehr nebensächliche bzw. überleitende abschnitte zwischen den hauptteilen eines musikstückes stehen oder auch einschiesSEL der begleitmusik zwischen gesangpartien darstellen können“ (Grimm 1854–1971, 32, 1371), vorherrschte. Aber der Ausdruck werde auch „aufs leben übertragen“, „in der regel für nebensächliche, schnell vorübergehende, episodenhafte ereignisse“ (ebd., 1372). Auch die von N. in DD benutzte, hebräische Formel Sela (סֵלָה) aus den Psalmen wird in der griechischen Septuaginta-Übersetzung als διάψαλμα, d. h. „Zwischenspiel“ wiedergegeben (vgl. NK KSA 6, 383, 7).

Die „Zwischenspiele“, die bei N. nur im JGB-Kontext pluralisiert werden, sind zunächst analog zu denen im *Hymnus auf die Freundschaft* Variationen zu einigen sonst in JGB behandelten Themen. Zugleich gehören sie einem anderen Genre als die längeren Texte der übrigen Hauptstücke an und scheinen damit zur Erholung und Entspannung einzuladen. Faktisch allerdings verlangen sie eine nicht geringere Deutungsarbeit als die ausführlicheren Kurzeassays von JGB. Aber gerade die Verknappung und Verrätselung machen den promissorischen – und insofern konzeptionell gut in JGB passenden – Charakter der „Sprüche und Zwischenspiele“ aus: Sie lassen Themen, Probleme und Fragen anklingen, die in anderen (vorangehenden und nachfolgenden) Hauptstücken deutlicher hervortreten. Die Funktion des Hauptstücks „Sprüche und Zwischenspiele“ besteht durch den Wechsel des Genres, des Duktus, der Stimmung und der Perspektive wesentlich in der Schärfung der Aufmerksamkeit für die nächsten Hauptstücke, aber auch in der retrospektiven Neuvergegenwärtigung der vorangegangenen drei Hauptstücke. Die Zwischenspiele zeitigen einen quasi theaterpädagogischen Effekt: Philosophie wird hier inszeniert und

aufgeführt – in einzelnen Sprüchen, die wie Sentenzen aus klassischen Dramen wirken (im Frühwerk hatte N. die Sentenzenträchtigkeit des Euripides noch kritisiert, vgl. NK KSA 1, 77, 12–14). Das Vierte Hauptstück demonstriert den im ÜK herausgestellten promissorischen und temptatorischen Charakter von JGB *in nuce*: Die Leser sind den „Sprüchen und Zwischenspielen“ ausgesetzt und müssen sich selbst dazu ins Verhältnis setzen – sie müssen sich selbst darauf ihren Reim machen. Den Gipfel der andeutenden Verknappung erreicht JGB in der Sammlung von „Sprüchen und Zwischenspielen“; damit artikuliert diese Sammlung exemplarisch die Intention von JGB im Ganzen.

63.

85, 4 f. *Wer von Grund aus Lehrer ist, nimmt alle Dinge nur in Bezug auf seine Schüler ernst, – sogar sich selbst.*] Fast wortwörtlich findet sich diese Sentenz bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]150, 71, 5 f. (dort „selber“ statt „selbst“). Den Gedanken wieder aufgenommen hat N. in NL 1884/85, KSA 11, 31[52], 386, 6 f., in einer Sammlung von Sprüchen, die er in Za IV Vom höheren Menschen und Za IV Das Eselsfest verwertete. NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 405, 19–21 – ebenfalls eine Vorarbeit für Za IV – bietet eine Variante mit einer unmissverständlichen Wertung: „es giebt auch solche, die verdorben sind zum Erkennen, weil sie Lehrer sind: sie nehmen nur um des Schülers Willen die Dinge ernst und sich selber mit.“ Wenn JGB 63 wieder zum Wortlaut der ersten belegten Aufzeichnung zurückkehrt, wird die kritische Beurteilung ganz dem Leser überlassen, der bei der Lektüre des Textes zunächst nicht weiß, ob die Perspektivierung der „Dinge“ auf das Interesse der Schüler positiv oder negativ zu werten ist. Zur Entstehungszeit der ursprünglichen Notiz verstand sich N. durchaus selbst noch als Lehrer, zumindest war das sein Rollenverständnis im Verhältnis zu Lou von Salomé, gegenüber der es in einem Briefentwurf vor Mitte Dezember 1882 heißt: „Damals in Orta hatte ich bei mir in Aussicht genommen, Sie Schritt für Schritt bis zur letzten Consequenz meiner Philosophie zu führen [...]! Ich habe als Lehrer immer viel für meine Schüler gethan [...]. Ich habe nie daran gedacht, Sie erst um Ihren Willen zu fragen“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 348, S. 296, Z. 45–55). Stellen wie diese belegen, dass N. auch dann, wenn er sich als „Lehrer“ verstand, durchaus nicht prinzipiell gewillt war, „die Dinge“ bloß „um des Schülers Willen“ ernstzunehmen, sondern den Schülern zu vermitteln, was er selbst bereits für sich ernstgenommen hatte. Dass der emphatische Lehrer auch sich selbst nur im Blick auf seine Schüler ernstnimmt, scheint N. allerdings im Blick auf die erhoffte Schülerschaft Lou von Salomé keine wesensfremde Erfahrung gewesen zu sein (vgl. zur „V i s i o n“ eines neuen „Auf- und Ausblü-

hen[s] des Lehrer-Ideals“ auch MA II VM 180, KSA 2, 458). Zu parallelen Überlegungen bei Schopenhauer vgl. NK 85, 7–9.

64.

85, 7–9 „Die Erkenntniss um ihrer selbst willen“ – *das ist der letzte Fallstrick, den die Moral legt: damit verwickelt man sich noch einmal völlig in sie.*] Fast wortwörtlich findet sich diese Sentenz bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]133, 69, 8–10 (dort „selber“ statt „selbst“, „vollständig“ statt „völlig“). NL 1884, KSA 11, 25[216], 70, 22f. glossiert dazu: „Tartüfferie der Erkennenden vor sich selber: ‚Erkenntniß um ihrer selber willen!‘“ Die Wendung „Erkenntnis(s) um ihrer selbst/selber willen“ war im 19. Jahrhundert noch nicht sehr verbreitet. 1874 hat sich ihrer Emil Du Bois-Reymond in einer Berliner Rede bedient, derzufolge die wissenschaftliche Akademie „zum Fortbau der Erkenntniss um ihrer selber willen“ da sei (Du Bois-Reymond 1887, 2, 537). Während nicht belegt ist, dass N. Du Bois-Reymonds Rede gelesen hat, war ihm nachweislich John Stuart Mills *Auguste Comte und der Positivismus* geläufig. Darin markierte er auch Folgendes (seine Unterstreichungen): „Die Menschheit kann, wie sogar Hr. Comte zugeibt, wohl zufrieden sein, daß in jenen frühen Zeiten [sc. in der Antike] die Erkenntniß um ihrer selbst willen erstrebt wurde.“ (Mill 1869–1886, 9, 122) In unmittelbarem inhaltlichem Zusammenhang mit den nun zu Beginn des Vierten Hauptstücks präsentierten Sentenzen steht eine Nachlass-Aufzeichnung Schopenhauers von 1821: „Unstreitig befähigt den geistreichen Menschen sein rein intellektuelles Leben vor allen Anderen zum Lehren, weil er keinen anderen Zweck als die Erkenntniss um ihrer selbst willen hat. Weil er aus eigenem Triebe stets denkt und lernt, wird er accidentaliter zur Belehrung fähig: die *conditio sine qua non* ist also, dass sein Denken und Lernen keinen Zweck ausser sich hat, auch nicht den des Lehrens. Gewöhnliche Menschen hingegen, die den Vorsatz gefasst haben, Lehrer zu werden, vereiteln ihn schon dadurch, dass bei allem ihrem Lernen und erzwungenen Denken der Zweck des Lehrens ihnen vorschwebt und sie verhindert, tief einzugehen in die Gegenstände der Erkenntniss. Der vorgesetzte Zweck des Lehrens ist ihnen gleichsam das Seil, an dem sie gebunden sind und welches sie hindert, den Gegenständen der Forschung frei nachzugehn.“ (Schopenhauer 1863, 424 f., auch abgedruckt in Frauenstädt 1871, 2, 51) JGB 63 und 64 gehen von derselben vermeintlichen Alternative aus: Entweder soll Erkenntnis um ihrer selbst willen angestrebt werden – so das klassische Verständnis von *θεωρία* seit Aristoteles –, wobei das Lehrinteresse akzidentell wird. Oder Erkenntnis soll bloß um der Lehre willen gewonnen werden, wobei umgekehrt die Erkenntnis akzidentell wird. Während Schopenhauer ganz im Stil der klassischen Metaphysik der ersten

Ansicht unbedingt den Vorzug gibt und die Erkennenden um der Erkenntnis selbst willen sogar noch zu den besseren Lehrern erklärt, weist N. die vermeintliche Alternative insgesamt zurück: Weder ein instrumentelles Verständnis von Erkenntnis um der Lehre willen noch ein theoretisches Verständnis von Erkenntnis um ihrer selbst willen scheint angemessen. Wer die „Erkenntnis um ihrer selbst willen“ anstrebt, bleibt bei der alteuropäischen Moral, insofern eben die selbstzweckhafte Erkenntnis in der okzidentalen Tradition als höchster Wert gilt. JGB 65 schlägt sodann eine Motivationsgrundlage des Erkenntnistrebens jenseits von Lehrabsicht und Selbstzweck vor. Der Dreischritt von JGB 63 bis 65 zeigt exemplarisch die Techniken der ‚Verjenseitigung‘ traditioneller Haltungen und Werte in JGB auf.

Der „Fallstrick“ kommt abgesehen von JGB 64 in N.s Werken nur noch in MA I 37 (KSA 2, 60, 19) und MA I 142 (KSA 2, 138, 21) sowie an ein paar Nachlassstellen vor. Ein Fallstrick, ein σκάνδαλον wird nach Psalm 69, 22 dem Feinde ausgelegt (Passow 1841–1857, 2/2, 1436) – von dort leitet sich der neuzeitliche Begriff des Skandals her, den N. besonders in adjektivischer Form häufig benutzt hat, selbst Freund einer skandalösen Philosophie (vgl. Sommer 2013f).

65.

85, 11 f. *Der Reiz der Erkenntniss wäre gering, wenn nicht auf dem Wege zu ihr so viel Scham zu überwinden wäre.*] Wortwörtlich findet sich diese Sentenz bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]132, 69, 6 f., steht dort also unmittelbar vor der Vorlage zu JGB 64. Wie bei JGB 63 (vgl. NK 85, 4 f.) gibt es auch zu JGB 65 eine spätere, leicht abweichende Variante in NL 1884/85, KSA 11, 31[52], 385, 16 f. sowie in NL 1884/85, KSA 11, 32[8]36, 403, 25 f. Für die Druckfassung griff N. aber wiederum auf die früheste Version zurück. In der Aufzeichnung in NL 1884/85, KSA 11, 32[8], 404, 17 wird unter dem Titel „Scham überwinden“ explizit der Satz 36 („wie wenig reizte die Erkenntniß, wenn nicht auf dem Wege zu ihr so viel Scham zu überwinden wäre“ – KSA 11, 403, 25 f.) mit Satz 15 zusammengestellt, der lautet: „die Allzuschamhaften, die man noch zu dem zwingen und nothzüchtigen muß, was sie am liebsten möchten“ (KSA 11, 32[8]15, 402, 12 f., vgl. auch NL 1888, KSA 13, 20[48], 557 f.). Mit der dort in Satz 16 nachgeschobenen Erläuterung „erreglich an Hirn- und Schamtheilen“ (KSA 11, 32[8]16, 402, 14) ist die sexuelle Sphäre mit der Sphäre der Scham noch stärker gekoppelt als es das Vokabular der Notzüchtigung ohnehin schon nahelegt. Erkenntnis und Sexualität sind bekanntlich schon in der Genesis miteinander liiert: Der als Erkennen apostrophierte Beischlaf findet erst statt, nachdem das Urelternpaar schon aus dem Paradies vertrieben worden ist („Und Adam erkannte sein Weib Heva“ – Genesis 4, 1 – Die Bibel: Altes Testa-

ment 1818, 4), während die Scham eine Folge des Essens der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis darstellt (vgl. Genesis 3, 7). Davor gab es keine Scham: „Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib; und schämten sich nicht.“ (Genesis 2, 25 – Die Bibel: Altes Testament 1818, 3) JGB 65 kehrt diesen Ablauf um: Die Überwindung der Scham wird als Movens des Erkenntnisstrebens ausgegeben (vgl. z.B. Burnham 2007, 102). Einerseits scheint dies N.s eigenes Erkenntnisstreben zu charakterisieren, insofern sich darin der „Muth zum Verbotenen“ (AC Vorwort, KSA 6, 167, 16) ausdrückt, ein Mut, der nicht vor antrainierter Scham angesichts überkommenener, aber obsoletter Wahrheiten haltmacht. N.s Erkenntnismut scheint also die Schamüberwindung zu implizieren. Andererseits zeigt sich der tiefe und vornehme Mensch bei N. immer wieder schamhaft (vgl. z.B. JGB 40, KSA 5, 59 f.; ferner zur „Scham eines Gottes“ auch JGB 66, KSA 5, 85, 18, zu den Frauen, denen Wissenschaft gegen die Scham geht, JGB 127, KSA 5, 95, 12–14). Hingegen kennzeichne den „modernen Gelehrten“ und seine „Entartung“ der „Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe“, der mit „naive[r] Treuherzigkeit und Biedermännerei in Dingen der Erkenntnis“ einhergehe und als „Plebejismus des Geistes“ erscheine (FW 358, KSA 3, 605, 4–8). Die Schamüberwindung als Anreiz des Erkenntnisstrebens steht damit selbst im Zwielficht.

Zur Interpretation von JGB 65 siehe auch Blondel 2000 und Grenke 2002, zum Zusammenhang von Erkenntnis und Scham Za II Von den Mitleidigen, KSA 4, 113–116. Die Scham bei N. analysieren gründlich Tongeren 2007 und Planckh 1998; allgemein zum Thema in kulturhistorischer Perspektive Greiner 2014. Eine Quelle für N.s Überlegungen zur Scham dürfte Joseph Jouberts Essay *Qu'est-ce que la pudeur?* (Joubert 1874, 2, 79–85) gewesen sein.

JGB 65 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 36).

65a.

85, 13 65 a.] In der Erstausgabe von JGB trägt dieser Abschnitt ebenso wie der vorangegangene die Nummer 65 (Nietzsche 1886, 87). In dem in der Anna Amalia Bibliothek Weimar aufbewahrten Handexemplar des ersten JGB-Drucks (Signatur C 4619) ist von N.s Hand beim zweiten Abschnitt ein doppelt unterstrichenes „a“ zur Korrektur eingefügt. Die Zahlenspekulationen, die sich gelegentlich an die angeblich gewollte Verdoppelung von JGB 65 angeschlossen haben (siehe z.B. Lampert 2001, 140), sind angesichts von N.s Korrektur gegenstandslos. Die Korrektur des Handexemplars wurde in späteren Ausgaben stillschweigend übernommen (neben KGW und KSA z.B. bei Karl Schlechta: Nietzsche 1999, 2, 625).

85, 14 f. *Man ist am unehrlichsten gegen seinen Gott: er darf nicht sündigen!*] Eine Vorfassung findet sich in NL 1882, KSA 10, 3[1]118, 67, 15 f.: „Man ist am strengsten gegen seinen Gott: er darf nicht sündigen!“ Darauf folgt unter derselben Nummer 118 noch der Satz „Gott erdachte die Teleologie der Schwangerschaft: da erdachte er das Weib.“ (KSA 10, 67, 17 f.).

Es gehört zu den dogmatischen Grundbegriffen des kirchlichen Christentums, dass Gott in seiner Vollkommenheit und Güte nicht sündigen kann. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, pars I, quaestio 25, articulus 3 (2) erörterte beispielsweise, ob der Satz „Deus non potest peccare, neque se ipsum negare“ („Gott kann nicht sündigen und sich nicht selbst verneinen“, nach 2. Timotheus 2, 13), nicht der göttlichen Allmacht widerspreche. Für N. wiederum war der Gottesbegriff Ausdruck menschlichen Wünschens; entsprechend ist der Mensch in Gestalt des „man“ derjenige, der seinem Gott das Vermögen zu sündigen abspricht und ihm damit quasi zu sündigen verbietet, weil es seinem Gottesbild widerspricht. Damit wird Gott zugleich zum menschlichen Gebilde depotenziert. Dies ist charakteristisch für das christliche Gottesbild und die ihm von N. unterstellte, psychologische Unehrllichkeit, während griechische Götter (man denke z. B. an Zeus) nach menschlichen Maßstäben große Sünder waren. In M 91, KSA 2, 84 f. wird herausgearbeitet, dass die Unehrllichkeit ein Kennzeichen von Religion sei, so dass sie den jeweiligen Gott von der „Pflicht“ freispreche, „gegen die Menschheit wahrhaftig und deutlich in der Mittheilung zu sein“ (KSA 2, 85, 3–5). In JGB 65a wird diese Unehrllichkeit auch auf das Verhältnis des Menschen zu Gott übertragen. (Monotheistische?) Religion erweist sich damit in jeder Richtung als Täuschungsmanöver. In NL 1882, KSA 10, 3[1]118, 67, 15 ist „am strengsten“ aus „am unehrlichsten“ korrigiert worden (KGW VII 4/1, 70). N. griff in JGB 65a also auf die früheste Version des Gedankens zurück.

66.

85, 17–19 *Die Neigung, sich herabzusetzen, sich bestehlen, belügen und ausbeuten zu lassen, könnte die Scham eines Gottes unter Menschen sein.*] Eine Vorfassung findet sich in NL 1882, KSA 10, 3[1]226, 80, 1–3, wo die fragliche „Neigung“ explizit als „Demuth“ bezeichnet wird. Der Gottesbezug, der im Vierten Hauptstück gut ins Umfeld von JGB 66 zu passen scheint, kommt erst in 3[1]226 ins Spiel – dort hat die folgende Sentenz Gott zum Subjekt (NL 1882, KSA 10, 3[1]227, 80, 4). Eine frühere Version hatte hingegen den Gottesbezug noch nicht hergestellt: „Ich habe eine Neigung, mich bestehlen, ausbeuten zu lassen. Aber als ich merkte, daß alles darauf aus war, mich zu täuschen, gerieth ich in den Egoismus.“ (NL 1882, KSA 10, 1[40], 20, 6–8) Hier scheint eine autobio-

graphische Aussage im Zentrum zu stehen, bei der im Unterschied zu den beiden späteren Fassungen auffällt, dass es offensichtlich nicht bei diesem Zustand des Getäuschtwerdens bleiben soll. Liegt nun die Göttlichkeit des Gottes in den Versionen KSA 10, 3[1]226 und JGB 66 – die vor dem Hintergrund der früheren Version KSA 10, 1[40] die Göttlichkeit des sprechenden Ich und damit die Vorwegnahme der 1888/89 dann pointierten Selbstvergöttlichung in der Selbstinszenierung N.s insinuierten könnten – gerade darin, sich weiter und bewusst zum Opfer dieser Übel zu machen, und zwar ganz im Sinne der Aufforderung Jesu, dem Übel nicht zu widerstehen (Matthäus 5, 39, nach AC 29 das „tiefste Wort der Evangelien“, vgl. NK KSA 6, 200, 1–3)? Bekanntlich befolgt Jesus – nach christlicher Überzeugung der menschengewordene Gott – im Unterschied zum „Ich“ in NL 1882, KSA 10, 1[40] nach dem biblischen Bericht seine eigene Aufforderung bis zum Schluss, setzt sich also der Herabsetzung und Ausbeutung bewusst aus.

In JGB 40, KSA 5, 57, 28 f. erscheint die „Scham eines Gottes“ als etwas, das nach „Verkleidung“ in seinen „G e g e n s a t z“ heischt. Auch hier wird zwar ein theologischer Kontext aufgerufen, der sogar mit manchen christlichen Vorstellungen kongruiert – durch seine Inkarnation macht sich der allmächtige Gott nach einer protestantischen Lesart zu einem ohnmächtigen Menschen (in der Theologie wird die Gedankenfigur unter dem Begriff der Kenosis im Anschluss an Philipper 2, 5–7 diskutiert), wählt also für seine irdische Existenz bewusst seinen „Gegensatz“. Aber es ist deutlich, dass es in JGB 40 hauptsächlich um menschliche und literarische Verkleidungen und Masken geht (vgl. NK 57, 27–29). Statt an den unrechtleidenden, christlichen Gott wird bei N. an anderer Stelle die Macht eines auf Erden kommenden Gottes gerade ans Unrechttun-Können gebunden, vgl. NK KSA 6, 271, 28–32.

67.

86, 2 f. *Die Liebe zu Einem ist eine Barbarei: denn sie wird auf Unkosten aller Übrigen ausgeübt. Auch die Liebe zu Gott.* Die Vorfassung in NL 1882 blendet Gott als Objekt der Liebe aus, so dass die alte christliche Forderung, der zufolge Gott eigentlich allein Gegenstand der Liebe sein solle, in den Hintergrund rückt: „Die Liebe zu Einem ist eine Barbarei, ausgeübt auf Unkosten aller Übrigen und ein Schaden der Erkenntniß. Sondern Viele sollst du lieben: — da zwingt dich die Liebe zur Gerechtigkeit gegen Jeden: und folglich zur Erkenntniß eines Jeden. Die Liebe zu Vielen ist der Weg zur Erkenntniß.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]214, 78, 9–13. KGW VII 4/1, 79 f. teilt dazu folgende Erstfassung mit: „Wenn du nicht Einen, sondern Viele liebst, so zwingt dich die Liebe zur Gerechtigkeit gegen Jeden: weshalb die Liebe zu Vielen die Vorstufe der Er-

kenntniß ist“.) In der definitiven Fassung JGB 67 wird aus dem christlichen Gedanken, der dem *amor Dei*, der Liebe zu Gott jede andere Liebe nachgeordnet sein lässt (vgl. z. B. Aurelius Augustinus: *Confessiones* IV 4–7 und *De doctrina christiana* I zur Unterscheidung von *uti* – Irdisches nutzen – und *frui* – Gott genießen), die von den Christen durchaus intendierte Konsequenz gezogen, dass die exklusive Liebe zu einer Sache die Liebe zu allem sonstigen beeinträchtigt. Im Unterschied zum Christentum wird das aber nicht als wünschbar, sondern als Barbarei hingestellt. Vgl. NK 79, 2–13.

Eine säkularisierte Form der christlichen Forderung, nur den Einen zu lieben, dürfte N. auch bei der Lektüre des von ihm 1882 erworbenen Bandes *Die Physiologie der Liebe* von Paolo Mantegazza gefunden haben: „Eine Stunde lieben ist thierisch, einen Tag lieben ist menschlich, ein ganzes Leben lang lieben englisch; ein Leben lang nur ein Wesen lieben ist göttlich.“ (Mantegazza 1877, 394) Die frühere Fassung 3[1]214 formuliert ausdrücklich einen Imperativ, man solle viele lieben, und begründet das mit der für N. ungewöhnlich demokratischen „Liebe zur Gerechtigkeit“, die man offensichtlich jedem schuldet. Zugrunde liegt dem aber ein spezifisches Erkenntnisinteresse: Erkenntnis gewinnt man demnach nicht platonisierend deduktiv durch die Einsicht in ein Einziges (Gott), aus der man dann die Erkenntnis des Mannigfaltigen ableiten kann, sondern aus der direkten Konfrontation mit dem Mannigfaltigen. Diese Überlegungen in Richtung einer pluralistisch-empiristischen Erkenntniskonzeption entfallen freilich in der definitiven Fassung, die überdies die Begründung für den in der Christentumskritik topischen Barbarei-Vorwurf schmälert (vgl. z. B. Feuerbach 1846, 2, 406: „Das Christentum ist das Mittelalter der Menschheit. Wir leben daher heute noch in der Barbarei des Mittelalters.“ In dieselbe Kerbe schlägt Feuerbach mit seiner Polemik gegen die Forderung der Christen, etwas Unsinnliches, nämlich Gott zu lieben).

Burnham 2007, 103 sieht eine Verbindung von JGB 67 mit JGB 172, KSA 5, 102, 16–18.

68.

86, 5–7 „*Das habe ich gethan“ sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtniss nach.*] Wortwörtlich, aber mit leicht abweichender und den Lese-Rhythmus verändernder Zeichensetzung findet sich diese Sentenz bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]240, 82, 1–3. Sprachlich variiert wird der Gedanke in NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 386, 27–29 und in NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 405, 1–5 in eine Wechselrede über die „Wissen- und Gewissenhaften“ eingebunden, deren „Gedächtniß“ und „Stolz“ sich wie beschrieben verhielten. Einmal mehr griff

N. dann aber für die Druckfassung auf die ursprüngliche Version zurück. Eine ähnliche Überlegung markierte N. später bei Guyau 1885 (Guyau 1909, 281).

Im inneren Dialog von Gedächtnis und Stolz behält der Stolz die Oberhand, so dass sich Gewissensbisse über das Getane verflüchtigen müssen, um ein kohärentes Selbstbild aufrechtzuerhalten. In GD Sprüche und Pfeile 10 wird demgegenüber unbedingte Redlichkeit gegenüber den eigenen einstigen Handlungen eingefordert, auch dahingehend, dass Reue („Gewissensbisse“) als „unanständig“ zu gelten habe, vgl. NK KSA 6, 60, 14–16. JGB 68 stellt hingegen diese Redlichkeit als problematisch dar – der „Stolz“ erzwingt Feigheit gegenüber den eigenen vergangenen Taten.

JGB 68 ist das initiale N.-Zitat in den Werken Sigmund Freuds, das dieser von einem Patienten, dem berühmten „Rattenmann“, während der Analyse zu- gespielt bekommen haben soll (*Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909; vgl. zur labyrinthischen Geschichte dieses N.-Zitats bei Freud ausführlich Gasser 1997, 41–46). Auch für Grundsatzerörterungen zum Thema des Vergessens – nicht nur bei N. – wird es regelmäßig herangezogen (vgl. z. B. Jaspers 1981, 135; Rüsen 2001, 224 u. Weinrich 2005, 267 f.).

69.

86, 9 f. *Man hat schlecht dem Leben zugeschaut, wenn man nicht auch die Hand gesehen hat, die auf eine schonende Weise – tödtet.*] Eine Vorfassung findet sich in NL 1882, KSA 10, 3[1]229, 80, 9–11: „Man hat schlecht dem Leben zugeschaut [korrigiert aus: zugesehn, KGW VII 4/1, 81], wenn man noch nicht die Hand gesehen hat, die auf eine schonende Weise – tödten wollte [korrigiert aus: tödten möchte, KGW VII 4/1, 81].“ Wie bei JGB 68 gibt es Variationen des Gedankens in NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 387, 1–2 und in NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 405, 1–2, wo es die „Wissen- und Gewissenhaften“ sind, die mit „scho- nender Hand – tödten“. Analog zu JGB 68 benutzte N. für die Druckfassung die ältere Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]229.

70.

86, 12 f. *Hat man Charakter, so hat man auch sein typisches Erlebniss, das im- mer wiederkommt.*] Der Text entspricht der Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]258, 84, 3 f. KGW VII 4/1, 84 f. teilt noch weitere, von N. durchgestrichene Ansätze mit: „(1) Die Konsequenz meiner Natur zeigt sich darin, daß ich das Ereigniß meines Lebens (2) Daß man einen Charakter hat, ~~kann-m(an)~~ ergibt sich bei der Beobachtung, daß man ein und dasselbe Erlebniss immer wieder erlebt, bei

tausend verschiedenen Anlässen. (3) Ich habe einen Charakter, denn ich habe mein tragisches Erlebniß (immer wieder erlebt, bei tausend verschiedenen Anlässen.)“

Das Wort χαρακτήρ bedeutete ursprünglich das Aufgeprägte, Eingeritzte und wurde im philosophischen Diskurs trotz Theophrasts *Charakteren* lange als Synonym für *signum*, Zeichen, Kennzeichen benutzt. Erst Ende des 17. Jahrhunderts, namentlich mit Jean de La Bruyères *Caractères de Théophraste, traduits du grec, avec les Caractères ou les mœurs de ce siècle* (1688) und mit Christian Thomasius, setzte sich eine Wortverwendung durch, die „Charakter“ als „Grundbeschaffenheit eines Menschen“ verstand (Seidel 1971, 986–987). Die Überlegung in JGB 70 konterkariert das landläufige, empiristische Verständnis von Charakter, wonach dieser durch Erlebnisse geprägt werde. Vielmehr wird der Charakter hier als etwas Vorgegebenes aufgefasst, das erst bestimmte Erlebnisse möglich macht. Schopenhauer hatte, in einer Adaption von Kants Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter, wiederholt die „Unveränderlichkeit des Charakters“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 61) postuliert – eine Vorstellung, von der sich der frühe N. fasziniert zeigte (vgl. N. an Malwida von Meysenbug, 02. 01. 1875, KSB 5/KGB II/5, Nr. 414, S. 7, Z. 46–50), um sich später davon ironisch abzugrenzen (N. an Heinrich Köselitz, 18. 07. 1880, KSB 6/KGB III/1, Nr. 40, S. 30, Z. 70–72). In MA I 41, KSA 2, 65 hielt er die Vorstellung vom unveränderlichen Charakter des Menschen für eine perspektivische Täuschung, da „während der kurzen Lebensdauer eines Menschen die einwirkenden Motive gewöhnlich nicht tief genug ritzen können, um die aufgeprägten Schriftzüge vieler Jahrtausende zu zerstören. Dächte man sich aber einen Menschen von achtzigtausend Jahren, so hätte man an ihm sogar einen absolut veränderlichen Charakter“ (KSA 2, 65, 4–10; vgl. auch M 560, KSA 3, 326 u. dazu Brusotti 1997, 156). Mit JGB 70 scheint die Kritik an Schopenhauers Vorgabe wieder zurückgenommen zu werden, aber doch wohl hauptsächlich um des provokativen Effektes willen. Der gestrichenen Vorarbeit in KGW VII 4/1, 84 f. zufolge ist mit dem Menschsein keineswegs zwangsläufig ein Charakter gegeben: Erst das „tragische Erlebniß“ beweist dem sprechenden Ich, dass es einen Charakter hat. Charakter wäre dann etwas Auszeichnendes, Außeralltägliches, Vornehmes. Thematisch verwandt mit JGB 70 ist JGB 89, vgl. NK 89, 18 f.

71.

86, 15–17 *Der Weise als Astronom. — So lange du noch die Sterne fühlst als ein „Über-dir“, fehlt dir noch der Blick des Erkennenden.*] Die ursprüngliche Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]256, 83, 20–22 ist erläuterungsfreudiger: „Der Wei-

se als Astronom. — So lange du die Sterne noch fühlst als ein ‚Über-dir‘, fehlt dir noch der Blick der Erkenntniß: für diese giebt es kein Über und Unter mehr.“ Nach KGW VII 4/1, 84 lautete die Überschrift in 3[1]256 statt „Der Weise als Astronom“ ursprünglich: „Begeisterung“. Der Halbsatz „fehlt dir noch der Blick der Erkenntniß“ ist korrigiert aus: „(1) bist du noch kein Erkennender (2) hast du ‚noch‘ den Blick des der Erkenntniß“. Schließlich hat N. am Schluss gestrichen: „sondern nur ein Außen und ein Innen“ (KGW VII 4/1, 84). Zu N.s astronomischem Gewährsmann Angelo Secchi vgl. NK 117, 11–15.

JGB 71 und 3[1]256 spielen – abgesehen von der Anekdote über Thales, wie er beim Sternenbeobachten in den Brunnen fällt (Platon: *Theaitetos* 174a) – auf den „Beschluss“ von Immanuel Kants *Kritik der praktischen Vernunft* an: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ (AA V, 161, zu den poetologischen Konsequenzen dieser Anspielung siehe Groddeck 1989, 495 f.) Erkenntnis wird in den Vorarbeiten zu JGB 71 ausdrücklich als außermoralisch qualifiziert, während die Pointe bei Kant gerade darin bestand, die moralische und die physische Sphäre im Begriff der vom Subjekt empfundenen Ehrfurcht aneinander zu koppeln. N. dürfte Kants *Kritik der praktischen Vernunft* nie im Original studiert haben (er besaß überhaupt keine Kant-Ausgabe). Gelesen hat er hingegen mit Sicherheit im Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, die die fragliche Stelle ausgiebig zitiert, den Kontext paraphrasiert, um zu schließen: „Und nicht blos die Wirkungen, welche der Anblick des Himmels und die Idee des Sittengesetzes in uns hervorrufen, findet der Philosoph vergleichbar, sondern auch die Wege der Astronomie und Moral: jene hatte sich zur Sterndeutung, diese zur Schwärmerie verirrt; die Gesetze des Weltbaues sind durch die Erkenntniß der bewegenden Naturkräfte entdeckt worden, die Gesetze der Sittlichkeit durch die Scheidung des reinen Willens vom empirischen.“ (Fischer 1889, 2, 126. Das Kant-Zitat auch in Fischer 1860, 2, 182, jedoch noch ohne Fischers Kommentar.) Diese Verquickung von Moral und Astronomie oder von Erkennen und Sollen denunziert JGB 71 als typischen Irrweg der Philosophen. Vgl. ferner Grenke 2006.

72.

86, 19 f. *Nicht die Stärke, sondern die Dauer der hohen Empfindung macht die hohen Menschen.*] Die frühere Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]252, 83, 10–12 ist ausführlicher: „Nicht die Stärke, sondern die *A n d a u e r* der hohen Empfindung macht die hohen Menschen: sie sollen nicht mit den Menschen der mora-

lischen Krämpfe verwechselt werden!“ Gestrichen hat N. dazu die Notate: „(1) Eure moralischen Krämpfe und Stellungen beweisen gegen euch und (2) Ich glaube nicht an eure Tugenden: ich sehe nur moralische Krämpfe und – – –“ (KGW VII 4/1, 84).

Die Wendung „moralische Krämpfe“ taucht im deutschsprachigen Schrifttum vor N. nur gelegentlich auf (vgl. z. B. Weikard 1798, 2, 52: „Die hysterische Disposition vieler heutigen Gelehrten veranlaßt literarische und moralische Krämpfe“), während die „convulsions morales“ auf Französisch sehr wohl geläufig waren, durchaus auch in spezifisch pathologischem Zusammenhang (so bei Landouzy 1846, 64). Von „hoher Empfindung“ ist bei den Romantikern, namentlich bei Ludwig Tieck und Clemens Brentano, häufig die Rede, ebenso in der von N. zum „Schatz der deutschen Prosa“ (MA II WS 109, KSA 2, 599) gezählten *Lebensgeschichte* von Johann Heinrich Jung-Stilling. Es fällt auf, dass die Fassung letzter Hand, d. h. JGB 72, die moralkritische Spitze der Vorfassungen ausblendet, so dass der Leser nicht mehr wissen kann, dass die „Stärke“ „hoher Empfindungen“ bei N. ursprünglich gegen moralische Zustände und „Tugenden“ in Stellung gebracht worden ist. Die Kurzfassung verrät also das ursprünglich Gemeinte, stellt aber durch den in 3[1] nicht gegebenen, unmittelbaren Textzusammenhang zu dem in JGB 71 Gesagten auch einen Assoziationszusammenhang mit der erforderlichen Entmoralisierung der Erkenntnis sowie der „hohen Empfindung“ mit dem Blick zu den Sternen, also mit dem Erhabenheitsdiskurs her.

73.

86, 22 f. *Wer sein Ideal erreicht, kommt eben damit über dasselbe hinaus.*] Abgesehen von einem den Lesefluss retardierenden Gedankenstrich vor dem letzten Wort stimmt die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]264, 85, 1 f. mit JGB 73 genau überein. Später wurde dort allerdings mit Bleistift „Ideal“ in „Ziel“ verbessert (KGW VII 4/1, 85). Dies entspricht der Fassung in NL 1883, KSA 10, 12[1]97, 391, 15 f. Gedanklich ist der Abschnitt aber schon vor 3[1]264 in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé vorbereitet, so in NL 1882, KSA 10, 1[11], 11, 5–7 (dazu eine erste Version in KGW VII 4/1, 44: „Kraft und Ideal. – Unsere Kraft reicht immer weiter als unser Auge. Unser Ideal ist noch nicht unsere Grenze“) sowie in lyrischer Form in NL 1882, KSA 10, 1[103], 34, 17–35, 4 (diverse Varianten in KGW VII 4/1, 52); die Überlegung kehrt wieder in NL 1883, KSA 10, 13[10], 459, 23 f. In ihrem Roman *Im Kampf um Gott* greift Lou von Salomé Motive aus ihren Tautenburger Gesprächen mit N. zum Ideal und seiner Überwindungsbedürftigkeit auf (vgl. z. B. [Salomé] 1885, 183). Zur Interpretation von JGB 73 vgl. auch Burnham 2007, 103 f.

73a.

87, 1 73 a.] In der Erstausgabe von JGB trägt dieser Abschnitt ebenso wie der vorangegangene die Nummer 73 (Nietzsche 1886, 88). Im Handexemplar des ersten JGB-Drucks (Anna Amalia Bibliothek, Signatur C 4619) ist von N.s Hand beim zweiten Abschnitt ein doppelt unterstrichenes „a“ zur Korrektur eingefügt. Die Korrektur des Handexemplars wurde in späteren Ausgaben stillschweigend übernommen (neben KGW und KSA z. B. bei Schlechta: Nietzsche 1999, 2, 626).

87, 2 f. *Mancher Pfau verdeckt vor Aller Augen seinen Pfauenschweif – und heisst es seinen Stolz.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]270, 85, 17 f. ist der Text nahezu identisch, dort mit Doppelpunkt statt Gedankenstrich und mit „Stolz“ in Anführungszeichen (sehr ähnlich auch in NL 1883, KSA 10, 12[1]98, 391, 17 f. – dort schon unmittelbar nach der Sentenz, die schließlich JGB 73 werden sollte). In der Vorstufe zu 3[1]270 wird noch deutlicher, was hinter der Handlungsweise des sprichwörtlich stolzen Wesens steckt, nämlich Eitelkeit: „Mancher Pfau versteckt seinen Pfauenschweif: und auch das aus Eitelkeit – das nennt man ‚Stolz‘“ (KGW VII 4/1, 86). In den europäischen Sprachen haben „die Eitelkeit und der Stolz“ den Pfau „sprichwörtlich gemacht“ (Brinkmann 1878, 1, 564 mit diversen Belegen), vgl. auch FW Vorrede 2: „der stolze Geist, der Pfau, das Pferd sind die drei stölzesten Thier’ auf der Erd“ (KSA 3, 348, 2–4). JGB 73a erinnert in seinem auf menschliche Eitelkeit zielenden, entlarvenden Gestus an die Sentenzen von La Rochefoucauld (vgl. NK 103, 8 f.), der freilich dem Pfau andere Eigenschaften zuschreibt: „Il y a des paons qui n’ont que de la beauté, qui déplaisent par leur chant, et qui détruisent les lieux qu’ils habitent“ (La Rochefoucauld 1868, 1, 308, fehlt in der in N.s Bibliothek erhaltenen französischen Ausgabe – „es gibt Pfauen, die nur Schönheit haben, die durch ihren Gesang missfallen und die die Orte zerstören, die sie bewohnen“).

74.

87, 5–7 *Ein Mensch mit Genie ist unausstehlich, wenn er nicht mindestens noch zweierlei dazu besitzt: Dankbarkeit und Reinlichkeit.*] Fast identisch ist der Wortlaut in NL 1882, KSA 10, 3[1]265, 85, 3 f. JGB 74 wird in der Rezension des Werkes der *Neuen preußischen Zeitung* vom 31. 10. 1886 zitiert und gegen N. verwendet, siehe NK KSA 6, 46, 8.

75.

87, 9 f. *Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf.*] Der Entwurf in NL 1882, KSA 10, 3[1]275,

86, 8 f. hat statt „in den letzten Gipfel“ „in die letzte Höhe“. KGW VII 4/1, 86 teilt mit, dass diese Sentenz in 3[1] von N. „anlässlich der Numerierung der Sprüche“ mit Bleistift hinzugefügt worden sei.

Die Gewalt des Sexuellen hat N. gelegentlich reflektiert, zunächst im Frühwerk im Blick auf das Dionysische und seine orgiastischen Exzesse, sodann im Blick auf den Umgang von Mann und Frau in MA II. Dort wird deutlich, dass das Sexuelle (die „Begierde“) eine ungeheure Kraft habe, den Menschen zu verändern (vgl. z. B. MA II VM 273, KSA 2, 494, 22–27). Das von Philosophen wie Schopenhauer vertretene Programm geschlechtlicher Askese erschien N. freilich weder realistisch noch zielführend (vgl. z. B. NL 1880, KSA 9, 3[165], 101). Bei einem Titelentwurf zu JGB notierte er in NL 1884, 26[297], 229, 12 u. 15 unter der Überschrift „Die Lebens-Ermöglichung des Weisen“ u. a. auch „Seine Geschlechtlichkeit“. Ferner bedachte er im Nachlass, wie stark der „Geschlechtstrieb“ die Herausbildung von Individuen gestattet, woraus sich unmittelbare moralische und politische Konsequenzen ergeben: Der Geschlechtstrieb sei „antisocial“, er leugne „die allgemeine Gleichheit und den gleichen Werth von Mensch zu Mensch“ (NL 1880, KSA 9, 6[155], 236, 7–10). Die Bedeutung, die JGB 75 dem Geschlechtlichen bei der Persönlichkeitsgestaltung einräumt, mag auf prude zeitgenössische Leser schockierend gewirkt haben, ist aber nur die positive Wendung von Schopenhauers negativer Faszination durch das Geschlechtliche als unmittelbarem Ausdruck des Willens. Man muss aus JGB 75 keineswegs zwangsläufig den Beweis für eine Triebsublimationstheorie herauslesen, wie es etwa Jaspers 1981, 134 und Gasser 1997, 322 tun. Der Abschnitt könnte eher nahelegen, dass sich „Geschlechtlichkeit“ gerade nicht sublimieren lässt.

76.

87, 12 f. *Unter friedlichen Umständen fällt der kriegerische Mensch über sich selber her.*] Die gleichlautende Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]290, 88, 7 f. wird noch um einen erläuternden Nachsatz ergänzt: „– in Ermangelung von anderen Feinden“. Statt „Unter friedlichen Umständen“ stand in dieser Vorstufe ursprünglich: „In friedlichen Zeiten“ (KGW VII 4/1, 89). Eine erste Fassung lautet nach KGW VII 4/1, 89: „Feinde zu bek(ämpfen) haben ist das die älteste Gewöhnung des M(enschen) und folglich das stärkste Bedürfnis.“ Die Vorstellung von der ursprünglich kriegerischen Natur des Menschen, für die beispielsweise Thomas Hobbes ein einflussreicher philosophischer Fürsprecher gewesen ist, hat N. in der von ihm konsultierten anthropologisch-ethnographischen Literatur bestätigt finden können, so in der am 08. 07. 1881 von Franz Overbeck angeforderten *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung* von Friedrich

von Hellwald (KSB 6/KGB III/1, Nr. 123, S. 101, Z. 8), der überall in der Geschichte den „Kampf um's Dasein“ wüten und das „Recht des Stärkeren“ siegen sieht: „Der Krieg ist gleichfalls eine der ältesten Naturerscheinungen, für dessen Berechtigung die gesammte Natur in die Schranken tritt. Er liegt im Grundcharakter aller organischen Wesen und kann auch mit zunehmender Gesittung an seiner Schärfe nichts verlieren.“ (Hellwald 1876–1877a, 1, 108) Betrachtungen zur Fortschrittsträchtigkeit des Krieges und zum anhaltenden Einfluss kriegerischen Denkens auf die Moral zivilisierter Nationen konnte N. in Walter Bagehots *Ursprung der Nationen* studieren (Bagehot 1874, 49–92). Die in JGB 76 artikulierte Idee einer sich nach innen richtenden Grausamkeit des kriegerischen Menschen kehrt in GM und in AC wieder, sie wird dort erweitert zum allgemeinen Erklärungsschema für kulturelle Entwicklung und besonders für die Christianisierung der (germanischen) Barbaren.

77.

87, 15–18 *Mit seinen Grundsätzen will man seine Gewohnheiten tyrannisiren oder rechtfertigen oder ehren oder beschimpfen oder verbergen: — zwei Menschen mit gleichen Grundsätzen wollen damit wahrscheinlich noch etwas Grund-Verschiedenes.*] Die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]276, 86, 10–13 lautet: „Mit seinen Grundsätzen will man seine Gewohnheiten tyrannisiren, oder rechtfertigen, oder ehren, oder beschimpfen, oder verbergen. Menschen mit gleichen Grundsätzen wollen damit doch wahrscheinlich noch etwas ganz Verschiedenes.“ (Vgl. auch die in KGW VII 4/1, 86 mitgeteilten Korrekturen.) Zur Interpretation Burnham 2007, 105.

78.

87, 20f. *Wer sich selbst verachtet, achtet sich doch immer noch dabei als Verächter.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]281, 87, 1–3 wird nicht impliziert, dass der Selbstverächter sich tatsächlich schon als Verächter achte, vielmehr wird er darin zu solcher Selbstachtung erst aufgefordert: „Wer sich selber verachtet mag erwägen, daß er nicht nur der Verachtete, sondern auch der Verächter ist: er mag sich also als Verächter achten!“ Das geht auf eine in KGW VII 4/1, 87 mitgeteilte Vorstufe zurück: „Wer sich ~~unerträglich~~ findet selber verwirft, mag erwägen, daß auch der Richter, der hier ~~verurtheilt~~ verwirft, auch noch er selber ist; ~~und~~ mag er wird sich 'dann vielleicht' um dieses Richters willen ertragen.“ Im selben Notizbuch wird die offensichtlich notgedrungene Unvollständigkeit der Selbstverachtung noch ein weiteres Mal reflektiert: „Wer sich selber

verachtet, ehrt sich doch immer noch mit dem Gedanken, daß er sich jetzt wenigstens nicht belügt.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]281, 80, 17–18) In variierte Form taucht der Gedanke auch in Za I Von den Verächtern des Leibes auf: „Den Verächtern des Leibes will ich ein Wort sagen. Dass sie verachten, das macht ihr Achten. Was ist es, das Achten und Verachten und Werth und Willen schuf?“ (KSA 4, 40, 19–21, dazu Pieper 1990, 157 f.) Als Prototyp des Selbstverächters, der sein Selbst doch nicht wirklich auszulöschen vermag, gilt bei N. der von der Erbsündenlehre durchdrungene Christ, namentlich Blaise Pascal (vgl. z. B. NL 1885/86, KSA 12, 2[144], 138, 20 f. = KGW IX 5, W I 8, 77, 28–30 u. NL 1887/88, KSA 13, 11[55], 27 f. = KGW IX 7, W II 3, 174). JGB 78 unterstellt in seiner assertorischen Gestalt, dass sich ein solcher Selbstverächter (und damit der gläubige Christ) stets in einem performativen Selbstwiderspruch befinde.

79.

88, 2 f. *Eine Seele, die sich geliebt weiss, aber selbst nicht liebt, verräth ihren Bodensatz: — ihr Unterstes kommt herauf.*] Eine frühe Fassung des Gedankens in NL 1882, KSA 10, 2[47], 50, 16–18 lautet: „Der Prüfstein für eine Natur ist nicht die Art, wie sie liebt, sondern wenn sie sich geliebt weiß, tritt alle ihre Gemeinheit oder Höhe ans Licht.“ Daran schließt sich die ausführlichere Erwägung in NL 1882, KSA 3, 3[1]64, 61, 3–8 an. JGB 163, KSA 5, 101, 7–9 behauptet demgegenüber, dass die Liebe die „hohen und verborgenen Eigenschaften“ desjenigen ans Licht bringe, der liebe, jedoch leicht darüber täusche, was „Regel an ihm ist“. Wer hingegen nicht liebt, so folgt aus JGB 79, verrät nichts Hohes, sondern vielmehr Untergründiges – womöglich das, was wenn auch gut versteckte „Regel an ihm ist“? Die Überlegungen von JGB 79 und JGB 163 waren ursprünglich verschmolzen in NL 1882, KSA 10, 3[1]72, 62, 1–5: „Die Liebe bringt die hohen und seltenen Eigenschaften eines Menschen ans Licht; insofern täuscht sie über ihn (ihn selber am meisten). Aber, wer nicht getäuscht sein will, habe Acht, was geschieht, wenn ein Mensch sich geliebt weiß, aber nicht liebt: da verräth eine Seele selbst ihren Bodensatz.“ (Ähnlich in NL 1883, KSA 10, 22[3], 622, 12–16) Für die Präsentation im Vierten Hauptstück von JGB zog N. es aber vor, die Überlegungen zu vereinzeln und weit voneinander entfernt zu platzieren. Das erhöht den sententiösen Rätselcharakter der Aussagen, die in ihrer Druckgestalt im Unterschied zu den Vorstufen ohne Erklärung auskommen.

80.

88, 5–9 *Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. — Was meinte jener Gott, welcher anrieth: „erkenne dich selbst“! Hiess es vielleicht:*

„höre auf, dich etwas anzugehn! werde objektiv!“ – und Sokrates? – und der „wissenschaftliche Mensch“? –] Noch ohne den Bezug auf die Inschrift des Apollon-Tempels (Apollon = „jener Gott“) in Delphi: „Erkenne dich (selbst)“ (Γνωθι σεαυτόν), auf die N. häufig zu sprechen kommt (vgl. z. B. NK KSA 1, 40, 6–10 u. NK KSA 6, 293, 29–32), und auch ohne Bezug auf Sokrates, lautet eine Vorstufe in NL 1882, KSA 10, 3[1]45, 58, 19–21: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns zu interessiren. Nimm dich also in Acht, daß du dir nicht selber zu aufgeklärt wirst!“ Noch strenger untersagt das Notat NL 1883, KSA 10, 22[3], 621, 8–9 eine zu weit gehende Selbstaufklärung, während NL 1884/85, KSA 11, 31[39], 376, 1–2 und NL 1884/85, KSA 11, 32[8]7, 401, 28 f. nicht nur die Selbsterkenntnis unter Vorbehalt stellen: „das klärte sich auf: nun geht es mich nichts mehr an. – Hüte dich, du könntest über zu-Viel aufgeklärt werden!“ (KSA 11, 401, 28 f.) Zarathustras Schatten bekennt schließlich, dass ihm mit der radikalen Aufklärung auch jegliche Anteilnahme, jegliches Welt-, aber auch Selbstinteresse verloren gegangen sei: „Zu Viel klärte sich mir auf: nun geht es mich Nichts mehr an. Nichts lebt mehr, das ich liebe, – wie sollte ich noch mich selber lieben?“ (Za IV Der Schatten, KSA 4, 340, 21–23). Ursprünglich fehlte übrigens der ersten einschlägigen Notiz in 3[1]45 die Wendung gegen das nach Selbsterkenntnis strebende Ich. Sie lautete: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns zu interessiren, es sei denn, daß wir sie aufklärten“ (KGW VII 4/1, 63).

N.s Freund Overbeck hat am Anfang seiner Studien *Zur Geschichte des Kanons* – über die N. urteilte: „Deine eignen Abhandl(ungen) sind sehr feine Sachen, es weht eine so gut-philologische Luft darin“ (N. an Overbeck, 19. 07. 1880, KSB 6/KGB III/1, Nr. 41, S. 30, Z. 3 f.) – in einem zu 88, 5 parallelen Gedanken den der Aufklärung entgegengesetzten Prozess der Kanonisierung beschrieben, der den gegenteiligen Effekt zeitige: „Es liegt im Wesen aller Kanonisation ihre Objecte unkenntlich zu machen, und so kann man denn auch von allen Schriften unseres neuen Testaments sagen, dass sie im Augenblick ihrer Kanonisierung aufgehört haben verstanden zu werden.“ (Overbeck 1880, 1, vgl. dazu auch Emmelius 2016.) Daraus folge wiederum, dass das Kanonisierte interessant werde.

Sokrates gilt bei N. als Wegbereiter der Wissenschaft (vgl. GT 15, KSA 1, 97–102), als deren Gott Apollon traditionell auftritt. Der „wissenschaftliche Mensch, der sich abseits von dem Leben stellt, um es recht deutlich zu erkennen“ (UB II HL 10, KSA 1, 326, 11 f.), war in N.s Frühwerk wiederholt Zielscheibe ironischer Ausfälle. N. zeigte sich angewidert „von der kalten und verächtlichen Neutralität des sogenannten wissenschaftlichen Menschen“ (UB III SE 4, KSA 1, 372, 23–25). JGB 80 variiert also N.s alten Verdacht, Wissenschaft sei dem Lebens- und damit auch dem Selbstinteresse abträglich. Aufklärung gerät so in den Geruch des Nihilismus.

Zur Entstehungszeit von JGB wurde N.s abwertend-ironischer Gebrauch der Wendung „wissenschaftlicher Mensch“ bereits rezipiert, so in einem zweiseitigen Exkurs zu UB III SE in Adolf Langguths *Goethes Pädagogik*, wo auch die oben zitierte Stelle aus UB III SE 4 paraphrasiert wird: Für Goethe sei „der ‚wissenschaftliche Mensch mit seiner kalten Neutralität‘“ kein Ideal gewesen (Langguth 1886, 321). Langguths Buch scheint als Zeugnis früher N.-Rezeption bisher nicht beachtet worden zu sein (fehlt z. B. in Reich 2013), vielleicht weil darin der Name des Philosophen durchweg als „Nitzsche“ erscheint (bekannt sind spätere Artikel Langguths zu N., siehe Kr I, 477 u. 484 sowie Kr II, 216). Hingegen könnte N. durchaus Kenntnis von der akademischen Karriere seiner Kritik am „wissenschaftlichen Menschen“ bekommen haben – das Vorwort von Langguths Buch datiert von „Goethes Geburtstag 1885“ (Langguth 1886, 14), also vom 28. 08. 1885, dürfte also noch Ende 1885 oder Anfang 1886 ausgeliefert worden sein. Da der Seitenhieb auf den „wissenschaftlichen Menschen“ in allen Vorstufen fehlt, und der „wissenschaftliche Mensch“ seine Anführungszeichen erst in JGB 80, aber nicht bei seinen früheren Auftritten erhält, könnte JGB 80 nicht nur als Selbstzitat, sondern durchaus auch als Bezugnahme auf einen bereits bestehenden ‚Diskurs‘, auf erste Phänomene der N.-Rezeption gelesen werden.

81.

88, 11–13 *Es ist furchtbar, im Meere vor Durst zu sterben. Müsst ihr denn gleich eure Wahrheit so salzen, dass sie nicht einmal mehr — den Durst löscht?* NL 1882/83, KSA 10, 5[11], 221, 10–12 lautet: „Es ist furchtbar, im Meere vor Durst zu sterben: müßt ihr denn eure Weisheit so salzen, daß sie nicht wie gutes Wasser schmeckt?“ Sprachlich abgewandelt kehrt der Gedanke in NL 1883, KSA 10, 12[1]138, 395, 5 f. und in NL 1883, KSA 10, 13[8], 458, 6 f. wieder. Zum Salz als Konservierungsmittel der Liebe in einer Lektüre N.s siehe Mantegazza 1877, 411, zum Motiv von Salz und Meer bei N. Strässle 2009, 221 f.

82.

88, 15 f. *„Mitleiden mit Allen“ — wäre Härte und Tyrannei mit dir, mein Herr Nachbar! —* Die gedanklich ähnlichen Notate im Nachlass weichen im Wortlaut jeweils ab. In NL 1882, KSA 10, 3[1]44, 58, 17 f. heißt es: „Wer mit dem ganzen Geschlechte Mitleid hätte, müßte von jedem Einzelnen als hart und tyrannisch empfunden werden.“ Dazu gibt es folgende von N. gestrichene Notizen: „(1) Den Menschen wohl thun heißt sehr selten (2) Wer Jemandem nützt,

‚thut‘ ihm selten dabei ‚wohl‘: und die Handlungen größter Liebe könnten sich ausnehmen wie Züchtigungen und Foltern. (3) Mitleid (4) Was ist das Mitleiden für ein schwächliches Ding, wenn es dich nicht einmal hart (5) Der mitleidigste Mensch möchte von ihnen als ihr Tyrann gefühlt werden: – –“ (KGW VII 4/1, 63). Der Gedanke des Mitleids steht also im ursprünglichen Gedankengang nicht am Anfang, sondern am Ende. Weitere Versionen finden sich in NL 1882, KSA 10, 12[1]117, 393, 10 f. („Mitleiden mit der Menschheit – das wäre Tyrannei gegen jeden Einzelnen“) und NL 1883, KSA 10, 22[3], 621, 10 f. („Mitleid mit dem ganzen Geschlecht – das führt zur Härte mit jedem Einzelnen“, vgl. KSA 10, 22[3] 625, 13 f.). Das Interesse am Wohl der Gattung Mensch scheint direkt gegen die Partikularinteressen der Einzelnen gerichtet zu sein, so dass der für die Menschheit Mitleidübende diese Partikularinteressen eben „hart“ und „tyrannisch“ beschneiden müsste. Die in KGW VII 4/1, 63 mitgeteilte Entwurfsfassung geht zunächst von einer Diskrepanz zwischen dem aus, was das Individuum als Wohltat empfindet und dem, was tatsächlich eine Wohltat ist. Das Kriterium eines allfälligen Menschheitsinteresses bleibt noch ausgespart.

Die in Anführungszeichen gesetzte Wendung „Mitleiden mit Allen“ fehlt in den Vorstufen und ist bei N. nur hier belegt. Die Formel wurde beispielsweise im Pietismus gebraucht (Blumhardt 1865, 169). Direkt ist die Polemik in JGB 82 aber gegen Schopenhauer gerichtet, der das Mitleid zur eigentlichen Grundlage der Moral erklärt: „Denn gränzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 236).

83.

88, 18–20 *Der Instinkt. – Wenn das Haus brennt, vergisst man sogar das Mittagessen. – Ja: aber man holt es auf der Asche nach.* Im Vierten Hauptstück haben nur JGB 83, JGB 87, JGB 140 und JGB 165 gesperrt gesetzte Titelsequenzen, wie N. sie sonst in seinen Aphorismenbüchern seit MA I regelmäßig, in JGB aber nur in den genannten Fällen verwendet hat. Zu JGB 83 gibt es einen sehr ähnlich lautenden Entwurf in NL 1883, KSA 10, 11[11], 381, 4–6, der freilich die Titelsequenz weglässt und dafür einen Sprecher einfügt: „Wenn das Haus brennt, vergißt man sogar das Mittagessen – sagte der Feuerhund. / Ja, und holt es nachher auf der Asche nach.“

Im Nachlass von 1883 taucht der Feuerhund an acht Stellen auf; NL 1883, KSA 10, 13[25], 470, 9 stellt auch ein „Gespräch mit dem Feuerhund“ in Aussicht. Von einem solchen Gespräch berichtet Zarathustra dann in Za II Von grossen Ereignissen, KSA 4, 168–170. Dort ist der als Vulkan beschriebene Feuerhund als ein „Umsturz- und Auswurf-Teufel“ (KSA 4, 168, 33) nach Naumann

1899–1901, 2, 130–136 mit dem zeitgenössischen Demokratismus und Sozialismus, sowie nach Venturelli 2003, 216 u. 231 f. namentlich mit Eugen Dühring assoziiert. Das im Hintergrund der Feuerhund-Metaphorik stehende vulkanologische Wissen hat sich N. aus Carl Vogts Broschüre *Ueber Vulkane* (1875) geborgt (Nachweise bei Treiber 1998a); literarisch lassen sich auch Anregungen aus Justinus Kerners *Blättern aus Prevorst* vermuten (vgl. Haase 1994, 516–519, ferner NK KSA 6, 393, 1). Im Unterschied zu diesen Quellen ist aber ausdrücklich vom „Feuerhund“ im Zusammenhang mit Vulkanen die Rede in der von N. schon früh eifrig rezipierten *Symbolik und Mythologie der alten Völker* von Friedrich Creuzer: „Und sind die vulkanischen Ausbrüche, wie die des Aetna, nicht mit weithin schallenden oft gellenden Tönen der sich mit Gewalt Luft machenden Flammen begleitet? Es wären somit lebende, bellende Wasser- und Feuer-Hunde schon in der bildlichen Natursprache der alten Sicilier gefunden. — So treten also an Sicilischen und Italischen Meeresküsten, an Flüssen und Seen, Wasserhunde und am vulkanischen Gebirge Feuerhunde aus dem Hintergrunde alter Culte hervor. — Einen siderischen Feuerhund liefert die Insel Ceos in Mythen und Bildern der Städte Karthäa und Julis; wo die Landessagen vom Hundstern und seinen Einflüssen zu erzählen wissen, und wo neben Zeus und Dionysos auf den Münzen ein von Feuerstrahlen umgebener Hund die canicula, den Sirius, anschaulich macht“ (Creuzer 1836–1843, 3/1, 824).

Zu N.s Zeit waren Sprichwörter im Gebrauch, die mit „Wenn das Haus brennt“ beginnen (Wander 1867–1880, 2, 414). Die Wendung wurde besonders gerne im Kontext der diversen Revolutionen des späten 18. und des 19. Jahrhunderts verwendet, beispielsweise bei Pierre-Joseph Proudhon: „wenn das Haus brennt, hat man keine Zeit, erst zu untersuchen, ob man gut oder schlecht mit dem Portier steht“ (Proudhon 1852, 9. Vgl. NK 72, 26–73, 3). Die Stoßrichtung von N.s Sentenz ist deutlich: Mag jemand oder etwas zunächst noch so umstürzlerisch und umwertend wirken und die Menschen aus ihren alltäglichsten Routinen reißen, pegelt sich doch der Normalzustand nach kurzer Zeit wieder ein – und der Umsturz ist vergessen.

84.

88, 22 f. *Das Weib lernt hassen, in dem Maasse, in dem es zu bezaubern – verlernt.*] Zum Motiv des weiblichen Hasses siehe auch JGB 115, KSA 5, 93, 16 f. Es kehrt in N.s Schriften der späteren 1880er Jahre gelegentlich wieder. Dabei erscheinen Hass und Rachsucht als Ausdruck des Ressentiments und unterdrückten Machtwillens; entsprechend kann N. in GM III 14; KSA 5, 370, 10 eine ethnologische Quelle zitieren, die „das Weib“ als „Hyäne“ charakterisiert (nach Post 1880–1881, 1, 67, nachgewiesen bei Stingelin 1991, 431 f.). „Kranke“,

d. h. von ihren Instinkten abgeirrte Frauen, die in GM III 14 behandelt werden, müssen demnach offenbar ihre Ohnmacht kompensieren, die aus dem Verlust ‚natürlicher‘ weiblicher Verführungreize resultiert. Man wird schwerlich behaupten können, das sei eine besonders tief sinnige Analyse der Geschlechterverhältnisse. Vgl. NK 97, 15 f. u. NK KSA 6, 274, 8–10.

85.

89, 2–4 *Die gleichen Affekte sind bei Mann und Weib doch im Tempo verschieden: deshalb hören Mann und Weib nicht auf, sich misszuverstehen.*] Ausführliche Vorüberlegungen zu weiblichen (im Unterschied zu männlichen) Affekten und auch ihrem Tempo stellte N. (zusammen mit Lou von Salomé) in den Tautenburger Aufzeichnungen an (NL 1882, KSA 10, 1[50], 24 f. u. 1[111], 41 f.). Eine in der Formulierung bereits sehr ähnliche Version zu JGB 85 gibt es in NL 1882, KSA 10, 3[1]23, 56, 14–16, zu der KGW VII 4/1, 61 noch eine Vorstufe aus Z I 1, 49 mitteilt: „Das, was dem Manne am Weibe immer unverständlich bleibt, liegt darin, daß die weiblichen Affekte 'haben' ein anderes Tempo haben als die männlichen: und die Weiber lieben das männliche Tempo, – – –“. Variiert kehrt der Gedanke dann wieder in NL 1883, KSA 10, 22[3], 620, 24–26: „Wann werden Mann und Weib aufhören, sich mißzuverstehen? Ihre Leidenschaften gehen einen verschiedenen Schritt, – sie messen die Zeit nach anderem Maße.“ Für die Druckfassung griff N. dann aber wieder auf die ursprüngliche Fassung 3[1]23 zurück und ließ auch das in der Vorstufe KGW VII 4/1, 61 den Frauen unterstellte Interesse an Männern gerade wegen ihrer anderen Affektgeschwindigkeit beiseite.

86.

89, 6–8 *Die Weiber selber haben im Hintergrunde aller persönlichen Eitelkeit immer noch ihre unpersönliche Verachtung – für „das Weib“.*] In der Tautenburger Aufzeichnung für Lou von Salomé war das Subjekt dieser Sentenz gerade das andere Geschlecht: „Der Mann hat im Hintergrunde aller seiner Empfindungen für ein Weib immer noch die Verachtung für das weibliche Geschlecht.“ (NL 1882, KSA 10, 1[47], 23, 22–24) Die Fassung von NL 1882, KSA 10, 3[1]20, 56, 3–4 hat den Subjektwechsel bereits vollzogen: „Die Weiber haben im Hintergrunde alles ihres Ehrgeizes als Weiber immer noch die Verachtung für ‚das Weib‘.“ Die dazu in KGW VII 4/1, 61 vermerkte „erste Fassung“ ist hingegen identisch mit 1[47], so dass also der Subjektwechsel bei der Bearbeitung des Notizheftes 3[1] = Z I 1 erfolgt sein muss. Diesen Wechsel quasi perfor-

mativ vollzieht JGB 232, KSA 5, 172, 3–5: „Und ist es nicht wahr, dass, im Großen gerechnet, ‚das Weib‘ bisher vom Weibe selbst am meisten missachtet wurde – und ganz und gar nicht von uns?“ Das sprechende „Wir“ ist offensichtlich exklusiv männlich. Die in der ursprünglichen Aufzeichnung benutzte Wendung „Verachtung für das weibliche Geschlecht“ gebraucht auch Anatole Leroy-Beaulieu im ersten Band seines Buches *L'empire des Tsars et les Russes* im Zusammenhang mit Erörterungen der gesetzlichen Behandlung von Frauen in Russland: „Cette législation n'a pas du reste pour point de départ le dédain du sexe féminin“ (Leroy-Beaulieu 1881, 1, 327 = Leroy-Beaulieu 1883, 1, 343. „Diese Gesetzgebung hat übrigens als Ausgangspunkt nicht die Verachtung für das weibliche Geschlecht“). Zumindest für N.s letzte Schriften ist die Bekanntschaft mit Leroy-Beaulieus Werk wahrscheinlich, siehe NK KSA 6, 62, 17 f. u. NK KSA 6, 272, 14–24.

87.

89, 10–13 *Gebunden Herz, freier Geist. – Wenn man sein Herz hart bindet und gefangen legt, kann man seinem Geist viele Freiheiten geben: ich sagte das schon Ein Mal. Aber man glaubt mir's nicht, gesetzt, dass man's nicht schon weiss.....*] Vgl. NK 88, 18–20. Zu JGB 87 lassen sich im Nachlass keine Vorarbeiten nachweisen; auch ist nicht deutlich, auf welche Stelle in N.s Werk sich der Rückverweis beziehen soll. MA I 629 rät vielmehr dazu, sich um der Freiheit und Wendigkeit des Geistes willen die Herzensbindung an Überzeugungen preiszugeben: „Weil man Treue geschworen, vielleicht gar einem rein fingierten Wesen, wie einem Gotte, weil man sein Herz hingegeben hat, einem Fürsten, einer Partei, einem Weibe, einem priesterlichen Orden, einem Künstler, einem Denker, im Zustande eines verblendeten Wahnes, welcher Entzückung über uns legte und jene Wesen als jeder Verehrung, jedes Opfers würdig erscheinen liess – ist man nun unentrinnbar fest gebunden? Ja haben wir uns denn damals nicht selbst betrogen?“ (KSA 2, 354, 29–355, 3) In Za I Vorrede 4 etabliert Zarathustra sogar eine ausdrückliche Parallelität zwischen der Freiheit des Herzens und des Geistes: „Ich liebe Den, der freien Geistes und freien Herzens ist: so ist sein Kopf nur das Eingeweide seines Herzens, sein Herz aber treibt ihn zum Untergang.“ (Za I Vorrede 4, KSA 4, 18, 14–16) Sinngemäß taucht die Aussage von JGB 87 aber in JGB 209 wieder auf, wo es von der neuen, harten, deutschen Art der Skepsis heißt: „sie giebt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng“ (KSA 5, 141, 17 f.).

Die Titelzeile von JGB 87 (89, 10) parodiert einen berühmten Ausruf aus Karl Gutzkows Schauspiel *Ella Rose oder Die Rechte des Herzens* (2. Aufzug, 5. Auftritt): „ein gebundenes Herz und doch unendlich, unendlich sich

nach Freiheit sehndend!“ (Gutzkow 1862, 11, 43) N. hat Gutzkow verabscheut. JGB 87 dient Meta von Salis-Marschlins in ihrer N.-Monographie von 1897 als Belegstelle für N.s Aristokratismus (Salis-Marschlins 2000, 119).

88.

89, 15 f. *Sehr klugen Personen fängt man an zu misstrauen, wenn sie verlegen werden.*] NL 1882, KSA 10, 3[1]393, 101, 8 dekretiert resoluter: „Sehr klugen Personen glaubt man ihre Verlegenheit nicht.“ Diese Version variiert einen Gedanken in NL 1882, KSA 10, 3[1]139, 69, 23 (ähnlich in NL 1882, KSA 10, 12[1]109, 392, 14 f.), den N. in JGB 178, KSA 5, 103, 14 f. verwertet hat. Nach zeitgenössischer psychologischer Auffassung setzt Verlegenheit ein, wenn die Klugheit an ihre Grenzen stößt: „Kann die Klugheit nicht sofort die Mittel finden, welche zur Erreichung des Zweckes, besonders wenn die Erreichung desselben als sehr dringlich vorgestellt wird, die passendsten sind, so entsteht der Zustand der Verlegenheit.“ (Esser 1854, 632) Zur Interpretation von JGB 88 vor dem Hintergrund der darin angelegten, komischen Fallhöhe siehe Kunas 1982, 79.

89.

89, 18 f. *Fürchterliche Erlebnisse geben zu rathen, ob Der, welcher sie erlebt, nicht etwas Fürchterliches ist.*] Die Vorstufe NL 1882, KSA 10, 3[1]59, 60, 11–13 fügt noch einen Nachsatz hinzu: „Fürchterliche Erlebnisse geben zu rathen, ob [ursprünglich: „verstehen, daß“, KGW VII 4/1, 64] der, welcher sie erlebt, nicht etwas Fürchterliches ist: vielleicht ohne daß er es weiß.“ In NL 1883, 22[3], 621, 12 heißt es noch dezidierter: „Die fürchterlichen Erlebnisse suchen sich die Fürchterlichen.“ Wiederum benutzte N. für die Druckfassung die frühere Variante. Thematisch verwandt mit JGB 89 ist JGB 70, vgl. NK 86, 12 f.

Für JGB 89 lässt sich schon früh eine populäre Rezeption nachweisen, nämlich 1891 in Gerhard von Amyntors Erzählung *Die Cis-Moll-Sonate*: „Sie entsetzen sich vor mir;‘ fuhr er, schmerzlich lächelnd, fort, ‚oh, leugnen Sie es nur nicht! auch Sie huldigen der Ansicht Nietzsche’s, daß fürchterliche Erlebnisse zu raten geben, ob der, welcher sie erlebte, nicht selbst etwas Fürchterliches ist““ (Amyntor 1891, 24).

90.

89, 21–23 *Schwere, schwermüthige Menschen werden gerade durch das, was Andre schwer macht, durch Hass und Liebe, leichter und kommen zeitweilig an*

ihre Oberfläche.] Ähnlich lautet bereits die Vorstufe in NL 1882, KSA 10, 3[1]41, 58, 7–9. Dazu vermerkt KGW VII 4/1, 63 eine erste Fassung: „Schwere, schwer-müthige Menschen werden oft durch Haß oder Liebe heiterer, also leichter.“ Die paradoxe Pointierung der Allerweltsweisheit findet also erst in der zweiten Bearbeitungsstufe von 3[1]41 dadurch statt, dass der Gegensatz zu den „Andren“ aufgemacht wird. Eine weitere Bearbeitung erfährt die Überlegung in NL 1883, KSA 10, 22[3], 621, 6 f., die in NL 1884–1885, KSA 11, 30[9], 355, 19–22 auf das sprechende Ich übertragen wird: „Oh Glück, ich kam durch Haß und Liebe selber zu meiner Oberfläche: zu lange hieng ich in einer schweren Luft von Haß und Liebe: die schwere Luft trieb und schob mich wie einen Ball“ (vgl. NL 1884/85, KSA 11, 31[39], 376, 5–7).

91.

90, 2–4 *So kalt, so eisig, dass man sich an ihm die Finger verbrennt! Jede Hand erschrickt, die ihn anfasst! – Und gerade darum halten Manche ihn für glühend.*] Zunächst wurde der Gedanke in NL 1882, KSA 10, 3[1]11, 55, 3–8 skizziert, nach KGW VII 4/1, 60 aber von N. wieder durchgestrichen: „Du bist gegen Alles, was bisher Werth hatte, kalt geworden, du bist kälter als Eis – aber wer dich jetzt anrührt, sagt du seist glühend geworden: und zieht schnell seinen Finger zurück, im Glauben, du habest ihn verbrannt. Und es wird bald Menschen geben, welche dich aufsuchen, um sich an dir zu wärmen.“ Ganz am Ende desselben Heftes heißt es: „Dieser Denker ist kälter als Eis, folglich verbrennt man sich an ihm die Finger und hält ihn leicht für glühend.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]445, 107, 9 f.) Mit dem Gegensatzpaar von Kälte und Hitze spielen auch NL 1882, KSA 10, 1[64], 26 („Der Zustand der absoluten Erkaltung in Bezug auf alle bisher geglaubten Werthe ist vorhergehend dem der Erhitzung.“) und NL 1882/83, KSA 10, 5[1]67, 195, 1–3 („Je näher du der völligen Erkaltung kommst, in Bezug auf alles bisher Werthgeschätzte, um so mehr näherst du dich auch einer neuen Erhitzung.“). Das Motiv, sich am Eis zu verbrennen, besingt schließlich auch Zarathustra (Za II Das Nachtlied, KSA 4, 138, 3). Die metaphorische Verbindung von Hitze und Kälte ist durchaus gängig, vgl. z. B. Charles Baudelaires Charakterisierung von Robespierres Stil in den *Paradis artificiels*: „son style de glace ardente, recuit et congelé comme l’abstraction“ (Baudelaire 1869, 4, 248 – „sein Stil von brennendem Eis, glühend und gefroren wie die Abstraktion“).

92.

90, 6 f. *Wer hat nicht für seinen guten Ruf schon einmal – sich selbst geopfert? –*] In der Formulierung noch nicht so geschliffen wirkt das Notat NL 1882,

KSA 10, 2[44], 50, 9 f.: „Für einen guten Ruf zahlt man gewöhnlich zu viel: nämlich sich selber.“ (Ähnlich auch NL 1882, KSA 10, 3[1]61, 60, 16 f.). In der bürgerlichen Gesellschaft herrschte traditionell eine Hochschätzung des „guten Rufs“, der sich ebenso auf die Bibel (vgl. Sprüche Salomonis 22, 1 und Prediger 7, 2) wie auf Aristoteles berufen kann: εὐδοξία, „der gute Ruf“ besagt, „von jedem als vorzüglicher Mann angesehen zu werden“ (Aristoteles: *Rhetorik* I 5, 1361a 25–27). JGB 92 macht demgegenüber die Kosten geltend, die der gute Ruf, also das Ansehen in der Welt für denjenigen zeitigt, der diesen guten Ruf genießen will. Dabei wird nicht nur, wie schon bei den Stoikern, behauptet, die *bona fama* sei für die Vortrefflichkeit und das Glück gleichgültig (vgl. Cicero: *De finibus bonorum et malorum* III 17, 57), sondern sie sei mitunter nur um den Preis der Selbstpreisgabe zu erlangen. In der Tradition der spanischen und französischen Moralistik polemisierte insbesondere Schopenhauer im 4. Kapitel der *Aphorismen zur Lebensweisheit* („Von Dem, was Einer vorstellt“ – Schopenhauer 1873–1874, 5, 373–429) gegen die Vergötzung des guten Rufs, wobei er auch die einschlägige Cicero-Stelle zitierte (ebd., 386). Im Zentrum stand dabei die „richtige Abschätzung des Werthes Dessen, was man in und für sich selbst ist, gegen Das, was man bloß in den Augen Anderer ist“, die allerdings „zu unserm Glücke viel beitragen“ (ebd., 374). JGB 92 pointiert diese Auffassung Schopenhauers, indem das Selbst von der Sorge um den guten Ruf, die Außenwirkung, fundamental bedroht erscheint.

93.

90, 9 f. *In der Leutseligkeit ist Nichts von Menschenhass, aber eben darum allzuviel von Menschenverachtung.*] Sehr ähnlich formuliert ist die Notiz NL 1882, KSA 10, 3[1]429, 105, 7 f. (vgl. die in KGW VII 4/1, 104 mitgeteilte, schließlich entfallene Erweiterung). Die spätere Umformulierung in NL 1883, KSA 10, 22[3], 627, 5 f. nahm N. für die Druckfassung nicht auf: „In der Leutseligkeit ist viel Menschenverachtung, aber nichts von Menschenhaß und -Liebe.“ Der Gedanke selbst ist bereits angedeutet in MA II WS 339, KSA 2, 699 über die „Leutseligkeit des Weisen“, der „wie ein Fürst“ allen Menschen „leutselig“ begegne und sie damit „als gleichartig“ behandle, was ihm wiederum negativ ausgelegt werde. Hier ist von der Empfindung des Leutseligen gegenüber den Menschen noch nicht die Rede, während JGB 93 Menschenverachtung als Nährboden der Leutseligkeit dingfest zu machen versucht: Der Leutselige interessiert sich demnach nicht für die Menschen als Individuen, sondern egalisiert sie in seiner Leutseligkeit, um kommunikative Reibungsverluste möglichst zu vermeiden.

Vorbereitet ist diese Beobachtung der in der Leutseligkeit enthaltenen Menschenverachtung in Baltasar Graciáns *Oráculo manual y arte de prudencia*, das N. in der Übersetzung Schopenhauers kannte und besaß: „Das Göttliche gebietet Ehrfurcht. Jede Leutseligkeit bahnt den Weg zur Geringschätzung. Es ist mit den menschlichen Dingen so, daß, je mehr man sie besitzt und hält, desto weniger hält man von ihnen [...]. Die große Leutseligkeit ist der Gemeinheit verwandt“ (Gracian 1877, 114).

94.

90, 12 f. *Reife des Mannes: das heisst den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spiel.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]313, 91, 1 f. erscheint der Gedanke in fast identischem Wortlaut mit nur einer Abweichung: „beim Spielen“ statt „beim Spiel“. Vorbereitende Aufzeichnungen zu 3[1]313 teilt KGW VII 4/1, 91 mit: „(1) Man verlernt das Kind und glaubt damit, das Spiel verlernt zu haben. (2) Das Kind von sich abthun: das heißt den Meisten, das Spiel von sich abthun. In Wahrheit hat man 'aber damit' den 'seinen ernstesten' Ernst verlernt von sich abgethan. Und wer ihn irgendwann wieder lernt findet, hat auch das Kind und das Spiel wiedergefunden. (3) Man war nie so ernst als damals (4) Niemand ist so ernst (a) als ein Kind (b) wie er als Kind war, 'und damals' welches spielt. Und ‚so ihr nicht werdet, wie die Kinder‘ – –“. Letzteres ist ein Zitat nach Matthäus 18, 3, das in N.s Bibel lautet: „es sey denn, daß ihr euch umkehret, und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 24). Im Hintergrund von N.s Überlegungen zur anthropologischen Fundamentalität des Spiels stehen neben frühromantischen Ansätzen auch Friedrich Schillers Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* (Brief 15: „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“ – Schiller 1844, 10, 201). NL 1874, KSA 7, 34[31], 801, 28– 802, 2 erwog ein „[n]eues Ideal des theoretischen Menschen“, der alle weltlichen Geschäfte nur noch spielend betreibt: „Dies die höchste menschliche Möglichkeit – alles in Spiel aufzulösen, hinter dem der Ernst steht.“ Dass das Spielen „die eigentliche Arbeit des Kindes“ sei „und ihm ebenso Bedürfniß, wie dem reifen Alter schaffende Thätigkeit“ (NL 1875, KSA 8, 9[1], 148, 23 f.), hat sich N. in seinem großen Exzerpt aus Eugen Dührings *Werth des Lebens* notiert (Dühring 1865, 61), und weiter: „Spiel ist die ernsteste Angelegenheit für ein Kind, nichts Unterhaltendes-Überflüssiges, wie Erwachsene es häufig beurtheilen.“ (KSA 8, 148, 26–28 nach Dühring 1865, 61). JGB 94 erhebt auch für den Erwachsenen in chiasmischer Verschränkung spielerischen Ernst und ernstes Spiel zur erstrebenswerten Verwirklichungsform.

Den Zusammenhang von Spiel und Ernst bei N. untersucht exemplarisch Djurić 1985, 164–166 u. 176; zu dem N. faszinierenden Heraklit-Fragment von Gott als spielendem Kind siehe NK KSA 6, 208, 18–21.

95.

90, 15 f. *Sich seiner Unmoralität schämen: das ist eine Stufe auf der Treppe, an deren Ende man sich auch seiner Moralität schämt.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]299, 89, 14–16 ist es, bei sonstiger Textidentität, „eine Stufe auf dem Wege, an dessen Ende“ man sich „seiner Moralität schämt“. In ihrem populären Werk *De l'Allemagne* hat Madame de Staël bemerkt, dass der öffentliche Nutzen dazu führen könne, aus Moralität unmoralisch zu sein („L'utilité publique [...] pourrait conduire à être immoral par moralité“ – Staël 1839, 489. In der deutschen Übersetzung, die sich in N.s Bibliothek erhalten hat, klingt die Stelle weniger einschlägig: „Die öffentliche Nützlichkeit [...] könnte durch die Moralität zur Immoralität führen“ – Staël 1815, 3, 171). Bei N. hingegen unterbleibt jeder Hinweis auf allgemeine Nützlichkeit einer solchen Entwicklung. Türcke 2003, 31 notiert zu JGB 95, dass es für N.s „sogenannten Immoralismus [...] keine kürzere Formel“ gebe. Tatsächlich bietet die Sentenz auf knappstem Raum eine Kurzgeschichte der Moral und ihrer Umwertung: Der in der abendländischen Selbsttherabsetzungsmoral Konditionierte schämt sich seiner Verfehlungen, die er als Sündhaftigkeit, eben als habituelle „Unmoralität“ versteht. Dieses wache moralische Bewusstsein ist indes die Bedingung dafür, dass die überkommenen, kulturbestimmenden Wertungsweisen überhaupt mit der Zeit problematisch werden können. Das moralische Bewusstsein wendet sich gemäß dieser Sentenz nach und nach gegen die Moral selbst – man beginnt sich ihrer und der mit ihr verbundenen Haltung, der Moralität, zu schämen.

96.

90, 18 f. *Man soll vom Leben scheiden wie Odysseus von Nausikaa schied, – mehr segnend als verliebt.*] NL 1882, KSA 10, 3[1]327, 93, 6 f. bietet den Gedanken fast identisch („Man sollte“ statt „Man soll“, nach KGW VII 4/1, 93 korrigiert aus: „Ich will“), nur mit leicht abweichender Orthographie und Interpunktion. KGW VII 4/1, 93 weist freilich darauf hin, dass im Manuskript von 3[1]327 „seh-nend“ statt „segnend“ zu stehen scheint.

Von der phäakischen Königstochter Nausikaa erzählt Homers *Odyssee* in Buch 6. Sie soll mit ihren Freundinnen am Strand gespielt haben, als der schiffbrüchige Odysseus auftauchte, dem sie furchtlos Nahrung und Kleidung gab,

bevor sie ihn an den Hof ihres Vaters Alkinoos führte, wo er über seine Irrfahrten berichtete. Als er dann endlich von dort wieder aufbrach, segnete er allerdings nicht Nausikaa, die nicht wieder vorkommt, sondern den König und das ganze Volk der Phäaken (Homer: *Odyssee* XIII 38–46). Von Nausikaa nahm Odysseus schon in Buch 8 Abschied: „Lasse mich jetzo nur Zeus, der donnern-de Gatte der Here, / Glücklich zur Heimat kehren, und schau den Tag der Zurückkunft! / Täglich werd’ ich auch dort, wie einer Göttin, voll Ehrfurcht / Dir danksagen; du hast mein Leben gerettet, o Jungfrau!“ (Homer: *Odyssee* VIII 465–469, Übersetzung von Johann Heinrich Voß). Zumindest in Homers Variante der Geschichte ist der Segen des Odysseus vor allem ein Danksagen, in dem das *Sehnen* nach seiner Heimat Ithaka deutlich mitschwingt.

Goethe hatte, wie in GT 12 vermerkt, eine Nausikaa-Tragödie als „dramatische Concentration der Odyssee“ (Goethe 1853–1858, 23, 376) geplant, in der sich die Titelheldin wegen ihrer unerwiderten Liebe zu Odysseus hätte umbringen sollen, vgl. NK KSA 1, 83, 29 f. In der *Italiänischen Reise* heißt es am 8. Mai 1787 (unter Taormina) dazu: „Ulyß der halb schuldig, halb unschuldig dieses alles veranlaßt, muß sich zuletzt als einen scheidenden erklären, und es bleibt dem guten Mädchen nichts übrig, als im fünften Acte den Tod zu suchen.“ (Goethe 1853–1858, 23, 378) N. spielte offensichtlich selbst mit dem Gedanken, den Stoff eher heiter zu adaptieren, vgl. seinen Brief an Köselitz vom 18. 11. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 168, S. 142, Z. 14–17: „Immer schwebt jetzt ‚Nausicaa‘ um mich, ein Idyll mit Tänzen und aller südlichen Herrlichkeit solcher, die am Meere leben, Musik und Dichtung von Freund Köselitz“ (dazu auch N. an Köselitz, 27. 03. 1887, KSB 8/KGB III/5, Nr. 822, S. 50, Z. 10–15). 1883 begegnete ihm der Komponist August Bungert, der ihm von seiner Nausikaa-Oper erzählte (vgl. z. B. N. an Köselitz, 07. 03. 1883, KSB 6/KGB III/1, Nr. 387, S. 340 f., Z. 30–33). Aus dem Frühjahr 1882 stammt ein Gedicht N.s, dem er den Titel *Nausikaa-Lieder* gab (NL 1882, 19[10], KSA 9, 677, 18–678, 16).

97.

90, 21f. *Wie? Ein grosser Mann? Ich sehe immer nur den Schauspieler seines eignen Ideals.* Die Vorstufe NL 1882, KSA 10, 3[1]405, 102, 16 f. lautet fast gleich: „Wie? Ein großer Mann? Ich sehe in ihm nur den Schauspieler seines eignen Ideals.“ Durchgestrichen hat N. nach KGW VII 4/1, 97 die frühere Fassung NL 1882, KSA 10, 3[1]360, 97, 10 f.: „Bei Lebzeiten wird man nur berühmt, wenn man auch der Schauspieler seiner Tugend ist.“ Den Vorwurf der Schauspielerei adressierte N. bekanntlich an Wagner, ebenso, dass dieser sich hinter einem Tugendideal, recht eigentlich hinter „Niedergangs-Tugenden“ versteckte (vgl. NK KSA 6, 50, 7–17, ferner NK KSA 6, 29, 14 f.). Für sich selbst hingegen

nahm N. in Anspruch, „[b]ei Lebzeiten“ gerade nicht berühmt, sondern erst postum geboren werden zu wollen (vgl. NK KSA 6, 167, 5f.). Dann würde er nicht gezwungen, „Schauspieler seiner Tugend“ zu werden. Eger 2001, 420 bemerkt mit sarkastischem Unterton, N. habe 3[1]360 zu seinem „Leitspruch“ gemacht.

98.

91, 2f. *Wenn man sein Gewissen dressirt, so küsst es uns zugleich, indem es beisst.* Sprachlich nur geringfügig abweichend formuliert NL 1882, KSA 10, 3[1]335, 94, 10f.: „Wenn man sein Gewissen dressirt, so küßt es uns zugleich wenn es beißt.“ Diese Fassung ist nach KGW VII 4/1, 94 allerdings korrigiert aus: „Wenn man sein Gewissen dressirt, so beißt es nicht, sondern küßt“, postuliert also einen Gegensatz. NL 1882, KSA 10, 3[1]138, 69, 22 hat noch lapidar festgestellt: „Gewissensbisse erziehn zum Beißen.“ (Identisch in NL 1883, KSA 10, 12[1]107, 392, 12 u. 13[8], 458, 10.) In dieser Fassung kehrt die Sentenz dann auch in Za II Von den Mitleidigen, KSA 4, 114, 25 wieder. Der Biss des Gewissens ist eine Metapher, mit der N. gelegentlich spielte, siehe die Nachweise in NK KSA 6, 63, 18–20. Sie hat ihren Ursprung in Luthers Bibelübersetzung, vgl. z. B. Hiob 27, 6: „mein Gewissen beißt mich nicht meines ganzen Lebens halber“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 544). In JGB 98 scheint die Lust am selbstquälerischen Aspekt des Gewissensbisses anschaulich gemacht zu werden, während die Fassung in KGW VII 4/1, 94 die Möglichkeit einer Überwindung des Gewissensbisses hin zu einer außermoralischen Gewissensberuhigung andeutet. Zur moralkritischen Dimension von N.s Reflexion über den Gewissensbiss siehe NK KSA 6, 60, 14–16.

99.

91, 5f. *Der Enttäuschte spricht. — „Ich horchte auf Widerhall, und ich hörte nur Lob —“* Der zweite Satz nach dem Spiegelstrich steht gleichlautend schon in NL 1882, KSA 10, 3[1]243, 82, 10. In KGW VII 4/1, 83 werden dazu die folgenden, von N. gestrichenen Vorüberlegungen zitiert: 1. „Mein Verlangen nach Lob nennt ihr das? Ich habe ein Mein Verlangen *‘meine Unzufriedenheit’* geht nach der Nympe Echo.“ 2. „Mein Lied verlangt nach der Nympe Echo – aber ihr meint, ich wolle gelobt werden“ – sagte ein Sänger.“ 3. „Ich will nicht Lob, sondern Wiederhall“. Die Erweiterung in NL 1883, KSA 10, 12[1]101, 391, 22–392, 2 nimmt das Motiv des postumen Geborenwerdens vorweg (vgl. auch NK 90, 21f.): „Ich horchte auf Widerhall, und ich hörte nur – Lob. / Mancher wird

erst nach seinem Tode groß – durch den Widerhall.“ (Der erste Satz kehrt wieder in NL 1883, KSA 10, 13[16], 464, 26; NL 1883, KSA 10, 16[7], 500, 3; NL 1883, KSA 10, 23[5], 638, 15 f.; NL 1884/85, KSA 11, 31[35], 373, 9; NL 1884/85, KSA 11, 31[36], 373, 24 und NL 1884/85, KSA 11, 32[10], 407, 9 f.).

Die Geschichte der Nymphe Echo, die die Worte des Jünglings Narziss wiederholte, von diesem aber verschmäht wurde und deshalb auf alle Nahrung verzichtete, bis nur noch jene Stimme übrigblieb, die die Felsen, in die sie verwandelt wurde, noch heute zurückwerfen, war N. geläufig aus Ovid: *Metamorphosen* III 339–510. Dass es um den Widerhall des Echos freilich tückisch bestellt sei, weil es nicht mehr Dauer verspreche als das Lob, hat etwa schon Carl Julius Weber in seinem Reisehandbuch *Deutschland, oder Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen* vermerkt: „Ich liebe die Echo – fuhr ich fort – nicht gerade daß ich Nymphen liebte, *dont le coeur a parlé*, die gleich der Echo auszuhören bis zu blossen Geistern – oder Weiber, die das letzte Wort haben wollen, oder gar Männer, die blosser Nachhall Anderer sind – sondern weil mir das Echo das schönste Bild des /333/ Ruhms und der Ehre ist [...]. – Im Ruhme liegt etwas Geistiges, daher verfliegt er so leicht, und finden wir die rechte Stelle, die rechte Zeit und die rechten Leute, oder auch nur die rechten Recensenten – so erschallet unser Lob weit umher, verhallt aber bald wieder, wie die Nymphe, oder geht unter, wie das Echo der Ruine von Derenberg und die Stimme des Predigers in der Wüste!“ (Weber 1828, 3, 332 f.).

100.

91, 8 f. *Vor uns selbst stellen wir uns Alle einfältiger als wir sind: wir ruhen uns so von unsern Mitmenschen aus.*] NL 1882, KSA 10, 3[1], 77, 11 f. lautet: „Wir stellen uns alle einfältiger als wir sind – und zwar auch vor uns selber.“ Nach KGW VII 4/1, 79 hat N. das „auch“ nachträglich eingefügt.

In der christlichen Tradition wurde die Einfalt (ἀπλότης) oder die „Einfältigkeit eures Herzens“ (Epheser 6, 5 – Die Bibel: Neues Testament 1818, 235) als Schlichtheit, Unschuld und Wahrheitsempfänglichkeit gerühmt (vgl. Matthäus 6, 22: „Wenn dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht seyn.“ Die Bibel: Neues Testament 1818, 9). Sie lebte im Pietismus wieder auf. Der negative Beiklang von Unbedarftheit und Dummheit ist der Einfalt allerdings bereits in der Barockzeit eingeschrieben (vgl. Grimm 1854–1971, 3, 173). Wer sich sich selbst gegenüber als „einfältig“ darstellt, suggeriert damit eine Einfachheit und Lauterkeit, die die wahren inneren Abgründe überspielt und die innere Komplexität verdeckt. Sich die eigene Einfachheit vorgaukeln zu können, ist erholsam.

101.

91, 11 f. *Heute möchte sich ein Erkennender leicht als Thierwerdung Gottes fühlen.* In NL 1882, KSA 10, 3[1]249, 83, 4 wird noch kein Wunsch oder eine Möglichkeit ausgedrückt, sondern nur ein angebliches Faktum konstatiert: „Der Erkennende fühlt sich als die Thierwerdung Gottes.“ (In NL 1883, KSA 10, 12[1]100, 391, 21 kommt vor „Gottes“ noch ein die Lektüre retardierender Gedankenstrich.) Breiter führt NL 1884/85, KSA 10, 31[54], 387, 6–8 aus: „der Erkennende von heute, welcher lehrt: einst wollte Gott zum Thier werden: siehe das ist der Mensch: – ein Gott als Thier!“ (Vgl. ähnlich NL 1884/85, KSA 10, 32[8]37, 403, 27–29 u. 32[9], 404, 22–25).

Der Gedanke, dass Gott Tier werden könnte, ist die ironische Kontrafaktur einer Grundlehre des Christentums, nämlich der Menschwerdung Gottes. Die Formulierung selbst findet sich bereits vor N. in christlich-apologetischem Zusammenhang, so in einer im Nachlass Franz von Baaders überlieferten, wohl von Friedrich Heinrich Jacobi stammenden, auf den 14. 06. 1806 datierten Aufzeichnung: „Du sollst nicht versuchen, sichtbar zu machen das Unsichtbare; zu verkörpern das Unkörperliche (auch nicht naturphilosophisch) – gemein zu machen das Heilige. – Du wirst ein Götzendiener, und verführest, Dir nachzuhören, so Du solches thust. / Unter den Thieren ist weder Religion noch Götzendienst. / Menschwerdung – Thierwerdung Gottes. / Wenn irgend ein Verbrechen den Tod verdient, so ist es die Verführung eines Volkes zum Götzendienst.“ (Baader 1857, 15, 202, Anm.) Nach Überlegungen aus N.s Nachlass 1884/85 wollte Gott Tier werden – um sich sinnlich, weltlich zu fühlen (vgl. JGB 65a u. JGB 66)? –, wobei etwas schiefgegangen sein muss, so dass der Mensch herauskam. Nach traditioneller Auffassung teilt der Mensch das Erkennenkönnen mit Gott; er bleibt als Sinnenwesen aber tierisch-beschränkt, so dass sich der Erkennende nach JGB 101 eben gerade als Tierwerdung Gottes fühlen darf. Die zeitliche Bestimmung „Heute“ indiziert, wie viel metaphysischer Ballast abgeworfen sein musste, um zu einer solchen ironischen Selbsterkenntnis zu kommen.

Zur Interpretation von JGB 101 siehe auch Andreas-Salomé 1894, 247; Häntzschel-Schlotke 1967, 95; Sloterdijk 1993, 48, Fn. 1; Large 2001, 114, Anm. 53 u. Burnham 2007, 104.

102.

91, 14–16 *Gegenliebe entdecken sollte eigentlich den Liebenden über das geliebte Wesen ernüchtern. „Wie? es ist bescheiden genug, sogar dich zu lieben? Oder dumm genug? Oder – oder –“* Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]244, 82, 11–13: „Gegen-

liebe entdecken sollte uns eigentlich über das geliebte Wesen ernüchtern: wie kann es so thöricht sein, an dich zu glauben?“ Im selben Notizheft gibt es nach KGW VII 4/1, 83: „*fragmentarische Ansätze, die N vor Abfassung von 244 durchgestrichen hat*: (1) Das Gesetz der Ebbe und Fluth in unseren Gefühlen für Freunde und Geliebte (2) der Glaube macht 'mich' selig, namentlich der Glaube 'Anderer' an mich wenn jemand an mich glaubt (3) Geliebtwerden ist für mißtrauische M(enschen)“. In M 415, KSA 3, 255, 28–30 wird die „Gegenliebe“ nach Ovids Buchtitel *Remedia amoris* als „*Remedium amoris*“, also als Gegenmittel gegen die Liebe empfohlen: Die Gegenliebe scheint den Liebenden abzustößen. JGB 102 führt den vermuteten Grund dafür näher aus: Entdeckt der Liebende, dass der Geliebte ihn gleichfalls liebt, obwohl der Geliebte doch der einzig würdige Gegenstand der Liebe ist, tritt eine Ernüchterung über diesen Geliebten ein. Die landläufige Auffassung, die in M 415 und JGB 102 konterkariert wird, besagt, dass der Liebende gerade auf größtmögliche Gegenliebe aus ist. In ihrer klassischen Form dürfte N. dieser Auffassung bei Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* III, prop. 33–35, näherhin in der Paraphrase von Kuno Fischer begegnet sein: „Das Object unserer Liebe sei ein Wesen unseresgleichen. Was wir lieben, wollen wir erhalten und wünschen, daß es so vollkommen sei als möglich. Wir werden daher Alles thun, um den Geliebten zu erfreuen; wir wollen die Ursache seiner Freude sein, also der Gegenstand seiner Liebe, d. h. wir wollen wiedergeliebt werden. Aus der Liebe folgt nothwendig das Streben nach Gegenliebe. Je größer diese Gegenliebe ist, um so werthvoller erscheinen wir dem Geliebten, um so werthvoller und vollkommener erscheinen wir uns selbst, um so höher steigt unser Selbstgefühl. Nichts hebt unser Selbstgefühl so mächtig als das Bewußtsein, geliebt und wiedergeliebt zu werden. Nichts ist für unser Selbstgefühl niederschlagender als Liebe ohne Gegenliebe d. i. unglückliche Liebe. Darum strebt die Liebe nicht bloß nach Gegenliebe, sondern nach der vollkommensten Gegenliebe. Jeder Abbruch und jeder Verlust, den wir in diesem Punkte erleiden, wird als Selbstverlust empfunden, d. h. auf die schmerzlichste Weise. Die vollkommenste Gegenliebe ist die ausschließliche. [...] Wird nun von dem Geliebten ein Anderer mehr geliebt als wir, so fühlen wir uns grenzenlos unglücklich. Die Ursache unseres Unglücks ist ein Gegenstand unseres Hasses. Also werden wir den Geliebten hassen, weil er uns seine Gegenliebe entzieht, und den Anderen beneiden, weil er diese Gegenliebe besitzt. So entsteht eine Liebe, die zugleich haßt und beneidet.“ (Fischer 1865, 2, 369; zu N.s Spinoza-Fischer-Rezeption siehe Gerhardt 1996, 190–193; Scandella 2012; Scandella 2013; Sommer 2012b u. Große Wiesmann 2015.) Eine solche Sicht hält die Sprecherinstanz in JGB 102 für psychologisch unplausibel – wenigstens, so wird man ergänzen müssen, für den Fall, dass der Liebende sich seiner selbst nicht ganz sicher fühlt, sondern beispielsweise von Selbsttherabsetzungs- und Demutsqualen geplagt wird.

103.

91, 18–20 *Die Gefahr im Glücke.* — „Nun gereicht mir Alles zum Besten, nunmehr liebe ich jedes Schicksal: — wer hat Lust, mein Schicksal zu sein?“] In einer Aufzeichnung wird diese in JGB 103 suchend formulierte Liebe zum Schicksal – die FW 276, KSA 3, 521, 22 in die berühmte lateinische Wendung *amor fati* kleidete (vgl. ausführlich NK KSA 6, 297, 24 f.) – Zarathustra in den Mund gelegt: „Wer will mein Schicksal sein? Ich liebe jedes Schicksal. Selig wird Zarathustra!“ (NL 1882, KSA 10, 2[9], 46, 1 f.) Aus dem Zarathustra-Kontext entfernt wurde die Wendung dann mit der Alleinstellung als Sentenz in NL 1882, KSA 10, 3[1], 90, 8 f. (nach KGW VII 4/1, 91 hat N. diese Notiz schließlich durchgestrichen). JGB 103 kontextualisiert den Spruch wieder neu, indem er nun mit zitatmarkierenden Anführungszeichen auf Distanz gehalten und mit einer einleitenden Vorschrift versehen wird, der die in der Sentenz propagierte Liebe zum Schicksal als spezifische „Gefahr“, nämlich als Gefahr im Glück – vielleicht auch als Gefahr der Schicksallosigkeit? – markiert und sich damit in die alte Tradition der Hybris-Kritik einzureihen scheint: Ist es denn nicht Hybris, zu meinem, man könne nicht nur jedem Schicksal gewachsen sein, sondern es auch lieben?

Einen späten Nachklang auf diese Sentenz liefert noch NL 1888, KSA 13, 20[43], 556, 17–19: „du hältst es nicht mehr aus, / dein herrisches Schicksal? / Liebe es, es bleibt dir keine Wahl!“

104.

91, 22 f. *Nicht ihre Menschenliebe, sondern die Ohnmacht ihrer Menschenliebe hindert die Christen von heute, uns — zu verbrennen.*] Die frühere Fassung lautet etwas umständlicher und unpersönlicher: „Nicht ihre Menschenliebe, sondern die Ohnmacht ihrer Menschenliebe verhindert die Christen von heute, Scheiterhaufen für die Ketzer aufzurichten.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]355, 96, 19–21). Die praktischen Konsequenzen hatte schon Schopenhauer in einer Nachlassaufzeichnung bedacht: „Seitdem die *ultima ratio theologorum*, der Scheiterhaufen, nicht mehr in's Spiel kommt, wäre eine Memme, wer noch viel Umstände mit Lug und Trug machte.“ (Schopenhauer 1864, 440, Randstriche N.s, vgl. Schopenhauer 1873–1874, 6, 369).

Gegen die besonders von protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts favorisierte Ansicht, die Gedanken der „Humanität“ und der „Menschenliebe“ seien eigentlich eine christliche Erfindung und von den frühen heidnischen Kaisern quasi usurpiert worden, polemisierte N.s Freund Franz Overbeck scharf in seinen *Studien zur Geschichte der alten Kirche*: „Aber hat man denn

vor dem Christenthum von diesen Ideen in der Welt wirklich nichts gehört?“ (Overbeck 1875, 173 = Overbeck 1994, 2, 156) Vielmehr „sollte die unbedingte Gültigkeit, welche diese Characteristik der Macht der Menschenliebe jedenfalls auch für die Gegenwart noch immer hat, davor warnen, hier überhaupt allzu viel an dem Dasein oder Nichtdasein des Christenthums hängen zu lassen“ (Overbeck 1875, 174 = Overbeck 1994, 2, 157). Dass die angeblich christliche Menschenliebe schon für die Kirchenväter beim Umgang mit Häretikern aufgehört hatte, reflektiert Overbeck in seinem nachgelassenen *Kirchenlexicon* (Overbeck 1995, 5, 303 f.). Dabei stellt er heraus, dass es beispielsweise nach dem Verständnis von Johannes Chrysostomos gerade ein Akt der „Menschenliebe“ war, religiöse Abweichler mit Feuer und Schwert zu verfolgen. Diese Art der „Menschenliebe“, die N. und Overbeck wohl gemeinsam besprochen haben, ist nach JGB 104 „heute“ ohnmächtig geworden, weil den Christen die Gewaltmittel (des Staates) nicht mehr zu Gebote stehen. Entsprechend handzahn ist auch ihre Menschenliebe geworden.

105.

92, 2–6 *Dem freien Geiste, dem „Frommen der Erkenntniss“ – geht die pia fraus noch mehr wider den Geschmack (wider seine „Frömmigkeit“) als die impia fraus. Daher sein tiefer Unverstand gegen die Kirche, wie er zum Typus „freier Geist“ gehört, – als seine Unfreiheit.*] NL 1882, KSA 10, 3[1]378, 99, 9 f. fasste sich kürzer: „Dem Erkennenden ist die pia fraus noch mehr wider den Geschmack als die impia fraus.“ N. benutzte die ursprünglich aus Ovid: *Metamorphosen* IX 711 („inde incepta pia mendacia fraude latebant“ – „so blieb verborgen durch frommen Betrug die Verhehlung“) stammende Wendung *pia fraus* oder „frommer Betrug“ gelegentlich zur Charakterisierung der scheinbar mitmenschlich motivierten, aber doch betrügerischen Weltverbesserungsstrategien von Christen, „Priestern“ und „Philosophen“, siehe ausführlich NK KSA 6, 102, 13–16. Insofern ergibt sich ein Bezug von JGB 105 zur vorangehenden Sentenz JGB 104. Das Gegenteil, nämlich die „impia fraus“ oder der „unfromme Betrug“ kommt bei N. zwar nur in JGB 105 sowie in 3[1]378 vor, war aber im 19. Jahrhundert schon sehr geläufig (vgl. z. B. Koeppen 1859, 2, 244, der vom Katholizismus sagt, er sei „in allen Künsten der pia und impia fraus wohl-erfahren“. Zu N.s früher Koeppen-Rezeption siehe Spannhake 1999). Die *impia fraus* geht bereits auf Cicero: *De divinatione* I 4, 7 zurück („est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur“ – „es besteht nämlich die Gefahr, dass wir einen unfrommen Frevel begehen, wenn wir uns um diese Sachen [sc. nämlich die mit Weissagung verbundenen,

kultischen Bräuche] nicht scheren, oder aber die Gefahr eines weibischen Aberglaubens, wenn wir sie beachten“).

Mag man noch geneigt sein, aus der Nachlass-Fassung 3[1]378 eine Identifikation des Schreibenden mit dem „Erkennenden“ abzuleiten, so markiert die Druckfassung JGB 105 eine stärkere Distanz zum „freien Geist“, dessen „Unfreiheit“ nur erkennen kann, wer nicht selbst in freigeistigen Befangenheiten verstrickt bleibt. So erscheint der „freie Geist“ auch nicht mehr als Erkennender, sondern selbst als „Fromme[r] der Erkenntniß“: Er hat offensichtlich nur die hergebrachte, christliche Frömmigkeit mit einer neuen, wissenschaftlichen Frömmigkeit vertauscht. N. hat in UB I DS scharf die moderne Bildungsreligion kritisiert, die namentlich David Friedrich Strauß in seinem Buch *Der alte und der neue Glaube* 1872 propagiert hatte. Im Gefolge von Strauß veröffentlichte der „freireligiöse Prediger“ (so das Titelblatt) Wilhelm Hieronymi ein schmales Buch unter dem Titel *Religion der Erkenntniß*, das N. etwa bei der Lektüre von Hellwalds *Culturgeschichte* untergekommen sein kann (Hellwald 1876–1877a, 1, 44). Hieronymi widmete Strauß' Werk nicht nur den Eingangsaufsatz (Hieronymi 1874, 3–34), sondern dekretierte: „Fortschreitende vernünftige Erkenntniß ist fortschreitende Religion.“ (Ebd., 78) Derartiger frommer Freigeisterei stand N. ablehnend gegenüber, weil sie sich nicht zur Kritik ihrer eigenen Grundsätze durchzuringen vermochte. Zur Bildungsreligion im 19. Jahrhundert vgl. kurssorisch Sommer 2011a.

106.

92, 8 *Vermöge der Musik genießen sich die Leidenschaften selbst.* In der Fassung des Notizheftes Z I 1 sind bei sonstiger Identität „die Leidenschaften“ – freilich annähernd bedeutungsgleich – durch „die Affekte“ ersetzt (NL 1882, KSA 10, 3[1]369, 98, 6). Darauf aufbauend notierte N. in NL 1883, KSA 10, 7[62], 262, 7–10: „Jetzt erst dämmert es den Menschen auf, daß die Musik eine Zeichensprache der Affekte ist: und später wird man lernen, das Trieb-system eines Musikers aus seiner Musik deutlich zu erkennen.“ (Vgl. NK 107, 28 f.) Diesen Gedanken modifizierte N. schließlich in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10, KSA 6, 118, 6 f. unter Anspielung auf die Affektenlehre der von ihm damals gelesenen französischen Physiologen (sowie auf die von Jacob Bernays vorgeschlagene Lesart der aristotelischen Katharsis als Entladung): „Musik, wie wir sie heute verstehn, ist gleichfalls eine Gesamt-Erregung und -Entladung der Affekte“.

Die Bestimmung von JGB 106 lässt Schopenhauers Musik-Metaphysik anklingen, in der bekanntlich die Musik nicht, wie es bei den anderen Künsten der Fall sei, „das Abbild der Ideen“, sondern das „Abbild des Willens

selbst“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 304) darstellt: „so ist hieraus auch erklärlich, daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt“ (ebd., 3, 512. N. griff dies z. B. in GT 16, KSA 1, 106 auf, vgl. NK KSA 1, 43, 31–44, 3). Nach JGB 106 hingegen bedienen sich die freigesetzten „Affekte“ bzw. „Leidenschaften“ der Musik quasi nur als Medium. Bemerkenswert ist übrigens, dass Georg Simmel in seinem „Vortragszyklus“ *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) bei der Beschreibung von Schopenhauers Musikphilosophie ausgerechnet N.s Eingangsformulierung in JGB 106 („Vermöge der Musik“) benutzt, die sich so bei Schopenhauer nicht findet: „Vermöge der Musik aber fühlen wir uns ganz unmittelbar dieser völligen Allgemeinheit eine Stufe näher gerückt“ (Simmel 2011, 153).

107.

92, 10–12 *Wenn der Entschluss einmal gefasst ist, das Ohr auch für den besten Gegengrund zu schliessen: Zeichen des starken Charakters. Also ein gelegentlicher Wille zur Dummheit.* In der Vorüberlegung von NL 1882, KSA 10, 3[1]370, 98, 7–10, die im Übrigen der ersten Fassung von JGB 106 unmittelbar vorausgeht, war die Dummheit noch zum Wahnsinn potenziert: „Die Probe des starken Charakters besteht darin, daß er, wenn der Entschluß einmal gefaßt ist, auch den besten Vernunft-Gründen dagegen unzugänglich bleibt: also ein periodischer Wahnsinn.“ (Das „Zeichen des starken Charakters“ beleuchtet schon NL 1882, KSA 10, 3[1](314), 91, 10 f., ohne dort auf dessen periodische Taubheit einzugehen.) Zum Begriff des Charakters siehe NK 86, 12–13.

Was JGB 107 sowie 3[1]370 zum „starken Charakter“ andeuten, schließt an die berüchtigte Auseinandersetzung Goethes mit Newton in der *Geschichte der Farbenlehre* an. N. hat explizit in UB II HL 8, KSA 1, 303, 1–8 daraus zitiert (dazu Venturelli 2003, 51 f.). Goethe hatte im Blick auf Newton zwischen einem wahrhaft „großen“ und einem lediglich „starken Charakter“ zu unterscheiden gesucht: „Einen starken Charakter nennt man, wenn er sich allen äußerlichen Hindernissen mächtig entgegensetzt und seine Eigenthümlichkeit, selbst mit Gefahr seine Persönlichkeit zu verlieren, durchzusetzen sucht.“ (Goethe 1853–1858, 39, 293) Newton erscheint dabei als typischer Repräsentant eines bloß starken Charakters, der starr bei einmal eingenommenen Positionen bleibt. „Aengstlich aber ist es anzusehen, wenn ein starker Charakter, um sich selbst getreu zu bleiben, treulos gegen die Welt wird, und um innerlich wahr zu seyn, das Wirkliche für eine Lüge erklärt und sich dabei ganz gleichgültig erzeigt, ob man ihn für halsstarrig, verstockt, eigensinnig, oder für lächerlich halte. Dessenungeachtet bleibt der Charakter immer Charakter, er mag das Rechte

oder das Unrechte, das Wahre oder das Falsche wollen und eifrig dafür arbeiten.“ (Goethe 1853–1858, 39, 295; Seite von N. mit Eselsohr markiert; auf der folgenden Seite 296 findet sich die in UB II HL 8 zitierte Stelle.) Wirklichkeitsverweigerung ist nach Goethe also die mögliche und bei Newton greifbare Pathologie des „starken Charakters“ – während er implizit für sich selbst in Anspruch genommen haben dürfte, nicht nur ein „starker“, sondern ein „großer Charakter“ zu sein: „[e]inen großen Charakter nennt man, wenn die Stärke desselben zugleich mit großen, unübersehbaren, unendlichen Eigenschaften, Fähigkeiten, verbunden ist und durch ihn ganz originelle unerwartete Absichten, Plane [sic] und Thaten zum Vorschein kommen“ (ebd., 293). N. wiederum war sehr wohl klar, dass Goethe gegenüber Newton wissenschaftlich Unrecht hatte (vgl. Venturelli 2003, 52), dass sich also der in der Wissenschaft dilettierende Dichter in Wahrheit als der starre, „starke Charakter“ erwies, der sich gegenüber dem „besten Gegengrund“ taub stellte. JGB 107 nimmt Goethes Charakterisierung des „starken Charakters“ und ebenso dessen Kritik an Newton in verallgemeinerter Form auf, deutet die zumindest partielle Wirklichkeitsverweigerung jedoch nicht, wie Goethe, als Pathologie, sondern als die eigentliche Stärke des „starken Charakters“. Zur Interpretation von JGB 107 siehe auch Müller-Lauter 1999b, 404 f.

108.

92, 14 f. *Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen.....*] NL 1882, KSA 10, 3[1]374, 98, 24–26 verdeutlicht mit einem eingeklammertem Ausruf: „Es giebt gar keine moralischen Phänomene; sondern nur eine moralische Interpretation gewisser Phänomene (– eine irrthümliche Interpretation!)“. Der Entwurf zu einem neuen Vorwort für die *Morgenröthe* erweiterte diesen Gedanken zu dem „Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moral(ische) Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs.“ (NL 1885/86, KSA 12, 2[165], 149, 25–29, entspricht KGW IX 5, W I 8, 66, 42–44.) In GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 1, KSA 6, 98, 6–8 sollte das sprechende Ich schließlich für sich in Anspruch nehmen, „zum ersten Male formulirt“ zu haben: „dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt“ (Stegmaier 2008, 560, Fn. 37 unterstreicht, dass sich trotz dieses Exklusivitätsanspruchs derselbe Gedanke schon in Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* IV, Praefatio findet; Abel 1998, 152, Fn. 58 verweist überdies auf die Aufzeichnung NL 1885/86, KSA 12, 2[131], 131 f. (entspricht KGW IX 5, W I 8, 88), die zeigt, dass N. sich

seiner diesbezüglichen Nähe zu Spinoza sehr wohl bewusst war – vgl. Sommer 2012c, 166).

Obwohl N. bereits im Frühwerk gelegentlich auf „moralische Phänomene“ zu sprechen kam – etwa bei der Katharsis in der *Poetik* des Aristoteles, „von der die Philologen nicht recht wissen, ob sie unter die medicinischen oder die moralischen Phänomene zu rechnen sei“ (GT 22, KSA 1, 142, 20–23) –, und obwohl er dieser Formulierung dann auch in einer unter seinen Büchern erhaltenen Comte-Übersetzung begegnet sein kann (Comte 1880, 24), dürfte ihr pointierter Gebrauch in JGB 108, in den zitierten Nachlassstellen sowie in MA I 107, KSA 2, 105, 14–16 („Sind Lust, Egoismus, Eitelkeit nothwendig zur Erzeugung der moralischen Phänomene“?) vor allem von der Denk- und Schreibgemeinschaft mit Paul Rée inspiriert worden sein. Im Vorwort seines Buches *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* skandierte Rée programmatisch: Die „moralischen Phänomene werden vielfach als etwas Uebersinnliches – als die Stimme Gottes, wie die Theologen sagen – betrachtet. [...] Jetzt aber, seit La Marck und Darwin geschrieben /VIII/ haben, können die moralischen Phänomene eben so gut auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden, wie die physischen: der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher, als der physische Mensch.“ (Rée 1877, VII f. = Rée 2004, 126 f. Vgl. auch Fornari 2009, 34 f.) Den letzten Satz nach dem Doppelpunkt zitierte, diskutierte und appropriierte N. in MA I 37, KSA 2, 60, 34–61, 17, um ihn in EH MA 6 schließlich – mit charakteristischen Veränderungen – ganz für sich selbst zu reklamieren (vgl. ausführlich NK KSA 6, 327, 27–328, 25). (In einer am Ende von Bruno Bauers Schrift *Zur Orientirung über die Bismarck'sche Ära* abgedruckten Verlagswerbung zu Rées Buch heißt es: „Wie bereits bei ‚Nietzsche, Menschliches etc.‘ erwähnt, gelingt es dieser Schrift, die moralischen Phänomene unter Vermeidung metaphysischer Annahmen begreiflich zu machen“ – Bauer 1880, [332].) Die leitende Einsicht von Spinoza, Rée und N. ist ähnlich: Moralische Erscheinungen sind keine feststehenden Fakten an sich, sondern erweisen sich als Produkte menschlicher Deutungsarbeit. Aufbauend auf Rées Ansatz eines historischen Philosophierens unternahm N. moralgenealogische Anstrengungen, um das Werden und die Transformation „moralischer Phänomene“ zu durchleuchten und ihnen damit die prätendierte Grundlage *in re*, in einer extramentalen Wirklichkeit zu entziehen. Zu JGB 108 siehe auch Jaspers 1981, 141 u. Burnham 2007, 104–106. Den Abschnitt hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 36).

109.

92, 17 f. *Der Verbrecher ist häufig genug seiner That nicht gewachsen: er verkleinert und verleumdet sie.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]375, 99, 1 f.: „Der Verbrecher

ist gewöhnlich seiner That nicht gewachsen, er widerruft und verleumdet sie.“ Ursprünglich lautete diese Aufzeichnung: „Der Verbrecher ist gewöhnlich seiner That nicht gewachsen: das hat die Verbrecher degradirt“ (KGW VII 4/1, 98). Das Problem, ob man seiner Taten gewachsen ist, hat N. in einer schließlich durchgestrichenen Überlegung schon früher beschäftigt. So lautet eine Notiz aus dem Heft Z I 1: „Man ist oft zwar seiner Handlung gewachsen, aber nicht seinem Bilde der gethanen Handlung.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]111, 66, 19 f.) Die Diskrepanz zwischen einer Tat und dem Bild von derselben Tat reflektiert auch Zarathustra in Za I Vom bleichen Verbrecher, KSA 4, 45, 24–46, 5 unter Aufnahme des im Nachlassheft Formulierten. In dieser Diskrepanz klingt die berühmte stoische Unterscheidung zwischen den Dingen selbst und den Vorstellungen von diesen Dingen an, die allein die Menschen beunruhigten (Epiktet: *Enchiridion* 5: „Nicht die Dinge selbst, sondern die Urtheile von den Dingen, beunruhigen die Menschen.“ Epiktetos 1783, 13. Vgl. auch Simplicios 1867, 57 mit Anstreichung N.s – dort als Kapitel 10 des *Enchiridion* gezählt).

Die in JGB 109 auf den Verbrecher applizierte Gedankenfigur evoziert ein berühmtes literaturkritisches Urteil in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (4. Buch, 13. Kapitel): Hamlet „wird bitter gegen die lächelnden Bösewichter, schwört, den Abgeschiedenen nicht zu vergessen, und schließt mit dem bedeutenden Seufzer: Die Zeit ist aus dem Gelenke; wehe mir, daß ich geboren ward, sie wieder einzurichten. / In diesen Worten, dünkt mich, liegt der Schlüssel zu Hamlets ganzem Betragen, und mir ist deutlich, daß Shakspeare [sic] haben [sic] schildern wollen: eine große That auf eine Seele gelegt, die der Tat nicht gewachsen ist.“ (Goethe 1853–1858, 16, 295). In JGB 109 ist der Verbrecher wohl seiner Tat oft nicht gewachsen, weil nicht einmal er die internalisierten Moralvorstellungen der Gesellschaft, in der und gegen die er lebt, abschütteln kann. Vgl. zum thematischen Umfeld auch NK 104, 13 f.

110.

92, 20–22 *Die Advokaten eines Verbrechers sind selten Artisten genug, um das schöne Schreckliche der That zu Gunsten ihres Thäters zu wenden.*] Für diese Sentenz, die thematisch direkt an die vorangehende anschließt, lässt sich keine Vorarbeit im Nachlass belegen; vielleicht stehen von N. mit „Gut“ markierte Überlegungen aus Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* im Hintergrund (Guyau 1909, 298). JGB 110 hat als scheinbar prägnantes Bekenntnis N.s zu einer amoralistischen Betrachtungsweise, die das Verbrechen ästhetisierte, vielfach Widerspruch hervorgerufen. Ob N. tatsächlich in die Rolle des Verteidigers und Fürsprechers von Verbrechern hätte schlüpfen wollen, lässt der Wortlaut allerdings offen. Der Satz könnte sich vor dem Hintergrund der

französischen Literatur der Romantik und der *décadence* auch als ironische Empfehlung an die Adresse eines Strafverteidigers lesen lassen, es einmal mit einer Ästhetisierung des Verbrechens zu versuchen, weil eine solche ästhetische Betrachtungsweise und außermoralische Nivellierung dem Publikumsgeschmack entsprechen mag. Vielleicht hat Julien Sorels Verteidiger in Stendhals Roman *Le Rouge et le Noir* (Kapitel 74) N.s Ratschlag vorweggenommen, um so seinen schönen jungen Mandanten vor der Guillotine zu bewahren, hätte dieser nicht in einem Anfall von Ehrlichkeit gegenüber den Geschworenen seine Tat als Folge sozialer Gegensätze erscheinen lassen (Stendhal 1884, 3, 319).

In der ästhetischen Debatte des späten 18. und des 19. Jahrhunderts spielt das von Lessing in seiner kunsttheoretischen Abhandlung *Laokoon* (Kapitel XXIII und XXIV) paradigmatisch behandelte, in die Diskussion über das Erhabene hineinspielende Problem, wie das Hässliche oder Schreckliche in den auf Schönheit abzielenden Künsten Dichtung und Malerei darzustellen sei, eine nicht unwesentliche Rolle. Ein Lessing-Herausgeber zu N.s Zeit, Hugo Blümner, kommentiert *Laokoon* XXIV mit der rhetorischen Frage: „In der That: kann es nicht auch ein schönes Schreckliches geben?“ (Lessing 1876, 275) Die Ästhetik des Verbrechens hat N. – so ungern er dies gegenüber seinem eigenen Lesepublikum auch eingestand – wohl nicht zuletzt bei Schiller fasziniert, vgl. Politycki 1989, 355–363.

Für Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ist in der *Dialektik der Aufklärung* JGB 110 ein Beleg für N.s Nähe zur *Juliette* von Marquis de Sade, mit dem N. „das geheime“, menschenverachtende „Credo aller Herrscherklassen [...] der Gegenwart vorhielt“ (Horkheimer 1987, 5, 123).

111.

93, 2f. *Unsre Eitelkeit ist gerade dann am schwersten zu verletzen, wenn eben unser Stolz verletzt wurde.*] NL 1882, KSA 10, 3[1]395, 101, 12–14 schickt noch eine Überlegung voraus: „Es giebt einen Übermuth der Güte, welcher sich wie Bosheit ausnimmt. Unsere Eitelkeit ist gerade dann am schwersten zu verletzen, wenn eben unser Stolz verletzt worden ist.“ Diesen ersten Satz separierte N. dann als JGB 184, KSA 5, 104, 10 f. Die Vorstufe von JGB 111 in KSA 10, 101, 13 f. lautete ursprünglich: „~~Man~~ Wir sind gerade dann am fernsten von Eitelkeit, wenn eben unser Stolz verletzt wurde“ (KGW VII 4/1, 100). In Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 184, 14–16 wird Zarathustra noch expliziter: „Ist nicht verletzte Eitelkeit die Mutter aller Trauerspiele? Wo aber Stolz verletzt wird, da wächst wohl etwas Besseres noch, als Stolz ist.“ (Zur Deutung dieser Stelle siehe z. B. Naumann 1899–1901, 2, 162 f.).

In der Abgrenzung von Stolz und Eitelkeit bei N. klingt Schopenhauer nach (vgl. Brusotti 1997, 81 f.), der sich in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Kapitel 4) auf die Seite des Stolzes schlug: „So sehr nun auch durchgängig der Stolz getadelt und verschrien wird; so vermthe ich doch, daß dies hauptsächlich von Solchen ausgegangen ist, die nichts haben, darauf sie stolz seyn könnten.“ (Schopenhauer 1873–1874, 380). Den „Unterschied“ zwischen beiden Begriffen sieht Schopenhauer darin, „daß der Stolz die bereits feststehende Ueberzeugung vom eigenen überwiegenden /380/ Werthe, in irgendeiner Hinsicht, ist; Eitelkeit hingegen der Wunsch, in Andern eine solche Ueberzeugung zu erwecken, meistens begleitet von der stillen Hoffnung, sie, in Folge davon, auch selbst zu der seinigen machen zu können. Demnach ist Stolz die von innen ausgehende, folglich direkte Hochschätzung seiner selbst; hingegen Eitelkeit das Streben, solche von außen her, also indirekt zu erlangen. Dem entsprechend macht die Eitelkeit gesprächig, der Stolz schweigsam. [...] – Stolz ist nicht wer will, sondern höchstens kann wer will Stolz affektiren, wird aber aus dieser, wie aus jeder angenommenen Rolle bald herausfallen. Denn nur die feste, innere, unerschütterliche Ueberzeugung von überwiegenden Vorzügen und besonderem Werthe macht wirklich stolz. [...] Weil also der Stolz seine Wurzel in der Ueberzeugung hat, steht er, wie alle Erkenntnis, nicht in unserer Willkür. Sein schlimmster Feind, ich meyne sein größtes Hinderniß, ist die Eitelkeit, als welche um den Beifall Anderer buhlt, um die eigene hohe Meinung von sich erst darauf zu gründen, in welcher bereits ganz fest zu seyn die Voraussetzung des Stolzes ist.“ (Schopenhauer 1873–1874, 379 f.) Nach diesen Überlegungen trafe also eine Verletzung des Stolzes die Persönlichkeit ins Mark, so dass sie gezwungen wäre, einen neuen Grund zu finden. Dies scheint in Za II Von der Menschen-Klugheit intendiert zu sein. „Stolz“ weckt dort wie in JGB 111 die Assoziation von Vornehmheit. Ist hingegen die Eitelkeit verletzt, wird demzufolge der Eitle danach streben, das Bild, das andere Menschen von ihm haben, zu verändern, indem er sich selbst anpasst, also ein prototypisch unvornehmes Verhalten an den Tag legt. JGB 111 suggeriert hingegen, dass „wir“ nicht *entweder* eitel *oder* stolz seien, sondern beides zugleich. Aber auch hier verblassen die Eitelkeit und ihre allfällige Verletzung vor der markerschütternden Verletzung des Stolzes.

Auch der von N. hochgeschätzte Ralph Waldo Emerson schlug in seinem *Conduct of Life* für den Stolz und gegen die Eitelkeit eine Bresche: „So habe ich bemerkt, daß, nächst der Demuth, der Stolz der beste Geselle ist. Einen guten Stolz halte ich fünf bis fünfzehnhundert Thaler jährlich werth. Stolz ist schön und sparsam, und indem er nur sich selbst anerkennt und bestehen läßt, entwurzelt er so viele andere Laster, daß es als großer Gewinn erscheinen möchte, Stolz für Eitelkeit einzutauschen. Stolz kann ohne Bedienten, auch

ohne schöne Kleider ausgehen [...]. Eitelkeit dagegen kostet Geld, Arbeit, Pferde, Männer, Frauen, Gesundheit und Zufriedenheit“ (Emerson 1862, 80). Auch hier ist wie in JGB 111 die prinzipielle Differenz der beiden angeblichen Laster, die man sonst einander anzugleichen pflegt, herausgearbeitet. Emerson assoziiert den Stolz mit völliger Autarkie und spricht nicht von seiner Verletzbarkeit. Ist in JGB 111 das stolze Individuum selbst für die Verletzung seines Stolzes verantwortlich? Zur Eitelkeit bei La Rochefoucauld und Rée siehe NK 103, 8 f.

112.

93, 5–7 *Wer sich zum Schauen und nicht zum Glauben vorherbestimmt fühlt, dem sind alle Gläubigen zu lärmend und zudringlich: er erwehrt sich ihrer.*] NL 1882, KSA 10, 3[1]394, 101, 9–11 formuliert es persönlicher und in Anführungszeichen: „Ich bin zum Schauen und nicht zum Glauben vorherbestimmt, alle Gläubigen sind mir etwas Fremdes und Lärmendes.“ (Nach KGW VII 4/1, 100 lautete der Abschnitt 394 im Manuskript zunächst: „Der M(ensch) ist das Thier mit rothen Backen: er hat sich allzu oft zu schämen gehabt.“ Vor KSA 10, 101, 9 steht im Manuskript noch: „~~Der Affekt des Gläubigen ist mir fremd~~“). Das Schauen auf Kosten des Glaubens zu privilegieren, ist die Umkehrung eines Paulus-Wortes in 2. Korinther 5, 7 für das, was den Christen gezieme: „Denn wir wandeln im Glauben, und nicht im Schauen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 217, vgl. auch Kaempfert 1971, 246). Dass das Schauen die angemessene Form der Weltaneignung sei, legt auch das Lied des Türmers Lynkeus in Goethes *Faust II* (V. 11288–11291) nahe: „Zum Sehen geboren, / Zum Schauen bestellt, / Dem Turme geschworen, / Gefällt mir die Welt.“ Der Gläubige hingegen findet an der Welt keinen Gefallen, sondern verachtet sie zusammen mit irdischer Neugierde (vgl. NK 66, 9–12) zugunsten einer Jenseitswelt.

113.

93, 9 f. *„Du willst ihn für dich einnehmen? So stelle dich vor ihm verlegen –“*] NL 1882, KSA 10, 3[1]382, 100, 4 (nach KGW VII 4/1, 99 von N. durchgestrichen) steht im Zusammenhang verschiedener Überlegungen zu Liebe und Gegenliebe: „Du willst ihn bezaubern? So stelle dich vor ihm verlegen.“ Verlegenheit bezaubert – also soll nach diesem Rezept die junge Frau die Verlegenheit möglichst vortäuschen, wenn sie nicht ohnehin darin befangen ist. Dass die weibliche Scham womöglich darauf abziele, am Ende überwunden zu werden, war eine unter Männern des abendländischen Kulturkreises seit der Antike herrschende Meinung (vgl. Ovid: *Ars amatoria* I 665 f.: „Pugnabit primo fortassis,

et ‚improbe‘ dicet; / pugnando vinci se tamen illa volet“. „Vielleicht wird sie zuerst kämpfen und ‚Ruchloser!‘ sagen. / Aber kämpfend besiegt zu werden ist trotzdem das, was jene will.“). N. modifiziert dieses sexistisch-männliche Bild vom angeblichen weiblichen Begehren hier immerhin so, dass die Verlegenheit explizit als aktiver Verführungstrick erscheint (vgl. aber NK 85, 11 f.). Die Vorstufe in 3[1]382 klingt nach einem hausbackenen Ratschlag aus der Praxis der Kupplerin, während die Druckfassung JGB 113 durch das Ersetzen des Bezauberns durch das Einnehmen die erotische Semantik dämpft und durchaus auch in einem Handbuch der politischen Taktik ihren Platz finden könnte, also gar nicht zwangsläufig als ein speziell an (junge) Frauen adressierter Rat gelesen werden muss.

114.

93, 12–14 *Die ungeheure Erwartung in Betreff der Geschlechtsliebe, und die Scham in dieser Erwartung, verdirbt den Frauen von vornherein alle Perspektiven.*] Eine erste Fassung des Gedankens findet sich in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé, NL 1882, KSA 10, 1[87], 32, 4 f.: „Die ungeheure Erwartung in Betreff der Geschlechtsliebe verdirbt den Frauen das Auge für alle weiteren Perspektiven.“ Fortan wird er in mehreren Aufzeichnungen mit geringfügigen Variationen wiederholt (NL 1882, KSA 10, 1[108]4, 37, 11 f. = N. an Lou von Salomé, 08./24. 08. 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 287, S. 243, Z. 13 f.; NL 1882/83, KSA 10, 5[1]62, 194, 11 f.; NL 1883, KSA 10, 12[1]194, 399, 20 f.: „Die ungeheure Erwartung in Betreff der Liebe verdirbt den Frauen den Blick für alle anderen – Fernen.“) Um die Scham wird der Gedanke erst in JGB 114 erweitert, was diese Sentenz wiederum motivisch mit der unmittelbar vorangehenden verbindet.

Der „oft gewaltige[.] Unterschied zwischen Erwartung und Erfüllung“ gehört, wie Eugen Dühring anmerkte, zu den ältesten Topoi in der Kritik der Geschlechtsliebe, was er anhand von Schopenhauer exemplifizierte (Dühring 1865, 109). Den Begriff der Erwartung benutzte Schopenhauer im Kapitel 44 des zweiten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung* (Ergänzungen zum vierten Buch), betitelt „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ zwar nicht, ließ aber keinen Zweifel daran aufkommen, dass sowohl das ungestillte wie das gestillte Streben nach Geschlechtsliebe am Ende die darin gesetzten Erwartungen nicht erfülle, sondern meist geradewegs ins Unglück stürze. Während Schopenhauer dieses Phänomen an die von ihm postulierte ontologische Struktur der Wirklichkeit zurückband, nämlich an den mit Leiden assoziierten Willensgrund der Welt, in diesem Fall speziell an die Kollision des individuellen Interesses mit dem Interesse der Gattung, das die Interessen der Individuen bedenkenlos op-

fert (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 633–638), blendet N.s Sentenz alle metaphysischen Hypothesen aus und suggeriert, dass Frauen bei einer Neugewichtung der Geschlechtsliebe – ihrer Ausblendung? – einen neuen Blick fürs Ferne bekommen könnten. Dies wiederum erinnert an Schopenhauers Bemerkung, wonach durch Romane dem „Jüngling“ und dem „Mädchen“ „eine ganz falsche Lebensansicht untergeschoben“ und „Erwartungen erregt“ würden, „die nie erfüllt werden können. Dies hat meistens den nachtheiligsten Einfluß auf das ganze Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 669). Stellte man die Romanlektüre ein, und dämpfte man die Erwartungen an das Liebesleben, könnte also das menschliche Schicksal eine ganz andere Bahn einschlagen.

115.

93, 16 f. *Wo nicht Liebe oder Hass mitspielt, spielt das Weib mittelmässig.*] Für diese Sentenz ist keine Vorarbeit im Nachlass nachzuweisen. Offensichtlich dient sie der Kontrafaktur von JGB 114, wo eine Lockerung der unglücksträchtigen Liebesfixierung bei Frauen empfohlen zu werden schien. War die ursprüngliche Fassung von JGB 114 an Lou von Salomé adressiert, ließe sich – im Modus der interpretatorischen Spekulation – JGB 115 (trotz des bemüht amüsanten Wortspiels „mitspielt – spielt mit[...]“) als Kommentar des zurückgesetzten Liebhabers lesen, der die Kälte seiner Angebeteten als Mittelmäßigkeit anprangert und sich doch nicht traut, sein Ressentiment in der ersten Person namhaft zu machen. JGB 116 – ein Text freilich mit älteren Wurzeln – scheint ein Rezept dafür an die Hand zu geben, wie man unliebsame Passagen der eigenen Vergangenheit nachträglich ameliorisieren kann. Vgl. zum Thema des weiblichen Hasses auch NK 88, 22 f.

116.

93, 19 f. *Die grossen Epochen unsres Lebens liegen dort, wo wir den Muth gewinnen, unser Böses als unser Bestes umzutaufen.*] Eine Vorform des Gedankens ist in NL 1882/83, KSA 10, 4[26], 115, 17–116, 4 noch entschieden kritisch akzentuiert: „Die Guten als die nothwendigen P h a r i s ä e r . / [...] / Die das Gute Schaffenden haben ihren G e g e n s a t z in den Bewahrenden des Guten. / Der Punkt, wo einer den Muth bekommt, sein Böses als sein Gutes zu empfinden z. B. der Christ seine ‚Feigheit‘.“ Hier ist es also der verabscheute Christ, der eine negative Charaktereigenschaft zur Tugend – beispielsweise zur Gottergebenheit oder Demut – umdeutet, um so besser mit sich selbst zu Rande zu kommen. Das Nachlass-Notat denunziert überdies unter dem Titel „P h a r i s ä e r“ eine spezi-

fische Form reaktiver Unaufrichtigkeit (vgl. zum Pharisäer auch NL 1882, KSA 10, 1[35], 18 f.), die es nötig erscheinen lässt, das Eigene schönzureden. Anders liest sich die nächste Fassung in NL 1882/83, KSA 10, 5[1]56, 193, 21 f., die identisch ist mit dem schließlich gedruckten Wortlaut von JGB 116. Wer beide Fassungen kennt, wird sich kaum des Eindrucks erwehren können, N. habe hier am eigenen Text genau jene Umkehrung oder Umtaufung vorgenommen, die er schließlich als eigene lebenspraktische Maxime ausgab, während er sie ursprünglich als implizite Maxime seiner Gegner diagnostisch-denunziatorisch dingfest machen wollte. In anderem Kontext verweigert sich N. der retrospektiven Schönung des selbst zu Verantwortenden, vgl. z. B. NK KSA 6, 60, 14–16. JGB 116 diente Otto Julius Bierbaum als Motto zu seinem 1907 erschienenen Roman *Prinz Kuckuck* (Kr II, 346).

117.

93, 22 f. *Der Wille, einen Affekt zu überwinden, ist zuletzt doch nur der Wille eines anderen oder mehrerer anderer Affekte.*] Leicht verkürzt hat N. diese Überlegung bereits in NL 1882/83, KSA 10, 5[1]58, 194, 1–2 angestellt. Es gehört zu den Grundeinsichten Spinozas, dass Affekte „nur gebändigt und aufgehoben werden“ können „durch einen entgegengesetzten Affect, der stärker ist als der zu bändigende Affect“ (Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* IV, prop. 7, zitiert nach der N. wohlbekannten *Geschichte der neuern Philosophie* von Kuno Fischer: Fischer 1865, 2, 490). Daher deutet Spinoza die Erkenntnis zu einem Affekt um, der die anderen Affekte zu zähmen vermag (vgl. ebd., 490–492). Der bewusste Affekt galt Spinoza dabei als Wille (ebd., 491). N. hat Einschlägiges zur Abfassungszeit der Aufzeichnung 5[1]58 auch bei der Lektüre von Georg Heinrich Schneiders *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neuern Entwicklungstheorien* vorgefunden: Spinoza „zeigte, dass ein Affect nur durch einen stärkeren Affect überwunden werden kann, nicht also durch die Erkenntniss des Guten, sofern die-/49/selbe wahr ist, sondern nur sofern dieselbe zugleich ein Affect der Lust und als solcher mächtiger als der entgegengesetzte Affect ist. Hiermit meint Spinoza wohl dasselbe, was ich damit sagen will“ (Schneider 1882, 48 f.).

Gegen Spinoza ist in JGB 117 ein Misstrauen in die Kraft des Erkenntniswills eingeschrieben, kommt Erkenntnis als Affekt-Bändigerin doch nicht einmal zur Sprache – und der Wille ist nichts weiter als eine Funktion der Affekte. Die Sentenz verneint eine höhere, den Affekten übergeordnete Vernunft, die jene Affektüberwindung betreibt, welche seit den Griechen, namentlich den Stoikern, zu einer Hauptaufgabe der philosophischen Lebensweise erklärt worden ist. Den Gegensatz dieses Konzeptes zu Kant beleuchtet Risse 2005, 146

anhand von JGB 117 (vgl. auch Christians 2002, 307). Türcke 2003, 31 findet in 93, 22f. ein Indiz für das Reflexiv- und Grausam-Werden der Moral.

93, 23 *mehrerer*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 93, 23: „mehrer“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „mehrerer“ (Nietzsche 1886, 94).

118.

94, 2–4 *Es giebt eine Unschuld der Bewunderung: Der hat sie, dem es noch nicht in den Sinn gekommen ist, auch er könne einmal bewundert werden.*] In NL 1882/83, KSA 10, 5[1]112, 200, 1f. wird direkt ein Gegenüber angesprochen: „Du hast noch die volle Unschuld der Bewunderung: du glaubst nicht daran, je bewundert werden zu können.“ In die 3. Person transponiert dann NL 1883, KSA 10, 12[1]196, 400, 1–3 die Überlegung: „Er hat noch die volle Unschuld der Bewunderung: d. h. er dachte noch nicht daran, daß er selber einmal bewundert werden könnte.“

Seit dem 17. Jahrhundert ist der Topos der verfolgten Unschuld verbreitet (vgl. die Übersicht bei Lühe 2001) – gerade diese Unschuld hat in der Literatur des 18. Jahrhunderts vielfach Bewunderung erregt, vgl. z. B. den programmatischen Brief über den Begriff der Bewunderung von Moses Mendelssohn an Lessing vom Dezember 1756 zu Samuel Richardsons *Clarissa*: „Die Angehörigen der Clarissa müssen, wie von einem Donner gerührt, dastehen, als ihre Verwunderung über die widersprechende Aufführung ihres Clärchens plötzlich in eine Bewunderung ihrer siegenden Unschuld aufgelös't wird.“ (Lessing 1825, 28, 81) Eine Pointe von JGB 118 besteht also in der Topos-Umkehrung: Statt von der im moralisch-christlichen Kontext gebotenen Bewunderung der Unschuld ist jetzt die Rede von der „Unschuld der Bewunderung“ – die verfliegt, wenn man selbst bewundert wird und man dabei in der Bewunderung das Menschlich-Allzumenschliche erkennt.

119.

94, 6f. *Der Ekel vor dem Schmutze kann so gross sein, dass er uns hindert, uns zu reinigen, — uns zu „rechtfertigen“.*] Abgesehen vom dort fehlenden Nachsatz zur Rechtfertigung steht diese Sentenz bereits in NL 1882/83, KSA 10, 4[37], 118, 8f. und wird mit geringfügiger Abweichung („so groß werden“) in NL 1882/83, KSA 10, 5[1]86, 197, 4f. wiederholt.

Das Verhältnis von Ekel und Schmutz hat Kant in seiner Vorlesung *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* reflektiert, um zivilisationsge-

schichtliche Folgerungen zu ziehen: „Der Schmutz ist ein Gegenstand des Gesichts; er kann aber dem Gesicht nicht unmittelbar Widerwillen erregen, sondern bringt unsere Einbildung auf den Geruch und Geschmack. Der Schmutz erregt Ekel, nicht aber durch unsere Phantasie. Man findet auch, daß Ekel vor dem Schmutze nur bei gebildeten Nationen ist; die Nation, die nicht gebildet ist, hat keine Bedenklichkeit beim Schmutze. Die Reinlichkeit beweiset die größte Bildung des Menschen, denn sie ist ihm am allerwenigsten natürlich, und verursacht ihm viel Mühe und Beschwerlichkeit. [...] Aber doch ist die Reinlichkeit eine so sehr zu empfehlende Sache, weil dadurch viel Nachtheil für die Gesundheit verhütet wird, und eine Zierlichkeit dadurch entsteht, die ins Moralische einfließt.“ (Kant 1831, 74 = AA XXV/2, 917 f., siehe dazu Menninghaus 1999, 168) Die lähmende Wirkung des Ekels vor dem Schmutz, die JGB 119 beschreibt, soll wohl im Unterschied zu Kant im übertragenen Sinne genommen werden: Der sich vor christlich-moralischen Verlogenheiten ekeln- de Redliche findet mitunter nicht die Kraft, sich des Gegenstandes seines Ekels zu entledigen. Von „Schmutz“ sprechen N.s Texte häufig und ab den achtziger Jahren in einem ebenso vagen wie umfassend-existenziellen Sinn. So konstatiert Zarathustra: „Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.“ (Za Vorrede 3, KSA 4, 15, 19–21) In JGB 271 ist vom „Schmutz des Menschlichen, Allzumenschlichen“ (KSA 5, 226, 32) die Rede und in NL 1886/87, KSA 12, 7[70], 321, 18 f. vom „Dampf und Schmutz der menschlichen Niederungen“. Angesprochen scheint somit der Ekel vor den Niederungen des menschlichen Daseins.

Heidegger zitiert JGB 119 in seinen *Schwarzen Heften 1942–1948* (Heidegger 2015, 148).

120.

94, 9 f. *Die Sinnlichkeit übereilt oft das Wachsthum der Liebe, so dass die Wurzel schwach bleibt und leicht auszureissen ist.* NL 1882, KSA 10, 3[1]423, 104, 17–19 ist fast gleichlautend – nur fehlt das „oft“. Nach KGW VII 4/1, 104 wurde diese Aufzeichnung von N. durchgestrichen.

Von seiner Mutter Franziska hatte sich N. am 27. 03. 1880 die Zusendung von Hans Lassen Martensens *Christlicher Ethik* erbeten (KSB 6/KGB III/1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f.), die sich allerdings in N.s Bibliothek nicht erhalten hat. In dem der „socialen Ethik“ gewidmeten Band dieses Werks beschäftigt sich der dänische Bischof ausgiebig mit der Ehe, deren „Liebe [...] dazu bestimmt“ sei, „zu wachsen, eine Entwicklung zu haben. In vielen Ehen wird dieses Wachsthum gehemmt“ (Martensen 1886b, 36). Die Hindernisse, die Martensen dann

für das Wachstum der Liebe aufzählt, sind sehr allgemeiner Natur – zu wenig Interesse an den Belangen des Partners, zu viel Vereinnahmung. Dagegen stellt er fest: Im „harmonischen Zusammenleben, unter dem stätig fortschreitenden Wachstum der Liebe, besteht das Glück der Ehe.“ (Ebd., 38). Dass die „Sinnlichkeit“ und ihr Wachstum das Liebeswachstum beeinträchtigen könnten, rückt allerdings nicht in Martensens Blickfeld, ebenso wenig ein Liebeswachstum außerhalb der Ehe. Will man JGB 120 also auf der Folie von N.s Martensen-Rezeption lesen, dann zeichnet sich diese ja zunächst recht konventionell anmutende Sentenz mit moralisierendem Unterton – Sinnlichkeit gefährdet die wahre Liebe – dadurch aus, dass die Ehe als Rahmen der Liebe entfällt und ein direktes Konkurrenzverhältnis von Liebe und Sinnlichkeit insinuiert wird. Der Vermittlungstheologe Martensen hätte, im Unterschied zu schrofferen christlichen Denkern wie Pascal, ein solches direktes Konkurrenzverhältnis wohl nivelliert und in seinem Harmoniemodell aufgehoben. Dafür gab es bei N. keine Grundlage mehr; er kehrte zu einer pessimistischeren Anthropologie zurück, die die ‚zarte Pflanze der Liebe‘ – wenn man von „Wurzel“ spricht, allegorisiert man die Liebe als Pflanze – allseits bedroht sieht. JGB 120 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 37).

121.

94, 12 f. *Es ist eine Feinheit, dass Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte – und dass er es nicht besser lernte.*] Ähnlich lautet NL 1882, KSA 10, 3[1]445, 107, 6–8. Dazu hatte N. noch notiert und schließlich gestrichen: „Verlogen wie ein Grieche‘ sagte man ehemals im Alterthum“ (KGW VII 4/1, 106).

Nach dem Maßstab klassischer Philologen schon des Humanismus ist die griechische Umgangssprache, die Koinē, in der das Neue Testament geschrieben ist, stilistisch minderwertig. Nach der vor allem im Protestantismus lange hochgehaltenen Lehre von der Verbalinspiration hingegen ist der biblische Text von Gott direkt und wörtlich den Verfassern eingegeben worden. Mit JGB 121 ironisierte N. in einer „Mischung von Problembewußtsein und Polemik“ (Salaquarda 2000, 324) diese Theorie.

Die Rede von Gott als Schriftsteller hat in der Romantik, etwa bei Friedrich Schlegel, aber auch bei manchen modernen Bibelexegeten eine gewisse Faszinationskraft entwickelt. Sie geht zurück auf Johann Georg Hamann, in dessen *Biblischen Betrachtungen eines Christen* es heißt: „Gott offenbart sich — — der Schöpfer der Welt ist ein Schriftsteller — — Was für ein Schicksal werden seine Bücher erfahren müssen; was für strengen Urtheilen, was für scharfsichtigen Kunstrichtern werden seine Bücher unterworfen seyn?“ (Hamann 1821, 1, 56.

N. hat sich am 29. 01. 1873 den ersten Band von Hamanns *Schriften und Briefen* in der Ausgabe von Moritz Petri aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen, vgl. Crescenzi 1994, 419 u. 422. Auch dort findet sich der zitierte Passus: Hamann 1872, 1, 126.). Eine solche Rettung Gottes als Schriftsteller konnte N. nur ironisch glossieren.

Kreibitz 1896, 130 bezieht den Spott in JGB 121 auf das angebliche „Dogma, dass das schlecht griechisch geschriebene Evangelium Johannis unmittelbare Offenbarung Gottes sei“. Bekanntlich schildert der Prolog des Johannesevangeliums die Fleischwerdung des Logos, des Wortes, d. h. die Menschwerdung Christi. Bezieht man JGB 121 direkt darauf, so wäre es wohl ein minderwertiger Gott – „verlogen wie ein Grieche“ (vgl. z. B. Marcus Tullius Cicero: *Pro Flacco* 9) –, der sich in einem so schlechten Griechisch inkarnierte – aber doch immerhin in einer Sprache, die damals von (fast) jedermann hat verstanden werden können.

122.

94, 15–17 *Sich über ein Lob freuen ist bei Manchem nur eine Höflichkeit des Herzens – und gerade das Gegenstück einer Eitelkeit des Geistes.*] Beide Optionen, weshalb man sich über ein Lob freuen kann, hält NL 1882, KSA 10, 3[1]421, 104, 13 f. gleichwertig offen: „Sich über ein Lob freuen ist bei diesen eine Eitelkeit des Geistes, bei jenen ein Merkmal von Höflichkeit des Herzens.“ N. hat dies korrigiert aus: „Sich über ein Lob freuen ist 'vielmehr' ein Merkmal von Höflichkeit des Herzens als von Eitelkeit des Geistes“ (KGW VII 4/1, 104), am Ende aber die ganze Aufzeichnung gestrichen. JGB 122 greift also die ursprünglichste Version des Gedankens wieder auf, fügt aber noch hinzu, dass die Freude nur „bei Manchem“ aus Herzenshöflichkeit entspringe.

Die Wendung „Höflichkeit des Herzens“ kommt bei N. häufig vor, beispielsweise in MA I 49, KSA 2, 69, 24; JGB 245, KSA 5, 187, 6; AC 57, 244, 23 u. EH Warum ich so weise bin 5, KSA 6, 271, 22 f. Sie stammt aus „Ottliens Tagebuch“ in Goethes *Wahlverwandtschaften*, vgl. NK KSA 6, 244, 23. Die bei N. nur in 3[1]421 sowie JGB 122 belegte Wendung „Eitelkeit des Geistes“ ist die deutsche Variante der christlich verpönten *vanitas spiritus* und kommt gelegentlich in theologischem Kontext auch auf Deutsch vor (z. B. bei N.s Basler Kollegen Karl Rudolf Hagenbach, vgl. Hagenbach 1872, 7/2, 426). Im ersten deutschen Buch über Frauenemanzipation wurde bereits konstatiert: „In unsern Zeiten hat die Eitelkeit des Geistes, der Gelehrsamkeit, erst recht überhand genommen“ ([Brandes] 1787, 163); und sie werde insbesondere von Frauen als Machtmittel eingesetzt.

123.

94, 19 f. *Auch das Concubinat ist corruptirt worden: — durch die Ehe.*] Was hier im Perfekt steht, stand in NL 1882, KSA 10, 3[1]416, 103, 23 noch im Präsens. Das Konkubinat wurde gegen die Ehe bereits in NL 1880, KSA 9, 5[38], 189 f. ausgespielt, wo die Heirat nur „1) zum Zwecke höherer Entwicklung 2) und um Früchte eines solchen Menschenthums zu hinterlassen“ (KSA 9, 189, 20 f.) gebilligt und für alle anderen das „Concubinat, mit Verhinderung der Empfängniß“ (KSA 9, 189, 22) bzw. die Prostitution zur Befriedigung des Geschlechtstriebes empfohlen wurde: „Mögen sie zu ihren Huren gehen!“ (KSA 9, 189, 26). Denn: „die Huren sind ehrlich und thun, was ihnen lieb ist und ruiniren nicht den Mann durch das ‚Band der Ehe‘ — diese Erdrosselung!“ (KSA 9, 189, 30–190, 2). Weder in M 150, KSA 3, 142, wo sich N. mit der Zufälligkeit und dem mangelnden Nutzen der Ehe beschäftigte, noch in einen anderen publizierten Text fanden diese Überlegungen zum Nutzen von Konkubinat und Prostitution Eingang, die selbst N. in ihrem Amoralismus, aber auch in ihrer rassistisch-eugenischen Dimension („Es soll nicht das Opfer sein, das den Damen oder dem jüdischen Geldbeutel gebracht wird — sondern der Verbesserung der Rasse“ – KSA 9, 189, 27–29) offensichtlich als nicht publikabel empfand (noch heutige Deuter tun sich schwer damit und halten den Text für „peinlich“, so Schank 2000, 398).

Mit Ausnahme von MA I 424, KSA 2, 278 f. und JGB 123 bleiben auch spätere Überlegungen, die das Konkubinat empfehlen, im Nachlass verborgen, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[22], 76, 7 f. (entspricht KGW IX 5, W I 8, 235, 10–12), wonach man nicht zweifeln dürfe, „daß gerade dem ‚Genie‘ das Ehebett noch verhängnißvoller sein kann als concubinage und libertinage“. Das Konkubinat dient in N.s Verständnis offensichtlich ausschließlich der sexuellen, aber nicht irgendeiner seelisch-sentimentalen Befriedigung, worin er mit dem zeitgenössischen Verständnis völlig übereinstimmt: „*Konkubinat* (lat.), nach röm. Recht das außereheliche Zusammenleben zweier Personen behufs des bloßen Geschlechtsgenusses und ohne den Zweck, eine Familie zu begründen, ohne affectio maritalis und dignitas uxoris.“ (Brockhaus 1894–1896, 10, 567) „Heutzutage ist das K. in einzelnen Staaten ([...]) verboten und soll durch polizeiliche Zwangsmaßregeln beseitigt werden, wofern ein solches Verhältniß zu öffentlichem Ärgernis Veranlassung gibt“ (Meyer 1885–1892, 10, 9).

Die in JGB 123 behauptete Korruption des Konkubinats wird man in der Unterstellung zu suchen haben, dass mit den durch die (christliche) Ehe aufgenommenen moralisch-sentimentalen Ansprüchen an die Paarbeziehung eine unbefangene, rein sexuell orientierte Zweisamkeit verunmöglicht oder doch wenigstens verunglimpft worden sei. Wenn N. von der Korruption des Konkubinats spricht, ist ihm nicht bloß an der schönen Alliteration gelegen, sondern

er kehrt damit die gängige moralisierende Sicht um, wonach die Ehe durch das Konkubinat, das bloße Interesse an der sexuellen Beziehung korrumpiert werde. Die Assoziation von Korruption und Konkubinat wird beispielsweise explizit gemacht in Montesquieu: *L'esprit des lois* [1777], Buch XXIII, Kapitel 6: „il n'y avoit qu'une très-grande corruption de mœurs qui pût porter au concubinage („nur eine sehr große Korruption der Sitten konnte [sc. im Alten Rom] zum Konkubinat Anlass geben“). Das Verhältnis von Ehe und Konkubinat und die Überlastung der Ehe thematisiert auch NL 1887, KSA 12, 10[88], 507, 12–17 (KGW IX 6, W II 2, 75, 14–20): „Die Ehe ist eine Form des Concubinats, bei der grundsätzlich zu Viel versprochen wird: hier wird etwas versprochen, was man nicht versprechen kann, nämlich ‚Liebe immerdar‘, — hier wird die geschlechtliche Funktion als ‚Pflicht‘ angesetzt, die man fordern kann ...“ Hinter JGB 123 verbirgt sich demgegenüber ein Plädoyer für eine libertinistische Entmoralisierung und Entsentimentalisierung der Geschlechterbeziehung. Alma Schindler, spätere Alma Mahler-Werfel trug JGB 123 im Alter von 20 Jahren am 3. Januar 1900 in ihr Tagebuch ein und kommentierte: „Das finde ich meisterhaft“ (Mahler-Werfel 1997, 416, vgl. NK 98, 5–7).

124.

94, 22–95, 2 *Wer auf dem Scheiterhaufen noch frohlockt, triumphirt nicht über den Schmerz, sondern darüber, keinen Schmerz zu fühlen, wo er ihn erwartete. Ein Gleichniss.*] Zu diesem „Gleichniss“ gibt es im Nachlass keine Vorlage (vgl. aber FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 9 f.). In Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) hat N. eine Passage markiert und für „gut“ befunden, die ausführt, dass nicht der Schmerz das Schrecklichste für den Menschen sei, sondern die Untätigkeit, und dass mit der Überwindung des Schmerzes ein besonderer Genuss verbunden sei (Guyau 1909, 282). Dass das Martyrium zugunsten der richtigen Überzeugung einen Triumph darstelle, ist eine in allen christlichen Konfessionen verbreitete Auffassung, die sich im 19. Jahrhundert beispielsweise wirkmächtig im Titel von François-René, Vicomte de Chateaubriands *Les martyrs ou Le triomphe de la religion chrétienne* (1809) manifestiert hat. (AC 53 sollte dagegenhalten, das Martyrium bewaise nichts für Wahrheit oder Wert einer Überzeugung, vgl. NK KSA 6, 234, 16–18.) Dass das Publikum statt aus Bosheit aus frommer Hingabe frohlockt, wenn jemand verbrannt wird, ist ein in Martyrologien verbreitetes Motiv, besonders auch in den erwecklichen Berichten über protestantische Blutzeugen, die seit dem 16. Jahrhundert kursierten. So wird etwa über den 1555 hingerichteten Engländer Thomas Haux berichtet: „Nach ihm sollten einige andere Protestanten verbrannt werden, die nicht, wie er, gleichen Glaubensmuth hatten; diese er-

mahnte er nun, und versprach ihnen, wenn er im Feuer sich befinde, durch Erhebung seiner Hände ein Zeichen zu geben, daß für den Gläubigen der Feuertod nichts Schreckhaftes und nichts allzu Schmerzhaftes habe. Auf der Gerichtsstätte [...] ward er an den Pfahl gefesselt und der Scheiterhaufen angezündet. Schon war er am ganzen Leibe verbrannt, seine Haut von der Hitze zusammengeschrumpft, als er, sich seines Versprechens erinnernd, die beiden Hände erhob, was mit großem Frohlocken der ganzen Menge ist angesehen worden. Hierauf neigte er das Haupt und entschlief“ (Möhrlen 1845, 2, 312, vgl. zu einem ausdrücklich auf dem Scheiterhaufen triumphierenden Märtyrer ebd., 384). Derlei vielfach kolportierte und variierte Berichte dürften N. aus dem protestantisch-pietistischen Familienkontext wohlbekannt gewesen sein; sein „Gleichniss“ nimmt die Vorstellung auf, dass der zur Verbrennung Bestimmte überraschenderweise keine Schmerzen leiden müsse und schreibt ihm selbst, nicht den Zuschauern, deswegen das Frohlocken zu.

Deutet man diesen Bericht gemäß der nachgestellten Lektüreeinweisung als „Gleichniss“, dann geht es offensichtlich nicht um ein wörtlich verstandenes Martyrium, sondern darum, dass jemand äußerst beharrlich bei seinem Handeln bleibt und – wie Giordano Bruno oder Wagners Brünnhilde in der *Götterdämmerung* den Scheiterhaufen bewusst wählend – auch verheerende, selbstzerstörerische Konsequenzen bejaht. Nur taucht im Unterschied zum christlichen Martyrium jetzt kein Gott mehr auf, der das Leiden an diesen Konsequenzen lindert, sondern die Selbsttreue scheint diesem Leiden vorzubeugen. Auch in einer gottlosen Welt kann Überzeugung leidbewältigend wirken. Zur Interpretation von JGB 124 siehe auch Häntzschel-Schlotke 1967, 90.

125.

95, 4 f. *Wenn wir über Jemanden umlernen müssen, so rechnen wir ihm die Unbequemlichkeit hart an, die er uns damit macht.*] Die Vorstufe in NL 1882, KSA 10, 3[1]428, 105, 4–6 ist etwas umständlicher formuliert: „Wenn man über einen Menschen umlernen muß, so rechnet man ihm die Unbequemlichkeit, die er einem damit macht, hart an.“ (Vgl. die Textvarianten in KGW VII 4/1, 104.) N. hegte eine Vorliebe für das im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm seltsamerweise nicht verzeichnete, aber schon im 18. Jahrhundert vielfach belegte Verb „umlernen“, gegen das er erstmals in UB III SE 6, KSA 1, 395, 21–24 intuitive Widerstände beim Publikum namhaft machte: „Und weil alles Neue ein Umlernen nöthig macht, so verehrt die Biederkeit, wenn es irgend angeht, die alte Meinung und wirft dem Verkündiger des Neuen vor, es fehle ihm der sensus recti.“ Nicht nur im Blick auf Schopenhauer, sondern auch im Blick auf Wagner galt N. das Umlernen als Gebot der Stunde: Man müsse „völlig umlernen

und das Gewohnte und Alltägliche einmal als etwas sehr Ungewöhnliches und Verwickeltes ansehen können“ (UB IV WB 4, KSA 1, 448, 22–24). In den *Zahmen Xenien* hatte Goethe die Problematik des Umlernens pointiert: „Willst dich nicht gern vom Alten entfernen? / Hat denn das Neue so gar kein Gewicht?['] / Umlernen müßte man immer, umlernen! / Und wenn man umlernt, da lebt man nicht.“ (Goethe 1853–1858, 3, 74) JGB 125 liest sich hingegen wie die Glosse zu einer Beobachtung, die der von N. anscheinend geschätzte Gustav (von) Rümelin – „soviel ich mich entsinne, sprach Herr Professor Nietzsche nicht ohne Anerkennung von Rümelin“ (Köselitz an Overbeck, 06. 12. 1879 – Overbeck/Köselitz 1998, 40) – in einer Rede *Ueber das Wesen der Gewohnheit* angestellt hat: „Das Neue ist [...] insoweit unwillkommen, als es uns zum Umlernen nöthigt, unseren Besitz [sic] entwerthet, unser Conzept verrückt. In diesem Conflict von Motiven zieht nun das die Lustreize gegen einander abwägende Ich die Bilanz gern zu Gunsten der Seite, welche ihm die Anstrengung und das Umlernen erspart. Es zieht das Alte nicht vor, weil es das Alte ist, sondern weil das Neue Unbequemlichkeiten bringt“ (Rümelin 1881, 167).

126.

95, 7–9 *Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu kommen. — Ja: und um dann um sie herum zu kommen.*] Der im Singular etwas geziert wirkende und vor N. im Zusammenspiel mit der Natur nicht belegbare „Umschweif“ ist in der Vorstufe von NL 1882, KSA 10, 3[1]433, 105, 18 f. noch ein simpler „Umweg“: „Ein Volk ist der Umweg der Natur, zu 5, 6 großen Männern.“ Und auch der ironische Nachsatz fehlte hier noch. Dieser Nachsatz unterscheidet JGB 126 vom kontinuierlichen Strom jener Äußerungen N.s, die vor dem Hintergrund der Genie-Tradition in der Hervorbringung großer Individuen den Zweck der Weltgeschichte sehen (vgl. Sommer 2011c). Im Frühwerk sind derlei Äußerungen ebenfalls präsent (z. B. UB II HL 9, KSA 1, 317, 24–26: „Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“) wie in den alterletzten Umwertungsschriften (vgl. AC 3 bis 4, dazu NK KSA 6, 170, 18–22; NK KSA 6, 170, 23–28 u. NK KSA 6, 171, 9–17).

Ní Dhúill 2009, 131 f. analysiert den Gebrauch, den Ernst Bertram bei seiner Heroisierung N.s von JGB 126 macht (Bertram 1922, 202). JGB 126 ist auch der Subtext der ersten Strophe von Gottfried Benns Gedicht *Dennoch die Schwerter halten* (1933), das in der zweiten Strophe mit der Beschwörung des „Sils-Maria-Wind[s]“ die Nietzsche-Referenz/Reverenz explizit macht: „Der soziologische Nenner, / der hinter Jahrtausenden schlief, / heißt: ein paar große Männer / und die litten tief.“ (Benn 1986, 1, 174).

127.

95, 11–13 *Allen rechten Frauen geht Wissenschaft wider die Scham. Es ist ihnen dabei zu Muthe, als ob man damit ihnen unter die Haut, — schlimmer noch! unter Kleid und Putz gucken wolle.* Zu JGB 127 gibt es keine direkte Vorlage im Nachlass; der Gedanke wird dafür in JGB 204 wieder aufgenommen, wonach „Frauen und Künstler gegen die Wissenschaft [...] reden („ach, diese schlimme Wissenschaft! seufzt deren Instinkt und Scham, sie kommt immer dahinter!“ (KSA 5, 129, 14–16). Das Thema der Scham ist schon zu Beginn des Vierten Hauptstücks präsent, so in JGB 65 u. 66, vgl. NK 85, 11 f.

Die Verbindung der Motivkomplexe von Frau und Scham trat bei N., wie Tongeren 2007, 138 f. feststellt, etwa von 1880 an auf, und zwar mit einem starken Akzent auf der Genitalscham. Im Spätwerk scheint N. für eine Überwindung der Scham plädieren zu wollen (vgl. JGB 65), die freilich JGB 127 den Frauen (in ihrer spezifisch europäisch sozialisierten Form?) nicht zutraue (vgl. Tongeren 2007, 142 f.) – und JGB 204 auch den Künstlern nicht. Planckh 1998, 230 f. gibt zu JGB 127 hingegen zu bedenken, dass offen bleibe, „ob sich der Wissenschaftler dem Urteil der ‚rechten Frauen‘ anschließen solle, oder ob diese Scham falsch ist und überwunden werden muß“. Im Horizont der Wissenschaftskritik statt als Ausdruck von Misogynie liest Smitmans-Vajda 1999, 102 f. den Abschnitt JGB 127.

Bereits im frühen 18. Jahrhundert hat Madame de Lambert in ihren *Réflexions sur les femmes* die These aufgestellt, dass die Verbindung von Scham und Wissen bei den Frauen keineswegs naturgegeben sei, sondern sich vielmehr einem spezifischen (und verderblichen) kulturellen Einfluss verdanke, der dem weiblichen Geschlecht die Wissenschaft so schambesetzt erscheinen lasse wie die schlimmsten Laster: „Molière en France a fait le même désordre par sa comédie des *Femmes savantes*. Depuis ce temps-là, on a attaché presque autant de honte au savoir des femmes qu’aux vices qui leur sont le plus défendus. Lorsqu’elles se sont vues attaquées sur des /147/ amusemens innocens, elles ont compris que, honte pour honte, il falloit choisir celle qui leur rendoit davantage, et elles se sont livrées aux plaisirs.“ (Lambert 1883, 146 f. „In Frankreich hat Molière die gleiche Unordnung durch seine Komödie *Femmes savantes* angerichtet. Seit dieser Zeit hat man dem Wissen der Frauen fast ebensoviel Scham/Schande zugeschrieben wie den Lastern, die an ihnen am meisten verteidigt werden. Als sie sich angegriffen gesehen haben wegen /147/ unschuldiger Unterhaltungen, haben sie verstanden, dass sie, Scham/Schande für Scham/Schande, jene wählen müssten, die ihnen mehr Nutzen brächte, und sie haben sich den Vergnügungen ausgeliefert.“) Um 1880 wurde diese Erkenntnis der Madame de Lambert unter französischen Intellektuellen erneut diskutiert (vgl. z. B. Lescure 1881, 31), so dass N. JGB 127 durchaus bewusst

vor diesem Hintergrund geschrieben haben könnte – bezeichnenderweise im Unterschied zu seiner emanzipatorisch inspirierten Vorgängerin ohne genealogisches Interesse an der Herkunft der Schambelegung von Wissenschaft für Frauen. In JGB 235 wird Madame de Lambert zitiert, wenn auch aus zweiter Hand, siehe NK 173, 11–13.

128.

95, 15 f. *Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, um so mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen.*] Entsprechend stellte N. in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé eingehende Überlegungen über den angemessenen Stil des Schreibens an – das eine „Nachahmung“ des Sprechens sein soll (NL 1882, KSA 10, 1[45], 22, 13). Da heißt es dann auch: „Der Stil soll beweisen, daß man an seine Gedanken glaubt, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet. /**/ Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die Sinne zu ihr verführen.“ (23, 1–4, vgl. zu einem von N. hier gestrichenen Satzfragment KGW VII 4/1, 46, fast gleichlautend zum Zitat der Passus in NL 1882, KSA 10, 1[109], 39, 6–10 = N. an Lou von Salomé, 08.–24. 08. 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 288, S. 244. Z. 31 f.) In NL 1882/83, KSA 10, 5[1]50, 193, 7 f. ist der Ratschlag, der schließlich zu JGB 128 werden sollte, bereits aphoristisch von seinem ursprünglichen Kontext genereller Stilreflexionen isoliert.

Simonis 2002, 59 f. hebt nicht nur die paradoxe Verschränkung der beiden gemeinhin als unzusammengehörig empfundenen Begriffe Wahrheit und Verführung hervor, sondern interpretiert die an Lou von Salomé adressierten Notate von 1882 auch im Zusammenhang mit N.s Werben um die junge Russin. „Die genannten Thesen zum Stil waren zunächst als persönlich-intime Mitteilungen, gleichsam als Liebesbekundungen des Verfassers, an Lou adressiert“ (ebd., 60), mithin als Versuch der Verführung – wozu auch immer. Der Gedanke, dass der Philosoph zur Wahrheit verführen wolle, ist spätestens seit Sokrates' Auseinandersetzung mit den Sophisten ein Thema der Philosophie, das freilich so kaum explizit gemacht wird, da es am Selbstbild der Philosophen kratzt, die sich eben nicht als Verführer zur, sondern als Verkündiger der Wahrheit verstehen wollen. Eine seltene Ausnahme findet sich in der von N. gelesenen Übersetzung von Madame de Staëls *De l'Allemagne*, wo es in den „Allgemeinen Bemerkungen über die deutsche Philosophie“ heißt: „Es kommt mir also vor, als ob man, mit aller Bewunderung für die Denkkraft und das gründliche Genie Leibnizens, in seinen Schriften über metaphysische Theologie mehr Einbildungskraft und /53/ Gefühl antreffen sollte, um vom Nachdenken in der Rührung ausruhen zu können. Leibnitz machte sich beinahe ein Gewissen da-

raus, seine Zuflucht zum Gefühl zu nehmen, indem er das Ansehn fürchtete, als habe er zur Wahrheit verführen wollen. Er hatte aber Unrecht; denn in Gegenständen dieser Art ist das Gefühl die Wahrheit selbst.“ (Staël 1815, 3, 52f.) Die Verführerrolle ist also auch hier dem Philosophen unbehaglich – umso charakteristischer ist sie für das neue Verständnis von Philosophie, das N. anbietet. Gauger 1984, 340 und Renzi 1997a, 334 finden namentlich in *Ecce homo* die in den Nachlassaufzeichnungen und JGB 128 formulierten Stilvorgaben praktisch realisiert.

129.

95, 18–20 *Der Teufel hat die weitesten Perspektiven für Gott, deshalb hält er sich von ihm so fern: – der Teufel nämlich als der älteste Freund der Erkenntnis.*] Die teuflischen „Perspektiven für Gott“ kamen erstmals in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé zur Sprache, und zwar in einer Aufzeichnung unter dem Titel „Zur Philosophie der Wiederkunft“ (NL 1882, KSA 10, 1[70], 27, 16): „ich habe den ganzen **Gegensatz** einer **religiösen Natur** absichtlich ausgelebt. Ich kenne den Teufel und **seine** Perspektiven für Gott.“ (KSA 10, 1[70], 28, 10–12) In NL 1882, KSA 10, 3[1]50, 59, 10–12 sind die Überlegungen bereits aphoristisch verdichtet und dekontextualisiert: „Der Teufel hat die besten Perspektiven für Gott: deshalb hält er sich von ihm so fern – er ist nämlich ein Freund der Erkenntnis.“ Von dieser Fassung etwas weiter entfernt ist NL 1883, KSA 10, 22[3], 622, 10 f.: „Der Teufel, der ein Freund der Erkenntnis, hält sich von Gott fern: erst aus der Ferne hat man den Blick für Götter.“ (Vgl. auch NL 1884/85, KSA 11, 31[38], 375, 17 f.) Als N. schließlich die Überlegung Zarathustra in den Mund legte, weicht Erkenntnis dem entgegengesetzten „schönen Schein“: „Zarathustra: man muß seinen Gott aus der Ferne sehen: nur so nimmt er sich gut aus. Darum hält sich der Teufel von Gott fern, denn er ist ein Freund des schönen Scheins.“ (NL 1884/85, KSA 11, 31[46], 381, 18–20).

Dass der Teufel der „älteste Freund der Erkenntnis“ sei, folgt aus der christlichen Tradition, die die Schlange im Paradies, die Eva und Adam mit der Frucht vom Baum der Erkenntnis versorgt (Genesis 3), mit dem Teufel identifiziert. In dieser Tradition war freilich die explizite Charakterisierung des Teufels als „Freund der Erkenntnis“ nicht üblich, zumal der Teufel hier niemandes Freund sein kann. Nachweisbar ist die Wendung hingegen zur Charakterisierung des Philosophen in den platonischen Dialogen; N. könnte ihr beispielsweise bei der Lektüre von Franz Susemihls Buch *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* begegnet sein (Susemihl 1857, 2/2, 177; zu N.s Susemihl-Rezeption siehe NK KSA 6, 71, 8 f.). Auch dass der

Teufel in größtmöglicher Gottferne lebe, gehört zum Kernbestand christlicher Teufelserkenntnis. Für N. wurde daraus ein Vorteil, weil der Schluss nahe liegt, dass der Teufel aus dieser größtmöglichen Distanz den Gotteskomplex am großflächigsten überblickt, Gott am besten erkennt. Deshalb überrascht es kaum, dass das „Wir“ in NL 1887, KSA 12, 10[105], 514, 21 (entspricht KGW IX 6, W II 2, 67, 44–46) sich ausdrücklich als „Ehrenretter des Teufels“ darstellt. Sich die Götter in äußerster Distanz zu den Menschen zu denken, ist eine Vorstellung, die insbesondere auf Epikur zurückverweist, vgl. NK 82, 34–83, 16. Epikur und N. teilen das Interesse, religiöse Zumutungen zu neutralisieren.

In seiner Rezension von JGB für die *Deutsche Literaturzeitung* vom 30. 10. 1886 zitiert Gustav Glogau JGB 129 als Beleg für „einen vornehmeren Pessimismus“ (Reich 2013, 632).

130.

95, 22–96, 2 *Was Jemand ist, fängt an, sich zu verrathen, wenn sein Talent nachlässt, — wenn er aufhört, zu zeigen, was er kann. Das Talent ist auch ein Putz; ein Putz ist auch ein Versteck.*] In den Tautenburger Aufzeichnungen findet sich der Kern des Gedankens: „Wenn die Talente nachlassen, werden die moralischen Eigenschaften eines M(enschen) sichtbarer.“ (NL 1882, KSA 10, 1[93], 33, 1 f.; in N V 9, 198 steht „abnehmen“ statt „nachlassen“ – KGW VII 4/1, 50). Die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]3, 54, 8–10 ist bereits ausführlicher: „Wenn die Talente eines Menschen nachlassen, werden seine moralischen Eigenschaften sichtbarer; und nicht immer sind es Sterne, die bei dieser einbrechenden Nacht sichtbarer werden.“ Die von N. gern und oft gebrauchte Sternenmetapher fordert in der Fassung NL 1883, KSA 10, 12[1]121, 393, 16–19 eine Anpassung im Eingangssatz: „Wenn das Talent eines Menschen sich verdunkelt, werden seine moralischen Eigenschaften sichtbarer: und nicht immer sind es Sterne, die dabei sichtbar werden.“ (Ursprünglich lautete diese Fassung „Wenn die Talente eines M(enschen) nachlassen, werden die moralischen Eigenschaften sichtbarer: und nicht immer werden – Sterne dabei sichtbar.“ KGW VII 4/1, 222. Vgl. auch NL 1883, KSA 10, 22[1], 619, 13–15.) Die Sternenmetaphorik entfällt in der Fassung letzter Hand, wo stattdessen mit dem Motiv des Putzes eine Verbindung zu JGB 127 und JGB 145 hergestellt wird. Vor allem aber fällt auf, dass in JGB 130 anders als in den Nachlass-Notaten die Moralität der Eigenschaften, die durch das Nachlassen des Talents zum Vorschein kommen sollen, nicht mehr thematisiert wird, als ob damit der Fokus getreu dem Werktitel auf einen Bereich „jenseits von Gut und Böse“ verlagert werden solle.

131.

96, 4–9 *Die Geschlechter täuschen sich über einander: das macht, sie ehren und lieben im Grunde nur sich selbst (oder ihr eigenes Ideal, um es gefälliger auszudrücken —). So will der Mann das Weib friedlich, — aber gerade das Weib ist wesentlich unfriedlich, gleich der Katze, so gut es sich auch auf den Anschein des Friedens eingeübt hat.*] Zu diesem Abschnitt lassen sich keine direkten Vorarbeiten im Nachlass finden. Weiter ausgebreitet werden die hier ange-deuteten Überlegungen insbesondere in JGB 239, wo das „Weib“ gleichfalls als „gefährliche und schöne Katze“ apostrophiert wird (KSA 5, 178, 12, vgl. auch den raubtierhaften „Katzen-Muthwillen[.]“ des – freilich männlichen – Frei-ers der Wahrheit in Za IV Das Lied der Schwermuth 3, KSA 4, 372, 21).

Die Beobachtung, dass die Geschlechter nur sich selber „ehren und lieben“ (96, 5), spielt auf die gängige kirchliche Eheschließungsformel an, wonach „das Weib [...] den Mann als das ihr von Gott gesetzte Haupt, als ihren Herrn erkennen und halten, ehren und lieben“ solle (Boeckh 1870, 2, 127. Vgl. Evangelisches Kirchenbuch 1863, 2, 67: „Das Weib aber soll den Mann ehren und lieben“). Auch in Adalbert Stifters *Nachsommer*, den N. zum „Schatz der deutschen Prosa“ (MA II WS 109, KSA 2, 599, 23) zählte, wird die Formel benutzt: „O mein theures Weib,‘ entgegnete ich, ‚ich werde dich ohne Ende ehren und lieben, wie ich dich heute ehre und liebe.““ (Stifter 1865, 3, 411).

Die Identifikation von Weib und Katze ist bei N. ein Motiv, das in der Zeit des intensiven Umgangs mit Lou von Salomé aufkam (vgl. Za I, Vom Freunde, KSA 4, 73, 7 f. oder NL 1882, KSA 10, 3[1]133, 69, 11: „Alle Frauen sind entweder Vögel oder Katzen oder Kühe““. Vgl. NK KSA 3, 337, 12–14). Direkt als Vorwurf adressiert wird das Katzenverdikt in einem Briefentwurf an Lou von Salomé vor Mitte Dezember 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 351, S. 298, Z. 27 f.: „Charakter der Katze — das Raubthier, das sich als Hausthier stellt“ (vgl. zum Motiv ausführlich Braun 2007, 173–177; Thomas Mann greift es im *Zauberberg* auf, siehe Joseph 1996, 40). Abgesehen vom reichen mythologischen Erfahrungsschatz zur Katzenhaftigkeit der Frau (vgl. z. B. Kofman 1985, 34) heißt es explizit in einer berühmten Zeile aus Théophile Gautiers *Pierrot Posthume* (1847): „La femme est une chatte et sa griffe nous tient“ (Gautier 1863, 149. „Die Frau ist eine Katze, und ihre Krallen hält uns“).

132.

96, 11 *Man wird am besten für seine Tugenden bestraft.*] Statt „am besten“ wird man nach NL 1882, KSA 10, 3[1]25, 56, 23 lediglich „auch für seine Tugenden bestraft“. So kehrt der Satz wortwörtlich wieder in NL 1882/83, KSA 10, 4[31],

116, 19; appliziert die „Wir“ in NL 1883, KSA 10, 16[88], 532, 4; NL 1883, KSA 10, 18[24], 572, 10 f.; NL 1883, KSA 10, 22[1], 603, 8. Auf die „höheren Menschen“ angewandt wird der Spruch in NL 1884/85, KSA 11, 29[56], 349, 11 f. und in Za I Von den Fliegen des Marktes, KSA 4, 67, 23 auf den mit „du“ angesprochenen „Freund“ (KSA 4, 65, 2), den die „Fliegen des Marktes“ für seine Tugenden bestrafen. NL 1884/85, KSA 11, 31[35], 372, 17 macht das ursprüngliche „man“ erneut zum Subjekt der Strafe. Autobiographisch kontextualisiert N. die Erkenntnis schließlich in seinem Brief an Paul Rée, vermutlich vom 15. 09. 1882: „Meine Schwester hat inzwischen die Feindseligkeit ihrer Natur [...] mit aller Kraft gegen mich gekehrt und sich förmlich von mir gelöst [...]. Mich selber hat sie mit Spott und Hohn überschüttet – nun, die Wahrheit ist, ich bin gegen sie mein Leben lang geduldig und milde gewesen, wie ich es nun einmal gegen dies Geschlecht sein muß: und das hat sie vielleicht verwöhnt. ‚Auch die Tugenden werden bestraft‘ – sagte der weise Sanctus Januarius von Genua.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 303, S. 258, Z. 10–20; KGB III 7/1, 279 sieht darin eine Anspielung auf FW 21, KSA 3, 391–393, „hier dem Genueser Lokalheiligen Januarius (San Gennaro) in den Mund gelegt, nach dem das 4. Buch der FW betitelt ist“).

Die scheinbar paradoxe Vorstellung von den bestraften statt belohnten Tugenden taucht gelegentlich im französischen Schrifttum des 19. Jahrhunderts auf, so in Jules Michelets *Histoire de France* (Michelet 1867, 17, XIV: „vertus punies par la dureté du sort“ – „von der Härte des Schicksals bestrafte Tugenden“) oder in Augenzeugenberichten zu den Wirren der Französischen Revolution (ediert Rocquain 1874, 287: „tant de vertus punies comme des crimes“ – „so viele wie Verbrechen bestrafte Tugenden“). Im Singular war die natürlich zu Unrecht bestrafte Tugend noch häufiger, so (abgesehen vom Marquis de Sade und seiner plakativen Entgegensetzung belohnten Lasters und bestrafter Tugend) in einer geflügelten Zeile aus Marie-Joseph Chéniers Tragödie *Brutus et Cassius*: „J’ai vu le crime heureux et la vertu punie“ (Chénier 1824, 1, 241. „Ich habe das Verbrechen glücklich gesehen und die Tugend bestraft“).

133.

96, 13 f. *Wer den Weg zu seinem Ideale nicht zu finden weiss, lebt leichtsinniger und frecher, als der Mensch ohne Ideal.* [Nur unwesentlich anders akzentuiert die erste Tautenburger Aufzeichnung den Gedanken in NL 1882, KSA 10, 1[70], 28, 15 f.: „Wer nicht den Weg zu seinem Ideale findet, lebt leichtsinniger und frecher als der, welcher gar kein Ideal hat.“ Noch näher kommt JGB 133 die Version in NL 1882, KSA 10, 3[1]49, 59, 7–9. Erläuterungswilliger und das „Ideal“ durch „Ziel“ ersetzend lautet die spätere, in JGB nicht verwendete

Fassung NL 1883, KSA 10, 22[3], 622, 4–6: „Wer den Weg zu seinem Ziele nicht zu finden wußte, lebt frecher und leichtsinniger als der, welcher gar kein Ziel hat: er will seinen Verlust verscherzen und verschmerzen.“ Über weitere Bearbeitungsstufen wird daraus ein Teil der Antwort Zarathustras auf den Schatten in Za IV Der Schatten, KSA 4, 341, 18–20: „Du hast das Ziel verloren: wehe, wie wirst du diesen Verlust verscherzen und verschmerzen? Damit — hast du auch den Weg verloren!“

Bereits Schiller hat in den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* (Brief 27) den „Weg zum Ideale“ gegen den „Weg zur Wirklichkeit“ ausgespielt und damit den „Weg zum Ideale“ in den Status eines Bonmot erhoben: „Dem selbstständigen Schein nachzustreben, erfordert mehr Abraktionsvermögen, mehr Freiheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Mensch nöthig hat, um sich auf die Realität einzuschränken, und er muß diese schon hinter sich haben, /247/ wenn er bei jenem anlangen will. Wie übel würde er sich also rathen, wenn er den Weg zum Ideale einschlagen wollte, um sich den Weg zur Wirklichkeit zu ersparen!“ (Schiller 1844, 10, 246 f.).

134.

96, 16 f. *Von den Sinnen her kommt erst alle Glaubwürdigkeit, alles gute Gewissen, aller Augenschein der Wahrheit.*] Im Nachlass sind zu diesem Abschnitt keine vorbereitenden Notizen überliefert. GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 3 unterstreicht dieses scheinbare Plädoyer für eine sensualistische Erkenntnis-konzeption noch einmal: „Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugniß der Sinne an zu nehmen“ (KSA 6, 76, 1–3). Analoge sensualistisch-empiristische Auffassungen konnte N. beispielsweise bei Rolph 1884, 1 („Jede Erkenntniß beruht auf sinnlicher Wahrnehmung“) und Nägeli 1884, 578 f. finden (vgl. die Zitate in NK KSA 6, 76, 1–3). Entsprechend neigen systematisch interessierte, namentlich amerikanische N.-Forscher dazu, JGB 134 als Bekenntnis zu einem „expliziten Empirismus“ (Leiter 2002, 13) zu verstehen, siehe die Nachweise bei Dellinger 2012c, 161. Martin Heidegger hingegen hat sich JGB 134 zu einer Seminarvorbereitung notiert und besorgt glossiert: „Von den Sinnen her! Wie das? Was geben die Sinne und wie?“ (Heidegger 2007, 87, 241).

Die Frage erhebt sich, ob die Aussage von JGB 134 tatsächlich so eindeutig pro-sensualistisch ist. Das „gute Gewissen“ war bei N. kaum das Ziel philosophischer Anstrengung, und der „Augenschein der Wahrheit“ sollte nicht mit der Wahrheit selbst verwechselt werden; beispielsweise gibt NL 1885, KSA 11, 34[217], 495, 1–3 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 1–3) zu bedenken: „NB. Wir stehen mitten drin zu entdecken, daß der Augenschein und die nächste beste

Wahrscheinlichkeit am wenigsten Glauben verdienen“. JGB 14, KSA 5, 28, 5–14 deklariert es gerade als eine erst keimende Erkenntnis, dass auch die Physik nur eine „Welt-Auslegung und -Zurechtlegung“ bieten könne. Da sie aber „den Glauben an die Sinne“ als Grundlage nehme, sei ihre Geltung größer, habe sie damit doch „Augenschein und die Handgreiflichkeit für sich: das wirkt auf ein Zeitalter mit plebejischem Grundgeschmack bezaubernd, überredend, überzeugend“. Der „Sensualismus“ sei eben „ewig volksthümlich[..]“. Offenkundig trat N. in JGB 14 als Kritiker dieser populären Sinnengewissheit und ihres Augenscheins auf. Vgl. auch NK 26, 5–15 u. Dellinger 2012c, 161–164.

Mit „Augenschein der Wahrheit“ wird gelegentlich der fachphilosophische Terminus der *apparentia veritatis* oder der namentlich bei Nicolas Malebranche sehr geläufigen *apparence de la vérité* übersetzt, dem zufolge etwas wie wahr wirkt, ohne damit aber wirklich wahr sein zu müssen (vgl. als explizites Beispiel dieser Übersetzung des lateinischen Begriffs beim Probabilisten Honoré Tournély die Ausführung bei Gass 1886, 2/1, 256: „Dem Menschen aber kann es begegnen, dass er sich auf ein Mittleres hingewiesen sieht, welches, ohne als unfehlbar aufzutreten, sich dennoch hören lässt und den Augenschein der Wahrheit (*apparentia veritatis*) soweit für sich hat, um für annehmbar zu gelten.“). Die französische Fassung *apparence de la vérité* hat sich N. in einem Exzerpt aus Custines *Mémoires et voyages* in NL 1884, KSA 11, 25[55], 24, 15 mit „Anschein der Wahrheit“ übersetzt (bei Custine 1830, 2, 380 lautet der Passus: „je trouve dans ses récits l'*apparence* de la vérité, l'illusion de la réalité, plus que la vérité même“ – „ich finde in seinen [sc. Walter Scotts] Erzählungen den *Anschein* der Wahrheit, die Illusion der Wirklichkeit, mehr als die Wahrheit selbst“). Zur Ambiguität des Augenscheins in JGB 134 siehe auch NWB 1, 219.

135.

96, 19–21 *Der Pharisäismus ist nicht eine Entartung am guten Menschen: ein gutes Stück davon ist vielmehr die Bedingung von allem Gut-sein.* Die erste Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]31, 57, 9 f. lautet schon ähnlich: „Der Pharisäismus ist nicht eine Entartung an den guten Menschen, sondern eine Bedingung von deren Gut-Sein.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]31, 57, 9 f. Ursprünglich lautete der Text nach KGW VII 4/1, 62: „Der Pharisäismus ist nicht eine Entartung, sondern eine Bedingung der ‚Guten‘.“) In dieser Sentenzen-Sammlung ist der Habitus des Pharisäers auch sonst gelegentlich Thema: „Der Haß gegen das Böse ist der Prunkmantel, mit dem der Pharisäer seine persönlichen Antipathien verkleidet.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]351, 95, 23 f.) Dass „[d]ie Guten als die Pharisäer“ zu gelten hätten, wird in NL 1882, KSA 10, 1[34], 18, 17 und analog in NL 1882,

KSA 10, 3[1]167, 73, 10 namhaft gemacht, während der Eintrag NL 1882, KSA 10, 1[35], 18, 25 „Vom Glück des Pharisäers“ handelt. NL 1882/83, KSA 10, 4[26], 115, 17–116, 4 macht aus den „Guten“ sogar „die nothwendigen Pharisäer. / Auch hier giebt es einen Gegensatz wie zwischen Religiösen und Gläubigen. / Die das Gute Schaffenden haben ihren Gegensatz in den Bewahrenden des Guten.“ Diesen Gedanken griff N. in Za III Von alten und neuen Tafeln 26 auf und erinnerte dabei unmissverständlich an Jesus und seine Weherufe über die Pharisäer (vgl. z. B. Matthäus 5, 20): „Oh meine Brüder, den Guten und Gerechten sah Einer einmal in's Herz, der da sprach: ‚es sind die Pharisäer.‘ Aber man verstand ihn nicht. / Die Guten und Gerechten selber durften ihn nicht verstehen: ihr Geist ist eingefangen in ihr gutes Gewissen. Die Dummheit der Guten ist unergründlich klug. / Das aber ist die Wahrheit: die Guten müssen Pharisäer sein, – sie haben keine Wahl! Die Guten müssen Den kreuzigen, der sich seine eigne Tugend erfindet! Das ist die Wahrheit!“ (KSA 4, 266, 8–17).

Die als Konkurrenten Jesu im Neuen Testament prominent auftretenden Pharisäer, eine jüdische Schule streng Gesetzestreuer namentlich aus ärmeren Schichten, galten in der theologisch-christlichen Literatur, aber auch in den distanzierteren Religionswissenschaften des 19. Jahrhunderts, entsprechend ihrer negativen Zeichnung in den Evangelien (vgl. z. B. Matthäus 15, 7 u. Markus 7, 6), als Vertreter eines heuchlerischen Rigorismus, hinter dem sich jedoch nach Ernest Renans *Vie de Jésus* „eine große moralische Laxheit“ („un grand relâchement moral“ – Renan 1863, 329) verborgen habe, nach Daniel Schenkels *Charakterbild Jesu* der „geheime[.] Selbstbetrug des geistlichen Hochmuthes“ (Schenkel 1864, 90).

Schon NL 1880, KSA 10, 6[318], 278, 14–279, 2 opponiert gegen diese Auffassung: „Es ist beschränkt, die Pharisäer als Heuchler aufzufassen, sie leben immer in dem festen Zutrauen zu ihren Handlungen, sie sehen sie nicht tiefer und wahrhafter an und kennen durch Gewohnheit bei sich nur gute Motive: die anderen sehen sie nicht, ihr Auge ist dafür blind. – Gesetzt, man setzte ihnen ein neues Auge ein und machte sie mit sich unzufrieden: nun, so mehrte man den allgemeinen Jammer. Die Handlungen blieben dieselben in ihren Wirkungen für Andere, und somit wäre es eine überflüssige Menschenquälerei. Diese will das Christenthum.“ In diesem Sinne hat Hermann Lüdemann in seiner *Anthropologie des Apostels Paulus* – nach N. im Brief an Overbeck vom 19. 07. 1880 „ein Meisterstück auf einem sehr schwierigen Felde“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 41, S. 31, Z. 10) – mit Adolf Hausrath dem aus pharisäischem Kontext stammenden Apostel Paulus „umgekehrten Pharisäismus“ attestiert (Lüdemann 1872, 103, Fn.). JGB 135 scheint die Pharisäer gegen den allgegenwärtigen christlichen Hybris-Vorwurf zunächst in Schutz zu nehmen, aber doch

nur, um daraus schließlich eine Kritik am herkömmlichen Begriff des Gut-Seins abzuleiten: Gut-Sein wird demnach verstanden als Für-gut-Halten des Hergebrachten, des von anderen Gemachten. Von dieser Kritik sind Christen und Moralphilosophen gleichermaßen mitbetroffen.

136.

97, 2f. *Der Eine sucht einen Geburtshelfer für seine Gedanken, der Andre Einen, dem er helfen kann: so entsteht ein gutes Gespräch.*] In den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé heißt es: „Um sich gut zu unterhalten, sucht der Eine einen Geburtshelfer für seine Gedanken, und der Andere einen, dem er helfen kann.“ (NL 1882, KSA 10, 1[57], 26, 1–3) Brachial wird es in NL 1882, KSA 10, 3[1]48, 59, 3–6: „Der Eine sucht einen Geburtshelfer für seine Gedanken, der Andre einen, dem er helfen kann: so entsteht ein gutes Gespräch. Wehe aber, wenn zwei Geburtshelfer zusammen stoßen! Sie haben nicht umsonst ihre Zangen!“

Die Vorstellung, dass das philosophische Gespräch als eine Geburtshelferkunst, als Maieutik (μαϊευτική τέχνη) zu verstehen sei, nämlich in dem Sinne, den Seelen bei der Geburt ihrer Einsichten behilflich zu sein, erläutert Sokrates unter Hinweis auf den Hebammenberuf seiner Mutter (Platon: *Theaitetos* 149a–151d, vgl. z. B. Ueberweg 1867, 1, 98). Kant adaptierte in der *Metaphysik der Sitten* das sokratische Verfahren, um die „dialogische Lehrart“ zu konkretisieren: „Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloß entwickelt“ (AA VI, 478). Dabei benutzt Kant eine zu JGB 136 parallele Formulierung: „er ist die Hebamme seiner Gedanken“ (AA VI, 478). In einer nachgelassenen Abhandlung *Ueber das Verhältniß der Rede des Alcibiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions* von 1864 wandte N. die maieutische Metaphorik auf die Rolle des Phaidros im *Symposion* an: „Phaedrus [...] ist wie auch sonst, nur der ‚Geburtshelfer‘ der folgenden Reden.“ (KGW I 3, 385, 21 f.). Unter Berufung auf JGB 136 argumentiert Scheier 1990, XXIII, dass N.s Denken „auch da noch, wo es am reinsten in sich selbst vertieft ist, *Zwie-Gespräch*“ sei.

137.

97, 5–9 *Im Verkehre mit Gelehrten und Künstlern verrechnet man sich leicht in umgekehrter Richtung: man findet hinter einem merkwürdigen Gelehrten nicht selten einen mittelmässigen Menschen, und hinter einem mittelmässigen Künstler sogar oft — einen sehr merkwürdigen Menschen.*] KSA 14, 356 teilt dazu aus dem Notizheft N VII 2 folgende Erstfassung mit: „Im Verkehre mit Gelehrten und

Künstlern verrechnet man sich in umgekehrter Richtung: man erwartet hinter einem großen Gelehrten den merkwürdigen Menschen zu finden – und ist enttäuscht; und man erwartet einen mittelmäßigen Menschen hinter einem mittelmäßigen Künstler – und ist abermals enttäuscht.“ Bei N. gehörte zumindest die Kritik an den nur rezeptiven „Gelehrten“ seit seiner Schopenhauer-Begeisterung und seit den Basler Frühschriften zum polemischen Standardrepertoire, das sich nahtlos in die Sphäre des ‚freien Geistes‘ überführen ließ (vgl. z. B. NL 1882, KSA 10, 3[1]444, 106, 23–25: „Mit dem Wort ‚Gelehrter‘ bezeichnet man sowohl die Soldaten des Geistes als – leider – auch die Strumpfwirker des Geistes. Keine erbärmlichere Gesellschaft giebt es als die von Gelehrten: jene Wenigen abgerechnet, die militärische Gelüste im Leibe und Kopfe haben“). Immerhin pflegte N. bis dahin den „Künstler“ als schöpferischen Gegentypus des „Gelehrten“ zu installieren. JGB 137 stellt nun beide Typen in eine Linie. „Merkwürdig“ hat hier die alte Bedeutung von „bemerkenswert“, wie in dem zu N.s Zeit durch literaturhistorische Übersichtswerke weitverbreiteten Urteil von Johann Christian Kestner über den jungen Goethe: „er ist mit einem Wort ein sehr merkwürdiger Mensch; ich würde nicht fertig werden, wenn ich ihn ganz schildern wollte“ (zitiert nach Hettner 1869, 3/3/1, 114).

138.

97, 11–13 *Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: wir erfinden und erdichten erst den Menschen, mit dem wir verkehren – und vergessen es sofort.*] Die Fassung in NL 1880, KSA 10, 3[1]24, 56, 19–22 macht in ihrer Ausführlichkeit unmissverständlich deutlich, was vergessen wird: „Wir machen es auch im Wachen wie im Traum: immer erfinden und erdichten wir erst die Menschen, mit denen wir verkehren – und vergessen sofort, daß sie erfunden und erdichtet sind.“ (Vgl. die in KGW VII 4/1, 61 mitgeteilten Varianten). In NL 1882, KSA 10, 22[3], 620, 20–23 steht statt der starken Eingangsbehauptung eine Frage: „Machen wir es nicht im Wachen wie im Traume? Immer erfinden und erdichten wir erst den Menschen, mit dem wir verkehren – und einen Augenblick nachher schon haben wir das vergessen.“ Diese fragende Abschwächung nimmt JGB 138 allerdings nicht auf, sondern greift auf die erste Fassung zurück. Am 06. 02. 1884 trug N. schließlich einen ähnlichen Text in Nizza auf ein Blatt im Stammbuch einer Tochter des preußischen Generalmajors Carl August Simon ein: „Die Einen reisen, weil sie sich suchen; die Andern, weil sie sich verlieren möchten. /+++/ Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: immer erfinden und erdichten wir erst den Menschen, mit dem wir verkehren – und vergessen dann sofort, daß wir ihn erfunden und erdichtet haben.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 487, S. 476, Z. 2–8) Hier wird, anders als in der ersten Fassung, durch die Hervorhebung des „wir“ die aktive Seite des Erfindens betont.

Obwohl N. insbesondere durch Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* seit seiner Studentenzeit mit dem Gedanken vertraut war, dass Wirklichkeitserkenntnis wesentlich Erfinden und Erdichten bedeute, betonte die von ihm zur Entstehungszeit von NL 1880, KSA 10, 3[1]24 gelesene Literatur tendenziell den Unterschied von Wach- und Traumbewusstsein, den JGB 138 einebnet: „Zwar, wir träumen. Allein hiebei verhält sich die Intelligenz nicht sowohl activ als passiv; sie gibt sich willenlos dem zum Theil sehr unlogischen Spiel vorüberziehender Phantasiegebilde hin.“ (Liebmann 1880, 518. N. bestellte ein Exemplar dieses Liebmann-Werkes allerdings erst im Brief an Overbeck vom 20./21. 08. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 139, S. 116, Z. 62.) M 119 gibt zwar zu bedenken, dass „[d]as wache Leben [...] nicht diese Freiheit der Interpretation wie das träumende“ (KSA 3, 113, 17 f.) böte; dennoch aber täten „unsere Triebe im Wachen ebenfalls nichts Anderes [...], als die Nervenreize interpretiren und nach ihrem Bedürfnisse deren ‚Ursachen‘ ansetzen“, so „dass es zwischen Wachen und Träumen keinen wesentlichen Unterschied giebt“ (KSA 3, 113, 19–23, vgl. NK KSA 3, 111, 17). Die sogenannten Nervenreizträume waren in der zeitgenössischen Diskussion Gegenstand eifriger Debatten (vgl. Strümpell 1874, 97–120, ferner Spitta 1883, 233–236; zu Strümpell siehe auch Treiber 1994, 13 f.). Bei debattenprägenden Psychologen wie Ludwig von Strümpell geriet die romantisch inspirierte, von Gustav Theodor Fechner vertretene These in Misskredit, wonach „[d]er Traum die Naturthätigkeit der Seele [sei], welche [...] die in freiem Spiele sich ergehende Lebendigkeit der sensibeln Centralpunkte ist“ (Fechner zitiert bei Strümpell 1874, 20). Die analogisierte Funktionsweise und Erfindungskraft von Traum- und Wachzustand in JGB 138 und M 119 opponiert gegen die damals dominierende Abwertung des Traumes. Näher kommen der Darstellung bei N. Überlegungen von Heinrich Spitta, immerhin auch ein – allerdings fünf Jahre jüngerer – Alumnus Portensis (Spitta 1883, 235 f. schildert einen eigenen Traum aus seiner Gymnasialzeit in Schulpforta). Dieser plädiert für einen strengen „Causalzusammenhang“ von Schlafen und Wachen – sie „können nur in und aus dieser ihrer Verbindung und Gegenseitigkeit erklärt werden – sie sind beide genau denselben Gesetzen unterworfen“ (Spitta 1883, 117). Zur Frage nach dem Verhältnis von Traum und Wirklichkeit bei N. siehe z. B. NK 114, 18–21; NK KSA 1, 26, 21–24 und NK KSA 6, 92, 2–16, zu N.s Quellenbasis im frühen und mittleren Werk besonders Treiber 1994.

139.

97, 15 f. *In der Rache und in der Liebe ist das Weib barbarischer, als der Mann.* Im Druckmanuskript wurde folgende Eingangswendung gestrichen: „Rückkehr

zur Natur. –“ (KSA 14, 357). Es gibt, entgegen der Angabe in KSA 14, 357, zu JGB 139 im Nachlass keine unmittelbaren Vorarbeiten. Die eine Seite des Gedankens wird freilich in der Tautenburger Aufzeichnung NL 1882, KSA 10, 1[50], 25, 6 f. vorweggenommen: „Verneinen zerstören hassen sich rächen: warum das Weib darin barbarischer ist als der Mann.“ (Vgl. die Wiederholungen in NL 1882, KSA 10, 1[111], 42, 5–7 u. NL 1882, KSA 10, 3[1]17, 55, 22 f.) Zur angeblichen Rachsucht der Frauen siehe auch NK 88, 22 f. Die Erläuterung zu der von N. in GM III 14, KSA 5, 370, 10 zitierten, wenn auch nicht genannten Quelle, wonach „das Weib“ eine „Hyäne“ sei, besagt, „dass die Frau bei ihnen [sc. dem Volk der Bogos] ausserhalb allen Rechtsverbandes steht, weder irgend ein Recht noch irgend eine Pflicht hat“ (Post 1880–1881, 1, 67), nach europäischen Begriffen also barbarisch sei.

140.

97, 18 f. *Rath als Räthsel*. – „Soll das Band nicht reissen, – musst du erst drauf beißen.“] Vgl. zur Sperrung der Titelsequenz NK 88, 18–20. Der Vers selbst stand zunächst in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé, NL 1882, KSA 10, 1[97], 33, 9 f.: „Soll das Band nicht reißen, / Mußt du mal drauf beißen.“ Wortwörtlich wird diese Fassung aufgenommen in NL 1882, KSA 10, 3[1]51, 59, 13 f. und NL 1883, KSA 10, 12[1]72, 389, 10. In ihrem Brief vom 27. 03. 1882 hat Malwida von Meysenbug, erfreut über den erneuten Kontakt mit N., an diesen geschrieben: „Nun endlich ist das Band wieder angeknüpft und soll nicht mehr abreißen.“ (KGB III/2, Nr. 115, S. 247, Z. 19 f.) Es handelt sich um jenen Brief, in dem Meysenbug erstmals von einem „ausserordentlichen Wesen“ (ebd., Z. 37) berichtete, nämlich von Lou von Salomé, die „ungefähr im philosophischen Denken zu denselben Resultaten gelangt zu sein“ scheine wie N. (ebd., Z. 32 f.). Die Rede vom zerrissenen Band menschlicher Beziehungen war im 19. Jahrhundert geläufig, so in der Übersetzung von Ciceros *De officiis* III 5 in N.s Bibliothek (wenn jemand „seines Vortheils wegen Andere beraubt und mißhandelt, so muß das Band, welches die Menschen /2491/ zu ihrer so naturgemäßen Gesellschaft vereinigt, nothwendig zerrissen werden“ – Cicero 1834, 20, 2490 f.). Im *Erbärmlichen Klag-Lied über den jämmerlichen Zustand des beraubten, geschmähten, verstrickten und geschlagenen Teuschlandes* (1649) des lutherischen Barockdichters Johann Rist werden Band-Zerreißen und Beißen ebenfalls aufeinander gereimt: „Himmliche Concordia, / Wirst du niemals wiederkommen? / [...] / Ach, wer hat das Band zerrissen? / Teuschland ist gezogen auß, / Teuschland muß ihr Kleid entbehren; / [...] Unterdessen bleibet doch / Ihre Kron' unabgerissen, / Und obgleich die Feinde noch / In die Schultern sie gebissen“ (Risten 1864, 220).

Meta von Salis-Marschlins zitiert JGB 140 im Zusammenhang mit N.s negativen Urteilen über Frauen als hermeneutische Maxime, die eigenen frauenemanzipatorischen Überzeugungen immer wieder zu überprüfen: „Ein Mann von Nietzsche's Gesichtswerte und Gefühlssicherheit hatte das Recht, in einem Punkte fehlzugreifen. [...] Muß doch seine Ablehnung unserer höchsten Forderungen auf Grund fehlender Prämissen unser Nachdenken anregen und zu wiederholter Prüfung auffordern! Gilt doch von jedem Verhältnis: ‚Soll das Band nicht reißen, mußt du erst drauf beißen‘“ (Salis-Marschlins 1897, 20 = Salis-Marschlins 2000, 31 f.).

141.

97, 21 f. *Der Unterleib ist der Grund dafür, dass der Mensch sich nicht so leicht für einen Gott hält.* Vgl. NL 1883, KSA 10, 12[1]116, 393, 8 f.: „Der Mensch würde sich für einen Gott halten, wenn er keinen Unterleib hätte.“ Der Unterleib hat in der abendländischen Religions- und Metaphysikgeschichte einen schlechten Ruf; Platon beispielsweise optierte für eine Dreiteilung der Seele und lokalisierte die Vernunft im Kopf, den Mut in der Brust und das Begehren (τὸ ἐπιθυμητικόν) im Unterleib (Platon: *Timaios* 69d 6–70a 7). In Christoph Martin Wielands *Geschichte der Abderiten* (1. Theil, Buch 1, Kapitel 10) ironisiert Demokrit die Vorstellung eines Landes, „wo ewiger Friede herrscht, und wo alle Menschen in gleichem Grade frei und glücklich sind“ (Wieland 1818–1828, 19, 93): Es wäre dies „ein Land, wo die Leute keinen Magen und keinen Unterleib haben“ (ebd.). Im Unterschied zu den heidnischen Fruchtbarkeitsgottheiten wie Dionysos oder – der bei N. ebenfalls vorkommenden – Bauto (vgl. Kaufmann 2016) sind der Gott der Metaphysik und der Gott des Christentums sowohl von der mit dem Unterleib assoziierten geschlechtlichen, als auch von der gleichfalls dort beheimateten kulinarischen Begierde frei. Dagegen opponierend, sollte N. in jenem Werk, das seine Selbstvergöttlichung betreibt, nämlich in *Ecce homo*, für die Lektüre seiner Bücher „einen fröhlichen Unterleib“ empfehlen (EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303, 1). Auch hier schiebt sich die Verdauung vor die Sexualität, denn diesem „fröhlichen Unterleib“ steht die „Dyspepsie“ (KSA 6, 302, 32) gegenüber, die das Lesen dieser Schriften verunmögliche. JGB 141 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 37, vgl. Schmidt 1997, 31).

142.

98, 2 f. *Das züchtigste Wort, das ich gehört habe:* „Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps.“ Französisch: „In der echten Liebe kleidet die Seele den Körper ein.“ Den Satz hat N. sich bereits in NL 1884, KSA 11, 25[7],

11, 15 f. notiert. Er stammt nicht, wie gelegentlich behauptet (z. B. bei Berthier 1991, 172 u. 179 sowie Santerre 2000, 129) von Stendhal, sondern aus Astolphe Louis Léonor, Marquis de Custines *Le monde comme il est*: „On n'est jamais bien sûr de ne pas pouvoir aimer une personne qu'on examinera attentivement par quelque motif que ce soit. Ce regard scrutateur est le coup qui fait jaillir l'étincelle du caillou. Toute affection pure et vive vient du dedans. Les traits du visage n'y font rien, quand une fois les sentiments sont devinés; car, selon l'expression d'une femme célèbre par la grâce et la justesse de son esprit, dans le véritable amour, c'est l'âme qui enveloppe le corps.“ (Custine 1835, 1, 102, nachgewiesen in KGW VII 4/2, 82. „Man ist nie ganz sicher, eine Person, die man aufmerksam prüfen wird aus welchem Beweggrund auch immer, nicht lieben zu können. Dieser forschende Blick ist der Schlag, der den Funken des Kiesels sprühen lässt. Jede reine und heftige Zuneigung kommt von innen. Die Züge des Gesichts richten dort nichts aus, wenn einmal die Gefühle erraten werden; denn, nach der Wendung einer durch die Anmut und die Gerechtigkeit ihren Geistes berühmten Frau, ist es in der echten Liebe die Seele, die den Körper einkleidet.“). Den französischen Spruch hat sich Thomas Mann 1894/95 aus JGB 142 notiert (Mann 1991, 33).

143.

98, 5–7 *Was wir am besten thun, von dem möchte unsre Eitelkeit, dass es grade als Das gelte, was uns am schwersten werde. Zum Ursprung mancher Moral.*] Noch ohne den explizit moralgenealogischen Nachsatz heißt es in NL 1882, KSA 10, 3[1]19, 56, 1–2: „Was wir am liebsten thun, von dem möchten wir, daß es als das gelte, was uns am schwersten werde.“ In NL 1882/83, KSA 10, 4[43], 121, 19–21 gibt es noch eine reflexive Wendung: „Was wir am liebsten thun, von dem möchten wir, daß es als das gälte, was uns am schwersten werde: und vor uns selber.“ Den semantischen Unterschied von „am liebsten“ und „am besten“ scheint N. nicht stark zu gewichten; beides entspricht dem französischen „le mieux“. Zur Eitelkeit bei La Rochefoucauld und Paul Rée (auf dessen Buchtitel *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* der Nachsatz von JGB 143 anspielt) siehe NK 103, 8 f., zum Gegensatzpaar Eitelkeit/Stolz NK 93, 2 f. Wie JGB 123 übertrug Alma Schindler, später Alma Mahler-Werfel, auch JGB 143 am 3. Januar 1900 in ihr Tagebuch (Mahler-Werfel 1997, 416).

144.

98, 9–13 *Wenn ein Weib gelehrte Neigungen hat, so ist gewöhnlich Etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung. Schon Unfruchtbarkeit disponirt zu einer gewissen Männlichkeit des Geschmacks; der Mann ist nämlich, mit Verlaub,*

„das unfruchtbare Thier“.] Zu JGB 144 gibt es keine direkten Vorstufen im Nachlass. In JGB 127 wurde behauptet, dass „Wissenschaft“ den „rechten Frauen [...] wider die Scham“ (KSA 5, 95, 11) gehe. JGB 144 scheint nun misogyne Vorurteile gegenüber der Wissenschaftsfähigkeit von Frauen zu reproduzieren. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass dieser Sentenz eine Identifikation von Gelehrsamkeit und Unfruchtbarkeit zugrunde liegt, die der von N. wiederholt vorgetragenen Kritik an der Gelehrsamkeit, die sich beispielsweise im Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (JGB 204–213) scharf artikuliert, noch eine besondere Note gibt: Frauen wären schlecht beraten, gelehrt und damit unfruchtbar werden zu wollen, wenn sie es wie die (meisten) Männer – unfruchtbare Tiere – nicht ohnehin schon seien. Der Kirchenvater Augustin hatte einst die rhetorische Frage gestellt: „Si sterilitas malum non est, quomodo malum est animal sterile?“ (Augustinus: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* II 9, 15. „Wenn die Unfruchtbarkeit kein Übel ist, auf welche Weise ist dann ein unfruchtbares Tier ein Übel?“) Auch JGB 144 lässt offen, ob die Unfruchtbarkeit und das von ihr affizierte Lebewesen ein Übel seien, wenngleich eine bejahende Antwort naheliegt.

JGB 144 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 34), Gottfried Benn variiert dazu: „Bezeichnend ist Nietzsche; das meiste, was er über die Frauen sagt, ist unbeholfen, aber die Häupter seiner eigenen Lieben zählt er mit dem treffenden Satz: der Mann ist das unfruchtbare Tier.“ (Benn 1988, 84) Zur Interpretation des Abschnitts vgl. auch Smitmans-Vajda 1999, 102.

145.

98, 15–17 *Mann und Weib im Ganzen verglichen, darf man sagen: das Weib hätte nicht das Genie des Putzes, wenn es nicht den Instinkt der zweiten Rolle hätte.*] Zu JGB 145 fehlen unmittelbare Vorarbeiten. Die Assoziation von Frau und Putz findet sich bereits in JGB 127, vgl. auch NK 171, 22–24. Der „Instinkt der zweiten Rolle“ bezieht sich offenkundig darauf, dass zu N.s Zeit die Frauen den Männern sozial nach- und untergeordnet waren, was sie N.s Ansicht nach offensichtlich nur durch optische Aufrüstung ausgleichen konnten (vgl. zur Deutung dieser Wendung auch Reschke 2000, 129). Als „génie de parure“ hatte das „Genie des Putzes“ übrigens schon in Sophie Gays *Souvenirs d’une vieille femme* seinen Auftritt (Gay 1834, 349).

146.

98, 19–21 *Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund*

auch in dich hinein.] Direkte Vorarbeiten zu diesem Abschnitt sind in N.s Nachlass nicht erhalten. Der Kampf mit Ungeheuern gehörte vor dem Hintergrund von Wagners Opern – namentlich *Siegfried* – zu N.s frühem Selbstverständnis (vgl. seine Widmung zu UB I DS und Overbecks *Christlichkeit*: „Ein Zwillingspaar aus einem Haus / gieng muthig in die Welt hinaus, / Welt-Drachen zu zerreißen“ – NL 1873, KSA 7, 17[10], 410, 23–25, dazu Sommer 1997, 112). Mehr und mehr gewann N. allerdings Distanz zu dieser Kampfeslust, am deutlichsten in FW 56, wo die Realität der von „Politiker[n]“ beschriebenen „Nothstände“ bestritten wird und das darauf gerichtete Bedürfnis der jungen Europäer psychologisch begründet wird: „ihre Phantasie ist schon voraus geschäftig, ein Ungeheuer daraus zu formen, damit sie nachher mit einem Ungeheuer kämpfen könne“ (KSA 3, 418, 29–31). JGB 146 zieht daraus die Konsequenz, dass der mit dem Ungeheuer Kämpfende selbst zum Ungeheuer zu werden drohe.

N. hatte eine Vorliebe für Abgrund-Metaphern, etwa in Za, aber auch in DD, vgl. z. B. NK KSA 6, ÜK DD Zwischen Raubvögeln; gelegentlich identifizierte er den Philosophen mit dem Abgrund (vgl. NK KSA 6, 287, 1–26 u. Groddeck 1991, 2, 26). Schon GT 9, KSA 1, 66, 25 hat eine Wirkung von Sophokles' *Ödipus* als „Blick in den Abgrund“ gekennzeichnet. Der zweite Satz von JGB 146 ist die Umsetzung des in der lateinischen Vulgata-Version sprichwörtlich gewordenen Verses Psalm 42, 8 (41, 8): „Abyssus abyssum invocat“, „der Abgrund ruft den Abgrund an“. Gustav Glogau zitiert in seiner Rezension von JGB für die *Deutsche Literaturzeitung* vom 30. 10. 1886 den zweiten Satz des Abschnitts 146, und zwar als Beleg für „einen vornehmeren Pessimismus“ (KGB III 7/3, 2, 862 = Reich 2012, 632). Dieser zweite Satz ist übrigens als Motto bei Thrillern ebenso beliebt wie als Arbeitsbeschreibung von kriminalistischen Profilern (dazu Reichertz 2002, 38).

147.

98, 23–25 *Aus alten florentinischen Novellen, überdies – aus dem Leben: buona femmina e mala femmina vuol bastone. Sacchetti Nov. 86.*] Italienisch: „eine gute Frau und eine schlechte Frau wollen den Stock“. N. hat sich das Zitat bereits in NL 1884, KSA 11, 26[337], 239 notiert. Die Wiedergabe in JGB 147 sowie im Nachlass verkehrt das in *Novella* 86 des italienischen Dichters Franco Sacchetti (ca. 1332–1400) Gemeinte ins Gegenteil: „E comechè uno proverbio dica: Buona femmina, e mala femmina vuole bastone; io sono colui che credo che la mala femmina vuole bastone, ma alla buona non è di bisogno“ (Novelle di autori senesi 1833, 1600. „Und obwohl ein Sprichwort sagt: Eine gute Frau und eine schlechte Frau wollen den Stock, glaube ich doch, dass die böse Frau den Stock will, aber die gute seiner nicht bedarf.“).

N. hat freilich Sacchettis *Trecentonovelle* nicht selbst gelesen, sondern schöpft das Zitat bereits in einschlägig gekürzter und damit entstellter Form

aus Émile Gebharts *Les origines de la Renaissance en Italie*, wo es heißt: „Dans la réalité bourgeoise et populaire, dont les conteurs des *Cento Novelle antiche* et Sacchetti sont les peintres exacts, le rôle des femmes est fort médiocre, mais la société décrite par ces écrivains est, beaucoup moins que celle du *Décameron*, dans le courant de la Renaissance. Les femmes qui y trompent leurs maris avec le plus de décision sont des filles nobles épousées par des marchands. Ceux-ci, personnages assez grossiers, emploient un laid proverbe: *Buona femmina e mala femmina vuol bastone*. (SACCHETTI, Nov. 86.) Les femmes se vengent de leur brutalité et n'ont point tort tout à fait. Nous sommes bien loin ici des *amorose donne* de Boccace et de toute civilisation supérieure“ (Gebhart 1879, 269, Fn. 1, Nachweis bei Brobjer 1998, 357, vgl. Campioni 2009, 226, Fn. 125. „In der Wirklichkeit der Bürger und des Volkes, von der die Erzähler der *Cento Novelle antiche* und Sacchetti genaue Maler sind, ist die Rolle der Frauen sehr mittelmäßig, aber die von diesen Schriftstellern beschriebene Gesellschaft ist viel weniger als die des *Decamerone* im Trend der Renaissance. Die Frauen, die dort ihre Männer mit Entschiedenheit betrügen, sind vornehme, von Kaufleuten geheiratete Mädchen. Diese ziemlich groben Personen wenden ein hässliches Sprichwort an: *Buona femmina e mala femmina vuol bastone*. (SACCHETTI, Nov. 86) Die Frauen rächen sich für ihre Brutalität und haben gar nicht Unrecht. Wir sind hier ziemlich weit entfernt von den *amorose donne* des Boccaccio und von aller höheren Kultur“).

148.

99, 2–4 *Den Nächsten zu einer guten Meinung verführen und hinterdrein an diese Meinung des Nächsten gläubig glauben: wer thut es in diesem Kunststück den Weibern gleich?* —] In den Tautenburger Aufzeichnungen wurde der Gedanke zunächst wie folgt gefasst: „Die Verführung der Anderen zur guten Meinung über uns, und das Sich-Beugen vor dieser Meinung als einer Autorität.“ (NL 1882, KSA 10, 1[50]5, 24, 19–21) Sprachlich schon näher an JGB 148 rückt NL 1882, KSA 10, 1[111]8, 41, 21–23: „In wiefern das Weib die Anderen zur guten Meinung über sich verführt und trotzdem sich dann vor dieser Meinung beugt (als vor einer Autorität)“. In einer weiteren Version heißt es: „Es ist Weiber-Art, seine Nächsten zu einer guten Meinung über sich zu verführen und dann an diese Meinung wie an eine Autorität zu glauben“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]16, 55, 19–21). Zum Motiv vgl. NK 214, 6–18.

149.

99, 6–8 *Was eine Zeit als böse empfindet, ist gewöhnlich ein unzeitgemässer Nachschlag dessen, was ehemals als gut empfunden wurde, — der Atavismus*

eines älteren Ideals.] Vorweggenommen wurde die Überlegung in MA I 42, wonach „die Rangordnung der Güter [...] keine zu allen Zeiten feste und gleiche“ sei: „wenn Jemand Rache der Gerechtigkeit vorzieht, so ist er nach dem Maassstabe einer früheren Cultur moralisch, nach dem der jetzigen unmoralisch“ (KSA 2, 65, 22–25). Ein genaues Umkehrschema moralisch/unmoralisch gibt NL 1880, KSA 9, 3[66], 65, 5–7 vor: „Alles, was wir jetzt unmoralisch nennen, ist irgendwann und irgendwo einmal moralisch gewesen. Was bürgt uns dafür, daß es seinen Namen nicht noch einmal verändert?“ (Vgl. auch M 3, KSA 3, 19 f.) Hier kreist der Gedanke stets allgemein um die historische Bedingtheit moralischen Urteilens, während JGB 149 das Moment des „Atavismus“ in den Brennpunkt rückt – Atavismus als „Rückschlag zur Ahnenähnlichkeit, [...] Auftreten der Erbllichkeit gewisser Eigentümlichkeiten der Körperbildung, auch gewisser Krankheitsanlagen, geistiger Eigenschaften etc. von mehr oder weniger entfernten Ahnen“ (Meyer 1885–1892, 1, 990, vgl. die N. direkt bekannte Atavismus-Definition bei Hellwald 1876–1877a, 1, 28 f., zitiert in NK 34, 22–25).

Der moralische Atavismus ist auch in Gliederungsrubriken zum Heft M III 1 präsent: „26. Böse — Atavism des Guten von ehemals. 36. 37b.“ (NL 1882, KSA 9, 21[3]26, 684, 22) Die Seitenzahlen beziehen sich hier auf die Notate NL 1881, KSA 9, 11[101], 477 u. 11[279] 548 f. Ersteres lautet: „Ich sehe in dem, was eine Zeit als böse empfindet, das was ihrem Ideale widerspricht, also einen Atavismus des ehemaligen Guten: z. B. eine gröbere Art von Grausamkeit Mordlust als heute vertragen wird. Irgendwann war die Handlung jedes Verbrechers eine Tugend. Aber jetzt empfindet er selber sie mit dem Gewissen der Zeit — er legt sie böse aus. Alles oder das Meiste, was Menschen thun und denken, als böse auslegen, geschieht dann, wenn das Ideal dem menschlichen Wesen überhaupt nicht entspricht (Christenthum): so wird alles Erbsünde, während es eigentlich Erbtugend ist.“ (NL 1881, KSA 9, 11[101], 477, 21–31) Gestraft und quasi für JGB 149 zubereitet wird die Überlegung in NL 1882, KSA 10, 3[1]76, 62, 15–19: „Was eine Zeit als böse empfindet, worin sie den Widerspruch mit ihrem Ideale erkennt, das ist in Wahrheit ein Nachschlag dessen, was ehemals als gut galt und gleichsam der Atavismus eines alten Ideals. Erbsünde — das ist unter allen Umständen = Erbtugend.“ (Vgl. die Variante in KGW VII 4/1, 66).

Die Entgegensetzung von „Erbsünde“ und „Erbtugend“ war im 19. Jahrhundert geläufig – gerichtet gegen die traditionelle christliche Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde (vgl. als Belege unter N.s Lektüren z. B. [Hillebrand] 1874b, 58 oder Goethe 1853–1858, 33, 60: „Wenn gewisse Erscheinungen an der menschlichen Natur, betrachtet von Seiten der Sittlichkeit, uns nöthigen, ihr eine Art von radikalem Bösen, eine Erbsünde zuzuschreiben, so fordern andere Manifestationen derselben: ihr gleichfalls

eine Erbtugend, eine angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht zuzugestehen“).

150.

99, 10–12 *Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur „Welt“? –* Die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]94, 64, 16 f. kommt noch ohne Gott und Welt aus: „Um den Helden herum wird alles Tragödie; um den Halbgott herum – Alles Satyrspiel.“ Eine spätere Version in NL 1883, KSA 10, 12[1]192, 399, 15 f. weicht erheblich von der schließlich gedruckten Form ab, indem sie den Bezug des Helden zum Tragischen kassiert: „Um den Halbgott herum wird auch noch der Held ein Ding zum Lachen.“

Dass es in Tragödien um Helden geht, gehört zu den kulturellen Konventionen des Abendlandes – dass „[u]m den Helden herum [...] Alles zur Tragödie“ werde, ist zwar keineswegs eine notwendige, aber doch immerhin eine mögliche Folgerung daraus. Zur Institution des Satyrspiels hat sich N. in NL 1869, KSA 7, 1[109], 42, 30–43, 11 notiert: „In der Blüthezeit Brauch, daß an den großen Dionysien (am Hauptfeste der dramatischen Aufführungen) von jedem Tragiker vier Dramen zur Aufführung kamen, drei Tragödien, ein Satyrdrama [...]. Das Satyrdrama Forderung des dionysischen Kultes.“ Es ist bislang unbemerkt geblieben, dass es sich bei dieser Aufzeichnung um ein weitgehend wörtliches Exzerpt aus Rudolf Westphals *Prolegomena zu Aeschylus Tragödien* handelt („In der Blüthezeit des attischen Dramas war es ein gewiss nur ausnahmsweise nicht befolgter Brauch, dass wenigstens an dem Hauptfeste, an welchem alljährlich dramatische Aufführungen gegeben wurden, an den grossen Dionysien, von jedem der drei zum Agon zugelassenen tragischen Dichter je vier Dramen zur Aufführung kamen, – die drei ersten derselben Tragödien, das vierte gewöhnlich ein Satyrdrama“. Westphal 1869, 1. „Dass Aeschylus auf die ernste Darstellung das oft possenhafte Satyrdrama folgen lässt, dazu ist er sicherlich durch die Forderung des dionysischen Cultus, dem sein Drama entstammt, veranlasst worden“, ebd., 5. Zu N.s früher Sicht auf das Satyrspiel siehe auch seinen Brief an Erwin Rohde vom 16. 07. 1872, KSB 4/KGB II/3, Nr. 239, S. 23 f., Z. 41–60, ferner zum Kontext auch Klein 1865, 2, 322 f.; Wagner verstand übrigens seine *Meistersinger* explizit als „Satyrspiel“ zum tragischen *Tannhäuser* – Wagner 1907, 4, 284).

In den Satyrspielen übernehmen die zum Gefolge des Dionysos gehörenden Satyrn, namentlich Silenos, die kommentierende, aber auch agierende Rolle des Chors. Ob man diese dämonischen, halbmenschlich-halbtierischen Wesen als Halbgötter ansprechen soll – immerhin galt Silenos auch als Sohn des

Pan, manchmal des Hermes –, sei dahingestellt. Im einzig vollständig erhaltenen Werk der Gattung, dem *Kyklops* von Euripides, prallt der noch sehr klassische Held Odysseus mit Polyphem zusammen, der immerhin ein Sohn des Poseidon war. Wenn N. dann in NL 1887, KSA 12, 9[115], 401, 27–30 (entspricht KGW IX 6, W II 1, 52, 10–16) ein „Satyrspiel am Schluß“ planen und dazu notieren sollte: „Einmischen: kurze Gespräche zwischen Theseus Dionysos und Ariadne“ (vgl. dazu ausführlich Hödl 2009, 579 f.), dann käme allenfalls Ariadne als Enkelin des Helios in den Verdacht der Halb- oder Viertelgöttlichkeit. Aber der Bezug ist doch sehr gesucht. Immerhin scheint nach den damaligen philologischen Forschungen der Halbgott *par excellence*, nämlich Herakles, ein gern gesehener Gast in den Satyrspielen gewesen zu sein: „Le personnage d’Hercule, qui figure si souvent dans les drames satyriques, paraît aussi dans *Alceste*. Héroïque et brutal, demi-dieu et béotien, il réunit en lui les deux éléments dont le contraste est le trait le plus saillant du drame satyrique.“ (Weil 1880, 4. „Die Figur des Herakles, die so oft in den Satyrspielen vorkommt, erscheint auch in der *Alkestis* [sc. von Euripides]. Heroisch und brutal, Halbgott und Böötier, vereinigt er in sich die beiden Elemente, deren Gegensatz der herausragendste Zug des Satyrspiels ist.“) „Halbgötter“ sind, wenn man NL 1880, KSA 9, 6[230], 258 da für erläuterungsträchtig hält, im Unterschied zu bloßen „Helden“, perfekte Naturen und daher für eine populäre, die „Masse“ ansprechende literarische Gestaltung viel geeigneter als unvollkommene „Helden“. Legt man allerdings diesen Begriff von Halbgöttern zugrunde, wäre dem historischen griechischen Satyrspiel in JGB 150 gerade nicht beizukommen, denn die dort agierenden, eher burlesk gezeichneten Figuren wie die Satyrn sind ebenso weit von der Vollkommenheit entfernt wie die Satyrspiele selbst von vollkommener Ausgewogenheit.

Für die Deutung von JGB 150 mag der Schluss von JGB 25 zu Rate gezogen werden, wo vom „gefährliche[n] Wunsch“ die Rede ist, manche Philosophen in ihrer ‚Entartung‘ als „Märtyrer“ der Wahrheit sehen zu wollen, wobei man aber „nur ein Satyrspiel, nur eine Nachspiel-Farce, nur den fortwährenden Beweis dafür“ zu Gesicht bekäme, „dass die lange eigentliche Tragödie zu Ende ist: vorausgesetzt, dass jede Philosophie im Entstehen eine lange Tragödie war“ (KSA 5, 43, 19–27). Aber auch diese Philosophen sind keineswegs Halbgötter, sondern bestenfalls „Tribünen-Schreih[älse]“ (KSA 5, 43, 21 f.).

Lampert 2001, 142 bemerkt, dass die von der Anlage des Textes eigentlich erwartbare Antwort auf die Frage, was denn „um Gott herum“ alles werde, „Komödie“ laute, denn für Götter höre selbst das Tragische auf, tragisch zu sein. „*World seems to amplify the expected answer, comedy.*“ (Ebd., vgl. zur Metapher eines göttlichen Welttheaters bei N. z. B. NK KSA 6, 208, 18–21). Seit Heidegger in seinem Aufsatz *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* JGB 150 als eine

Schlüsselstelle zum Verständnis von N.s Denken auszuweisen suchte, überbieten sich manche Interpreten mit tiefsinnigen Interpretationen, die bislang freilich kaum aufschlussreicher wirken als Heideggers eigene, eher ausweichende Einlassung: „Wir sind noch nicht reif für die Strenge eines Gedankens von der Art des folgenden, den Nietzsche um die Zeit seines Denkens für das geplante Hauptwerk ‚Der Wille zur Macht‘ aufzeichnete: / ‚Um den Helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹ –‘ (Jenseits von Gut und Böse, A. 150 [1886]). / Doch ist es an der Zeit, einsehen zu lernen, daß Nietzsches Denken, obzwar es historisch und auf den Titel gesehen eine andere Gebärde zeigen muß, nicht weniger sachhaft und streng ist als das Denken des Aristoteles“ (Heidegger 1994, 249). Wie immer es bestellt sein mag um Heideggers Bestreben nachzuweisen, dass N. ein strenger metaphysischer Denker sei – der Erhellung von JGB 150 dient das Zitierte nicht.

Bezieht man entgegen der vorherrschenden Interpretationstendenz die beiden Vorarbeiten ein und lässt den metaphysikgeschichtlichen Tiefsinn auf sich beruhen, so spielte N. zunächst mit dem Gegensatz von Held und Halbgott. Darin klingt die berühmte Eingangspassage von Thomas Carlyles *History of Friedrich the Second, Called Frederick the Great* an: „Friedrich is by no means one of the perfect demigods, and there are various things to be said against him with good ground. /13/ To the last a questionable hero, with much in him which one could have wished not there, and much wanting which one could have wished not there, and much wanting which one could have wished. But there is one feature which strikes you at an early period of the inquiry. That in his way he is a Reality“ (Carlyle 1858, 1, 12f.) Während der von N. unablässig kritisierte Carlyle (vgl. auch Overbeck 1999, 7/2, 45) bekanntlich einen expliziten Heldenkult zu etablieren trachtete (Carlyle 1841, vgl. NK KSA 6, 119, 10–29; NK KSA 6, 236, 21–24 u. NK KSA 6, 300, 26–28) und das Tragische für ein unabweisbares Ingredienz heldischen Daseins hielt, distanziert sich N. mit seiner spielerischen Parteinahme für den Halbgott vom angestrengt Tragischen dieses heldischen Daseins: Die Wirklichkeit des Helden ist, als Tragödie, eine einseitige, eine verkümmerte – und aus halb göttlicher Perspektive auch immer ein wenig lächerlich, weil sie das Leiden überbewertet. In der Druckfassung von JGB 150 behält das halb göttliche Satyrspiel jedoch nicht das letzte Wort, denn auch diese Wirklichkeit bleibt, da sie das Leiden nicht kennt oder als nichtig verleugnet, defizitär. Gott schließlich, ironisch mit der jüdisch-christlichen Idee der Welterschöpfung assoziiert, steht für eine ungeschmälerte, ungeschönte Wirklichkeit, die weder das Leiden noch das Lachen überbetont. Man müsste also nicht nur Held oder Halbgott, sondern, was N. Anfang 1889 versuchen sollte, Gott selbst werden, um hinter all den angeblich „wahren“ und

doch erlogenen Welten (vgl. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.) die Welt selbst wiederzugewinnen.

151.

99, 14 f. *Ein Talent haben ist nicht genug: man muss auch eure Erlaubniss dazu haben, — wie? meine Freunde?*] In der Fassung von NL 1882, KSA 10, 3[1]146, 79, 17 f. richtet sich die Sentenz noch nicht an einen direkten Adressaten; entsprechend sagt sie nicht, wer die „Erlaubniss“ erteilen muss: „Ein Talent haben ist nicht genug: man muß auch die Erlaubniß haben, es zu haben.“ Fast zeichen- und ganz wortidentisch ist die Version in NL 1882/83, KSA 10, 5[1]167, 206, 3 f.

Von Wagner her vertraut mit der Definition des Talents „als die von natürlicher Befähigung getragene starke Neigung zur Aneignung vorzüglicher Fertigkeiten im praktischen Befassen mit vorgefundenen künstlerischen Formbildungen“ (Wagner 1907, 9, 165), konnte N. der im französischen Umfeld bereits sprichwörtlich gewordenen Feststellung begegnen, dass das Talent allein nicht genüge. Bei Diderot heißt es beispielsweise: „Il ne suffit pas d’avoir du talent, il faut y joindre le goût.“ (Diderot 1818, 4/1, 529. „Talent zu haben, ist nicht genug; man muss ihm auch den Geschmack hinzufügen.“) Aus dem Talent ließen sich geistreiche Bonmots schmieden, die das Talent des Schmiedes bewiesen, so etwa in einem häufig kolportierten Urteil von Hector Berlioz: „Meyerbeer a non seulement le bonheur d’avoir du talent, mais, au plus haut degré, le talent d’avoir du bonheur.“ (Berlioz 1870, 452, Fn. 1, vgl. Berlioz 1852, 65. „Meyerbeer hat nicht nur das Glück, Talent zu haben, sondern in höchstem Grade auch das Talent, Glück zu haben.“) 1882 hat N. in der *Revue des deux mondes* Vorabdrucke aus den *Souvenirs littéraires* von Maxime Du Camp gelesen und daraus exzerpiert (vgl. Arenas-Dolz 2010b). Auch darin finden sich einschlägige Reflexionen: „Mais dans cette ville de Paris [...] il ne suffit pas d’avoir /747/ du talent; que dis-je? du génie, — il faut surtout du savoir-faire.“ (Du Camp 1882, 746 f. „Aber in dieser Stadt Paris [...] ist es nicht genug, /747/ Talent – was sage ich: Genie zu haben –, man braucht vor allem das Können.“)

Da JGB 151 den im Nachlass noch allgemein gehaltenen Gedanken personalisierte, indem er an die „Freunde“ adressiert wurde, legt sich eine biographische Lesart nahe, die in der Sentenz eine Anspielung darauf sieht, dass nach N.s eigenem wiederholtem Bekunden gerade seine Freunde ihn und seine Werke nicht verstanden, sie ihm also sein „Talent“ nicht wirklich zu „haben“ erlaubt hätten. Zum Gestus von N.s Denken und Schreiben gehört es allerdings gerade, niemanden um Erlaubnis zu fragen, sondern sich die Erlaubnis zum Wagemut – der weit über „Talent“ hinausreicht – einfach zu nehmen.

152.

99, 17 f. „*Wo der Baum der Erkenntniss steht, ist immer das Paradies*“: so reden die ältesten und die jüngsten Schlangen.] In der Vorstufe fehlen nicht nur die Anführungszeichen, sondern auch der Rahmen, der die Sprecher des Satzes in JGB 152 kenntlich macht: „Wo der Baum der Erkenntniß steht, ist immer noch das Paradies.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]134, 69, 14 f. Die erste Fassung lautete noch lapidarer: „Der Baum der Erkenntniß steht im Paradies.“ KGW VII 4/1, 72.) Der isolierten Version 3[1]134 war keine erkenntniskritische oder erkenntnisproblematisierende Komponente anzusehen, obwohl die Sentenzen in ihrer Umgebung sowohl die angebliche Selbstzweckhaftigkeit der Erkenntnis als moralischen Fallstrick denunzierten (NL 1882, KSA 10, 3[1]133, 69, 8–10) als auch die Moral als Sündenfall verdächtigten (NL 1882, KSA 10, 3[1]135, 69, 16 f., vgl. NK 9, 1). Dass es mit einem naiven Erkenntnisoptimismus im Stile mancher Aufklärungsphilosophen bei N. nicht mehr weit her war, war seinen Lesern spätestens seit dem prominenten ersten Aphorismus in MA II WS geläufig, der klar macht, dass vom Erkenntnisbaum keine ewig haltbaren, unverderblichen Wahrheitsfrüchte zu ernten sind: „Vom Baum der Erkenntniss. – Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit: Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit, – diese beiden Früchte sind es, derentwegen der Baum der Erkenntniss nicht mit dem Baum des Lebens verwechselt werden kann.“ (MA II WS 1, KSA 2, 540, 2–6).

Dass das Naschen vom Baum der Erkenntnis (Genesis 2, 17) trotz des Drängens der (christlicherseits mit dem Teufel assoziierten) Schlange keine erfreulichen Konsequenzen zeitigt, ist eine Erfahrung, die bereits das Urelternpaar nach Genesis 3 gemacht haben soll. JGB 152 scheint sich von den „Schlangen“ distanzieren zu wollen, die die Erkenntnis für glücksträchtig ausgeben – zu den „jüngsten Schlangen“ gehören damit auch jene Philosophen, die im Gefolge des Sokrates propagieren, dass Erkenntnis Glück hervorbringe – bis hin zu den zeitgenössischen Utilitaristen und Positivisten, die an ein Goldenes Zeitalter der Wissenschaft glauben. Relativiert wird die in JGB 152 angedeutete Distanzierung von den Schlangen allerdings dadurch, dass N. in seiner Retraktion von JGB in *Ecce homo* just diese Metapher von der Paradiesschlange aufnehmen und mit Gott sowie mit sich selbst identifizieren sollte, um den Erholungscharakter des Werkes nach Za deutlich zu machen (EH JGB 2, vgl. dazu mit Quellenbelegen NK KSA 6, 351, 22–27), aber vielleicht auch, um einen Zustand jenseits von Gut und Böse zu versprechen, nachdem der Sündenfall die Moral – Gut und Böse – in die Welt gebracht hatte (vgl. NK 9, 1).

153.

99, 20 f. *Was aus Liebe gethan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse.*] Zu dieser Sentenz findet sich keine direkte Vorarbeit im Nachlass. 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. Da der Konflikt von Liebe und Moral zu den klassischen Motiven der abendländischen Kultur – namentlich der Literatur – gehört, überrascht auch N.s Pointierung unter Zuhilfenahme seines Werktitels nicht. Libertinistisch (miss)verstanden wurde beispielsweise gern das gassenläufige Wort von Augustinus, mit dem dieser freilich keineswegs dem amourösen Immoralismus das Wort reden wollte: „Dilige, et quod vis fac“ (Aurelius Augustinus: *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* VII 8 = *Patrologiae Latinae cursus completus*, ed. Jacques Paul Migne, Bd. 35, Paris 1864, Sp. 2033. Normalerweise übersetzt: „Liebe und tue, was du willst!“ Adäquater wäre: „Liebe und was du willst, tue!“). JGB 164, KSA 5, 101, 11–13 legt dementsprechend Jesus selbst eine immoralistische Liebesethik in den Mund.

JGB 153 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 34, dazu Lehnert 1968, 33), ebenso Alma Schindler, spätere Alma Mahler-Werfel, in ihrem Tagebuch (Mahler-Werfel 1997, 416).

154.

100, 2–4 *Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie.*] Eine Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]143, 70, 10–12 lautet: „Der Einwand, das Mißtrauen, der Seitensprung sind Anzeichen der Gesundheit: alles unbedingte Streben gehört in die Pathologie.“ Schon etwas weiter von der schließlich gedruckten Fassung entfernt ist NL 1882/83, KSA 10, 5[25], 224, 12 f.: „Der Einwand, das Mißtrauen, der Seitensprung sind Zeichen des gesunden Geistes. Alles Unbedingte verräth den Kranken.“ Der Gedanke wandert dann durch Vorarbeiten zu Za, zuerst noch als Abkömmling von 3[1]143 direkt erkennbar in NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 386, 15–17: „wer von Herzen willig und wohl ist, der liebt auch die Seitensprünge: wehe aber allen den Unbedingten! es ist eine kranke Art.“ In NL 1884/85, KSA 11, 31[64], 393, 30 f. ist es dann Zarathustra, der die „Seitensprünge liebt“, statt ein „Unbedingter“ zu sein – was aufgenommen wird in NL 1884/85, KSA 11, 33[1], 421, 1 f. und schließlich in Za IV Vom höheren Menschen 18, KSA 4, 366, 17 f. In NL 1884/85, KSA 11, 31[64], 394, 32–34 wird wie später in Za IV Vom höheren Menschen 16, KSA 4, 365, 16–18 gegen die Pöbelhaftigkeit der Unbedingtheitsansprüche agitiert. Dazu passt auch, dass es nach JGB 46, KSA 5, 67, 17 f. der „Sklave“ ist, der „Unbedingtes“ wolle.

Gegen die Unbedingtheitsaspirationen in der Philosophie, namentlich derjenigen neukantianischen Zuschnitts, wird in Texten N.s wiederholt Wider-

spruch angemeldet (vgl. z. B. NL 1884, KSA 11, 26[429], 265, 21–23: „Aus dem Unbedingten kann nichts Bedingtes entstehen. Nun aber ist alles, was wir kennen, bedingt. Folglich giebt es gar kein Unbedingtes, es ist eine überflüssige Annahme.“ Afrikan Spir, an den diese Überlegung anklingt, hatte den falschen Schluss vom Unbedingten auf das Bedingte kritisiert, weil man vom Unbedingten fast nichts wissen und damit auch keine Kausalrelation zwischen ihm und dem Bedingten etablieren könne: „Die fundamentale Voraussetzung der Metaphysiker ist, dass das Unbedingte den zureichenden Grund des Bedingten enthalte; sie machen es daher zu ihrer Hauptaufgabe, das Bedingte aus dem Unbedingten abzuleiten. Allein der Schluss auf die Ursache oder die Bedingung kann nie über die Erfahrung hinausführen und nie das Unbedingte erreichen“ – Spir 1877, 1, 293; von N. mit Randstrich markiert. Vgl. z. B. auch Dickopp 1965, 92, Heller 1972b, 175 u. Gasser 1997, 687. N.s Text überbietet Spir, indem er das Unbedingte selbst kassiert).

Unabhängig von fundamentalphilosophischen Fragen nach einem Unbedingten und dessen Verhältnis zum Bedingten grassierte in moralischen und ästhetischen Belangen die Rede von einem „unbedingten Streben“. August Wilhelm Schlegel zum Beispiel hielt „das unbedingte Streben“ für „ein Hauptkennzeichen der künstlerischen Begeisterung“ und wusste „außer dem Gegenstande derselben, dem Schönen, nur zwei Gegenstände eines unbedingten Strebens für den Menschen“ auszumachen, „nämlich das Wahre und das Gute“ (Schlegel 1828, 1, 166). Gegen einen solchen Unbedingtheitsenthusiasmus hat sich Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen* zur Wehr gesetzt: „Unbedingte Thätigkeit, von welcher Art sie sey, macht zuletzt bankrott.“ (Goethe 1853–1858, 3, 142. In N.s Handexemplar links unten Eselsohr.) Dazu stellt der Nachsatz von 3[1]143 (und JGB 154) eine Variation dar. Zur Metapher des Seitensprungs siehe auch NK KSA 6, 58, 5–7.

155.

100, 6 f. *Der Sinn für das Tragische nimmt mit der Sinnlichkeit ab und zu.*] Direkter auto(r)biographisch – man denke an N.s frühe Studien zur Tragödie und namentlich an GT – klingt die erste Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]140, 70, 5f.: „Die Neigung zum Tragischen nimmt mit der Sinnlichkeit ab oder zu: sie gehört jedem Jüngling und jungen Manne.“ Eine Verbindung zwischen der Sinnlichkeit und der Entdeckung des Tragischen postuliert ein Notat von 1884 aber auch für die kulturelle Entwicklung der antiken Griechen: „Die Vergriechung einmal darstellen als Roman. Rückwärts – auch die Sinnlichkeit, immer höher strenger. Endlich bis zur Offenbarung des Dionysischen. Entdeckung des Tragischen: ‚Bock und Gott‘.“ (NL 1884, KSA 11, 25[101], 37, 16–

19. Vgl. GT Versuch einer Selbstkritik 4, KSA 1, 16, 13f.: „Worauf weist jene Synthesis von Gott und Bock im Satyr?“).

In dem unter N.s Büchern erhaltenen, vielbändigen Werk *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* von Carl Julius Weber wird der „Sinn für das Tragische“ ironisch dem deutschen Nationalcharakter beigelegt: „In unserem Charakter liegt einmal mehr Sinn für das Tragische, als für das Komische, und das Gefühl scheint in Deutschland die Rolle zu spielen, die in Frankreich der lachende Witz spielt“ ([Weber] 1868, 9, 93). Zum Tragischen in N.s Spätwerk vgl. Schwab 2011 u. Sommer 2011b.

156.

100, 9 f. *Der Irrsinn ist bei Einzelnen etwas Seltenes, – aber bei Gruppen, Parteien, Völkern, Zeiten die Regel.*] In der ersten Fassung wird die Überlegung noch erweitert mit einem Ausblick auf eine künftige pathographische Geschichtsschreibung: „Der Irrsinn ist selten bei Einzelnen – aber bei Gruppen, Parteien, Völkern, Zeiten die Regel : – und deshalb redeten bisher die Historiker nicht vom Irrsinn. Aber irgend wann werden die Ärzte Geschichte schreiben.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]159, 72, 6–9) Wenn das Autor-Ich in GM die Geschichte der Moral(en), in AC die Geschichte des Christentums in umwerterischer Absicht schreibt, tut es dies dann unter expliziter Verwendung der Arzt-Metaphorik, vgl. z. B. NK KSA 6, 174, 14–16. In NL 1881, KSA 9, 11[117], 483, 3 f. heißt es bereits: „Die moralischen Urtheile sind Epidemien, die ihre Zeit haben.“ (Siehe dazu Hofmann 1994, 66).

Braatz 1988, 198, Fn. 39 verweist darauf, dass N. sich zu solchen Überlegungen von William Edward Hartpole Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* hat anregen lassen. Den Begriff der „Epidemie“ wandte Lecky 1873, 1, 97 auf den Hexenglauben an. Bei Lecky 1873, 1, 49 hat N. beispielsweise die folgende Passage markiert (seine Unterstreichungen): „Der Wahnsinn ist, seiner Natur nach, während grosser religiösen und politischen Umwälzungen häufig; und im sechszehnten Jahrhundert waren alle seine Formen in das System der Hexerei aufgegangen und nahmen die Farbe der herrschenden Geisteskrankheit an.“ Den ersten Satz belegte Lecky mit einem Hinweis auf Henry Thomas Buckles *Geschichte der Civilisation in England*. Am Rand des zweiten Satzes hat N. notiert: „Dies ist jetzt die herrschende Geisteskrankheit.“ Zur Semantik des Irrsinns bei N. vgl. auch Politycki 1989, 414–419.

157.

100, 12 f. *Der Gedanke an den Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: mit ihm kommt man gut über manche böse Nacht hinweg.*] Die erste Version in NL 1882,

KSA 10, 3[1]174, 74, 2f. lautet schon fast gleich: „Der Gedanke an den Selbstmord ist ein sehr starkes Trostmittel. Man kommt damit gut über die ‚böse Nacht‘ hinweg.“ Die Formulierung, dass Suizid ein „Trostmittel“ sei, lässt sich schon früher belegen, so etwa in einem Artikel der von N. während seiner Basler Zeit rege konsultierten Wochenschrift *Das Ausland* (vgl. Treiber 1996), in dem es heißt: „Das Loos der chinesischen Frauen ist im allgemeinen ein sehr trauriges, weshalb sie denn auch von dem einzigen Trostmittel, welches ihnen zu Gebote steht, nämlich vom Selbstmord, reichlich Gebrauch machen.“ (Anonym 1862, 794) Bei der Lektüre einer längeren Passage über die niedrige Selbstmordrate in Italien im Vergleich mit Sachsen in Albert Trolles *Das italienische Volkstum und seine Abhängigkeit von den Naturbedingungen* machte N. eine Nutzenanwendung seiner 1882 gewonnenen Einsicht, wenn er zu dem Satz: „Ei-nen je grösseren Raum die Vorstellung von dem Wert und der Bedeutung des eigenen Ich in der Seele des Menschen einnimmt, desto mehr wird er vor der absoluten Verneinung desselben, dem Tode, zurückschrecken, so lange nämlich sich dieses Ich der Aussenwelt gegenüber nur noch irgendwie zur Geltung bringen kann“ (Trolle 1885, 80. N.s Unterstreichungen), an den Rand schreibt: „Nein! Oh Esel!“.

Franz Overbeck notierte zu JGB 157 in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen unter der Überschrift „Nietzsche Lehre Selbstmord“: „Lehrreich ist es auch, dass N. den Selbstmord, wenigstens ‚den Gedanken daran‘, zu den ‚Trostmitteln‘ stellte, mit denen man ‚gut über manche böse Nacht hinwegkomme‘ (Jenseits von Gut (und) Böse), d. h. dahin, wohin er manches stellte, dessen Gebrauch er für sich ablehnte, zB. Das Christenthum“ (Overbeck 1999, 7/2, 111).

Der in JGB 157 formulierte Gedanke erinnert trotz der steten Polemik gegen die Stoa in N.s Texten (vgl. aber die differenzierten Urteile bei Bertino 2007 u. Neymeyr 2009) an stoische Vorbilder, namentlich an Seneca, dem zufolge das „ewige Gesetz nichts Besseres geleistet“ habe, als dass es uns einen einzigen Eingang [*unum introitum*] in das Leben gegeben, Ausgänge hingegen viele [*exitus multos*]“ (Lucius Annaeus Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium* VIII 70, 12). Den Gegensatz zwischen der antik-philosophischen und der christlichen sowie der modernen Haltung gegenüber dem Suizid betonte unter N.s intensiveren Lektüren besonders Lecky 1879, 1, 191–201 u. 2, 35–38 (vgl. KSA 6, 134, 29–135, 8). Der Gedanke an die stets gegebene Möglichkeit des Suizids soll das Leben nicht lähmen, sondern ihm Auftrieb geben – doch bedarf, wer das Leben bejaht, der „Trostmittel“? MA II WS 185, KSA 2, 632f. charakterisiert den Suizid als „vernünftigen Tod[.]“ (KSA 2, 632, 20); in den Briefen der frühen 1880er Jahre spielte N. häufiger einmal mit dem Gedanken, sich selber zu töten, vgl. z. B. N. an Otto Eiser, Anfang Januar 1880, KSB 6/KGB III/1, Nr. 1, S. 3,

Z. 10–21; an Overbeck, 18. 09. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 149, S. 128 f., Z. 7–14; an Köselitz, 22. 09. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 153, S. 131, Z. 4 und an Köselitz, 24. 03. 1883, KSB 6/KGB III/1, Nr. 394, S. 350 f., Z. 59–53. Im Brief an Overbeck vom 20. 01. 1883 wehrte sich N. nach einem niederschmetternden Lagebericht aber doch gegen die Aufwallung, das „beneficium mortis“ von eigener Hand zu erleiden: „ich will noch etwas von mir“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 369, S. 319, Z. 32 f., vgl. auch unten NK 100, 15 f.). Ein paar Tage später, am 10. 02. 1883 zeigte ein Bekenntnis gegenüber demselben Adressaten, dass N. vor einer Selbstverabreichung des Trostmittels doch nicht generell zurückschreckte: „ein Pistolenlauf ist mir jetzt eine Quelle relativ angenehmer Gedanken“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 373, S. 326, Z. 26 f., vgl. auch NL 1883, KSA 10, 18[47], 578 f.). Entsprechend besorgt waren die beiden Freunde, denen N. seine Überlegungen anvertraute: „Die Selbstmordmanie Nietzsches wird allen ihm näherstehenden Menschen Unbehagen machen. Der beste Tod ist der, von Anderen umgebracht zu werden (nachdem man schon starke Wirkungen auf die Welt ausgeübt hat), und der Tod aus Abnahme der Kraft, den Epikur sich wünscht, hat nichts Abstossendes weiter. Dagegen dieser römisch-stoische, sehr schauspielerische, unser attitudenfeindliches Gefühl beleidigende Selbstmord widerstrebt uns recht. Gegen einen Freund, der mich einlädt, seinem freiwilligen Tode beizuwohnen, wüsste ich nur eine Handlungsweise: ich würde ihm den Becher oder Dolch aus der Hand schlagen, und ihm sagen, dass es weder eine rechte, noch eine unrechte Zeit für seinen Tod giebt.“ (Köselitz an Overbeck, 12. 07. 1883, Overbeck/Köselitz 1998, 140) Zum Thema des Suizids bei N. vgl. auch NK KSA 6, 134, 27–30; Bormuth 2008, 99–128; Loeb 2008; Sommer 2010a; Stellino 2013 u. Schulte 2015.

„Trostmittel“ kommen in N.s Werken nicht häufig vor und wenn, dann sind sie, vor allem in seinen mittleren Werken, gerne als Überschriftbestandteile oder im Zusammenhang mit dem Christentum präsent (vgl. MA I 109, KSA 2, 108, 16; MA I 590, KSA 2, 338, 22; MA II WS 7, KSA 2, 543, 9; M 15, KSA 3, 28, 30; M 71, KSA 3, 69, 19; überdies JGB 202, KSA 5, 126, 1; GM III 17, KSA 5, 377, 26 u. GM III 18, KSA 5, 383, 17). Im Nachlass finden sich gelegentlich Versuche einer Trostmittel-Typologie und -Entwicklungsgeschichte: „Die Trostmittel des Christenthums sind bald eine Antiquität; ein Oel, das sich verrothen hat. Dann treten die Trostmittel der antiken Philosophie wieder hervor, in neuem Glanze – und unsere neue Trostmittelgattung kommt hinzu, die historische.“ (NL 1879, KSA 8, 41[32], 588, 14–18).

158.

100, 15 f. *Unserm stärksten Triebe, dem Tyrannen in uns, unterwirft sich nicht nur unsre Vernunft, sondern auch unser Gewissen.*] Die Fassung in NL 1882, KSA

10, 3[1]176, 74, 6–11 ist weit ausführlicher: „Unserem stärksten Triebe, dem Tyrannen in uns, unterwirft sich nicht nur unsere Vernunft, sondern auch unser Gewissen. Haben wir aber unter den Trieben keinen solchen Tyrannen, so bewerben sich die einzelnen Triebe ebenso um die Gunst der Vernunft als um die Gunst des Gewissens —: und Vernunft und Gewissen werden fast souverän.“ Die Vorstufe rechnet also noch sehr wohl mit der Möglichkeit, dass in einem Individuum kein Trieb hat dominierend werden können und dass sich dann Gewissen oder Vernunft zu verselbständigen vermögen, was unter Vorwegnahme der späteren, expliziten Dekadenz-Kritik problematisch erscheinen mag. Bei der verkürzten Fassung von JGB 158 könnte hingegen der Eindruck entstehen, die Unterwerfung von Vernunft und Gewissen unter den stärksten Trieb sei – so hätte es die rationalistische, aufklärerische Ethik gesehen – zu verurteilen.

Die Rede vom „Tyrannen in uns“ oder „in mir“ tritt prominent in MA II Vorrede 4 von 1886 ans Licht, wo dieser Tyrann mit der „Aufgabe“ identifiziert wird, der man zu gehorchen hat: „Jenes verborgene und herrische Etwas, für das wir lange keinen Namen haben, bis es sich endlich als unsre Aufgabe erweist, – dieser Tyrann in uns nimmt eine schreckliche Wiedervergeltung für jeden Versuch, den wir machen, ihm auszuweichen oder zu entschlüpfen“ (KSA 2, 373, 22–26). Erhellend ist vor dem Hintergrund von JGB 157 die Äußerung gegenüber Overbeck vom 14. 08. 1883: „Ich habe ein Ziel, welches mich nöthigt, noch zu leben und dessentwegen ich auch mit den schmerzhaftesten Dingen fertig werden muß. Ohne dieses Ziel würde ich es leichter nehmen – nämlich, längst nicht mehr leben. Und nicht nur diesen Winter hätte ein Jeder, der meinen Zustand aus der Nähe gesehn und begriffen hätte, mir sagen dürfen: ‚mach Dir’s doch leichter! Stirb!‘ [...] Also, lieber Freund, der ‚Tyrann in mir‘, der unerbittliche, will, daß ich auch dies Mal siege ([...]) Und wie meine Denkweise und letzte Philosophie nun einmal ist, so habe ich sogar einen absoluten Sieg nöthig: nämlich die Umwandlung des Erlebnisses in Gold und Nutzen höchsten Ranges. — —“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 451, S. 426 f., Z. 4–24). Weniger heroisch fiel das Bekenntnis Anfang Dezember 1882 an Heinrich von Stein aus: „Was ‚den Helden‘ betrifft: so denke ich nicht so gut von ihm wie Sie. [...] Man gewinnt etwas lieb: und kaum ist es Einem von Grund aus lieb geworden, so sagt der Tyrann in uns (den wir gar zu gerne ‚unser höheres Selbst‘ nennen möchten): ‚Gerade das gieb mir zum Opfer.‘ Und wir geben’s auch — aber es ist Thierquälerei dabei und Verbranntwerden mit langsamem Feuer“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 342, S. 287, Z. 27–36, vgl. NL 1882/83, KSA 10, 5[1]70, 195, 9–11 und 5[1]95, 198, 3–5).

Die Gedankenfigur vom inneren Tyrannen stammt nicht von N. selbst; vielmehr hat er sie eigentümlich umgeprägt, nämlich dahingehend, diesen Tyran-

nen nicht weiter zu bekämpfen, sondern gewähren, herrschen zu lassen. Zwei Quellen kommen als Inspirations- und Reibungsquelle für N.s Abgrenzungsbe-mühung besonders in Frage, nämlich die von ihm intensiv studierte *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* von Eduard von Hartmann sowie die *Diatriben* des Epiktet, für deren unmittelbare Lektüre es bei N. bislang allerdings keinen Beleg gab (siehe Brobjer 2003b, 430). Hartmann identifiziert – und damit gibt er dem bei N. beschriebenen Phänomen einfach einen anderen Namen – den Egoismus mit der despotischen Seelenmacht: „Das Ich und die Gier, alles diesem Ich dienstbar zu machen, ist der schlimmste aller inneren Tyrannen, schlimmer noch als die Rohheit und Wildheit der einzelnen unreflectirten Leidenschaften, denn aus der Maxime, die Förderung des Ich zum Bewusstseinsziel alles Denkens und Handelns zu setzen, entspringt bei ungünstiger Charakteranlage jene systematische und raffinierte Unsittlichkeit, welche nicht mehr wie die Unsittlichkeit des unmittelbaren Affects von der Selbstbeherrschung bekämpft werden kann, weil sie die Selbstbeherrschung in ihren eigenen Dienst nimmt.“ (Hartmann 1879, 431) Hartmann malt dann aus, zu welchen Verbrechen es führt, wenn man „sein Steckenpferd“ (ebd.) absolut setzt und ihm alle Sittlichkeit aufopfert. „So muss der Egoismus, wo er zum bewussten Ziel alles Handelns, zum Princip und zum Herrn der Selbstbeherrschung sich erhoben hat, als der furchtbarste Tyrann der Seele betrachtet werden, der sie sogar ihres Streiters für das Gute beraubt, und die Befreiung von diesem Tyrannen muss als *conditio sine qua non* aller Sittlichkeit anerkannt werden.“ (Ebd., 432) Diese Auffassung bietet den genauen Gegensatz zu der bei N. propagierten Treue gegenüber der eigenen „Aufgabe“, die Hartmann als Ausgeburt des Egoismus erscheinen müsste.

Einen anderen Akzent setzte Epiktet, als er von „Tyrannen in uns“ sprach: Für ihn war es im Geschäft der philosophischen Selbstbefreiung nicht entscheidend, äußere Tyrannen zu stürzen, sondern vielmehr die inneren – die falschen Ansichten und Leidenschaften: „Wie wird also die Veste bezwungen? Nicht durch Eisen, nicht durch Feuer, sondern durch Ansichten; denn wenn wir auch die in der Stadt niederreißen, reißen wir auch die des Fiebers nieder? auch die der schönen Weiberchen? kurz, auch die Veste in uns, und haben wir uns auch der Tyrannen in uns entledigt? die wir täglich über uns haben, bald dieselben, bald andere (neue)? Aber von hier muss man beginnen, von hier die Veste niederreißen, die Tyrannen verjagen [...]. Ich aber wurde noch nie wollend gehindert oder nicht wollend gezwungen. Und wie ist das möglich? Ich habe mein Entschliessen Gott untergeordnet“ (Epiktetos 1866, 312; in dem von N. durchgearbeiteten Epiktet-Kommentar von Simplikios kommt der Tyrann nur einmal, und zwar im wörtlichen Sinne vor: Simplikios 1867, 27). Epiktet empfiehlt also ebenfalls, sich der inneren Tyrannen zu entledigen, ob-

wohl er sie nicht wie Hartmann direkt mit dem Egoismus assoziiert. N. hingegen spielt mit dem Gedanken, sich der Macht dieses dominierenden Triebes zu unterwerfen – erstaunlich ähnlich dem Gestus, mit dem sich Epiktet Gott unterwirft.

Aufgenommen wurde N.s Metapher vom „Tyrannen in uns“ und von der selbstquälerischen Grausamkeit, natürlich ohne Quellenangabe (vgl. Sommer 2000a, 17, Fn. 7), von Emil M. Cioran: „Nous, simples mortels, qui ne pouvons nous permettre le luxe d'être cruels à l'égard d'autrui, c'est sur nous, sur notre chair et sur notre esprit, que nous devons exercer et soulager nos terreurs. Le tyran en nous tremble: il lui faut agir, se décharger de sa rage, se venger; et c'est sur nous qu'il se venge.“ (Cioran 1974, 196. „Wir einfachen Sterblichen, die wir uns den Luxus nicht erlauben können, gegenüber anderen grausam zu sein, müssen auf uns, auf unser Fleisch und auf unseren Geist unser Schreckensregiment ausüben und erleichtern. Der Tyrann in uns zittert: er muss handeln, sich seiner Wut entladen, sich rächen; und an uns rächt er sich.“) Zum Thema des inneren Tyrannen bei N. siehe auch Brusotti 1997, 515 f.

159.

100, 18 f. *Man muss vergelten, Gutes und Schlimmes: aber warum gerade an der Person, die uns Gutes oder Schlimmes that?*] Wortwörtlich findet sich diese Sentenz bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]185, 75, 11 f. Ursprünglich folgten dort noch die von N. schließlich gestrichenen Ansätze: „~~Ich übe mich im Absehen von diesen Ich liebe die Dies ist noch thierisch.~~“ (KGW VII 4/1, 77) JGB 159 scheint zunächst eine Opposition gegenüber der jüdisch-christlichen Moraltadtition zu markieren, insofern sie verbot, Gutes mit Bösem zu vergelten (Jeremia 18, 20, vgl. Psalm 38, 20 f.), verbunden mit der Drohung, dann des Guten nie teilhaftig zu werden: „Wer Gutes mit Bösem vergilt, von deß Hause wird Böses nicht lassen.“ (Sprüche 17, 13. Die Bibel: Altes Testament 1818, 641) Auch Böses (mit Bösem) zu vergelten, wurde zu etwas Unziemlichem erklärt: „Sprich nicht: Ich will das Böse vergelten. Harre des HErrn, der wird dir helfen.“ (Sprüche 20, 22. Die Bibel: Altes Testament 1818, 644; parallel zu den jüdisch-christlichen Zeugnissen gibt es für die Weisheit, Schlimmes nicht mit Schlimmem zu vergelten, auch heidnische Belege, vgl. z.B. Plutarch: *De vitioso pudore* 13.) In der Radikalisierung dieser Morallehre forderte Jesus bekanntlich in der Bergpredigt, dem Bösen gar keinen Widerstand zu leisten (Matthäus 5, 39, vgl. auch 5, 44 u. z.B. Römer 12, 17–20; 1. Thessalonicher 5, 15; 1. Petrus 3, 9). Das spitzte sich schließlich zur Forderung zu, Böses mit Gutem zu vergelten: „Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.“ (Römer 12, 21. Die Bibel: Altes Testament 1818, 193).

Die Formulierung in JGB 159 indiziert dagegen allerdings keine Rückkehr zum älteren *ius talionis*, das Gleiches mit Gleichem vergilt (vgl. Exodus 21, 23–25) – es wird mitnichten explizit gesagt, dass Schlimmes wiederum mit Schlimmem vergolten werden müsse. Dass das von Christen gemeinhin beschworene Böse durch das weniger moralisch konnotierte Schlimme ersetzt wird, verrät das Bemühen, sich jenseits der hergebrachten (christlichen) Moral zu positionieren. Die Pointe der Sentenz besteht darin, das Schwergewicht von den Fragen wegzuverlagern, mit denen die Vergeltung in der Moraldiskussion bislang belastet war, nämlich erstens von der Frage, wer vergelten darf und zweitens von der Frage, ob man Gleiches mit Gleichem oder auch Gleiches mit Ungleichem vergelten dürfe. Implizite Voraussetzung dieser beiden Fragen war stets die Annahme, dass der ursprüngliche Täter, also der Verursacher von guter oder schlimmer Einwirkung, auch der Adressat der Vergeltung sein müsse. JGB 159 kassiert diese Voraussetzung und lässt damit die Vergeltung, die sich gleichsam überall und an jedermann entladen kann, nicht mehr als eine spezifisch gerichtete, sondern als eine quasi-natürliche Reaktion auf einen äußeren Einfluss erscheinen. Die Reaktion muss dabei wie bei einem beliebigen physikalischen Prozess keineswegs zurückwirken auf den ursprünglichen Akteur, sondern kann in irgendeine beliebige Richtung verlaufen. JGB 159 lässt sich somit als eine metaethische Beobachtung menschlichen Handelns verstehen: Selten genug werden die Verursacher eines Leidens direkt zur Rechenschaft gezogen; vielmehr reagiert der Leidende seine durch das Leiden verursachte Aggression gewöhnlich an Schwächeren ab.

160.

100, 21f. *Man liebt seine Erkenntniss nicht genug mehr, sobald man sie mittheilt.*] In NL 1882, KSA 10, 2[26], 48, 4 f. wird skandiert: „Es ist in der Mittheilung einer Erkenntniß immer etwas Verrath.“ Wörtlich vorweggenommen ist JGB 160 in NL 1882, KSA 10, 3[1]191, 75, 24 f. Dabei wird der explizite Verrat von 2[26] in einer eigenen Sentenz separiert: „Ob du dich oder mich verräthst, du gehörst zu den Verräthern. An die Schriftsteller.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]194, 76, 5 f. Nach KGW VII 4/1, 78 von N. schließlich durchgestrichen.) Diesen Gedanken treibt eine Aufzeichnung aus den Vorarbeiten zu Za IV noch weiter, die freilich nicht in den Drucktext aufgenommen wurde: „Sprachst du von dir oder von mir? Aber ob du nun mich oder dich verriethest, du gehörst zu den Verräthern, du, der Dichter! / — schamlos gegen das, was du lebstest, dein Erlebniß ausbeutend, dein Geliebtestes zudringlichen Augen preisgebend, dein Blut in alle trocken ausgetrunken Becher eingießend, du Eitelster!“ (NL 1884/85, KSA 11, 31[6], 360, 13–18, vgl. NK 101, 2 f.) Die Assoziation von Dich-

tern und Verrätern erinnert an Platons berüchtigte Dichterkritik (vgl. *Politeia* 376c–398b und 595a–608b), der zufolge die Dichter nur Nachahmer von Nachahmungen der Ideen und damit Verräter der Wahrheit sind (zu N.s Bezug auf Platons Dichterkritik allgemein vgl. z. B. Lossi 2006, 144–152; zu anderen Platonischen Motiven in JGB siehe Ghedini 2011, 173–236). JGB 160 scheint auf den ersten Blick den Verzicht auf Erkenntnismitteilung anzuraten – einen Verzicht, der wiederum an den Platon gemeinhin attestierten, esoterischen Standpunkt erinnert, wonach es neben der exoterisch in Dialogen (einem Lesepublikum) zugänglich gemachten Reflexionsarbeit noch geheime, eigentliche, ungeschriebene Lehren, ἄγραφα δόγματα Platons gegeben habe (vgl. Aristoteles: *Physik* 209b 13–15), in die nur engste Schüler eingeweiht gewesen sein sollen. Manche Interpreten im Gefolge von Leo Strauss (vgl. Strauss 1983) sehen in JGB insgesamt eine esoterische Strategie am Werk (vgl. z. B. Lampert 2001, 4 f. u. ö.), benutzen JGB 160 aber gerade nicht als *locus probans* – vielleicht, weil das explizite Heranziehen dieser Sentenz die eigene, straussianische Arkan- disziplin verletzen könnte. Wird in JGB 160 ein Generalvorbehalt gegenüber Mitteilbarkeit überhaupt und damit eine radikale Sprachkritik zur Sprache gebracht, die N. andernorts explizit ausführt? Vgl. dazu NK KSA 6, 128, 21–26, zum Problem der Mitteilung auch Hofmann 1994, 151 f.

Indes ist bei JGB 160 auch eine ganz andere Lesart denkbar, dass es nämlich geboten sei, seiner Erkenntnis nicht mit Liebe, sondern mit Misstrauen zu begegnen, weshalb es angezeigt erscheint, sie mitzuteilen, um ihr die Emanzipation von der Liebe des Erkenntnisproduzenten und damit die Bewährung im Stahlbad des Misstrauens anderer (der Leser) zu ermöglichen. Dann wäre die Sentenz nachgerade ein Bekenntnis zu einer exoterischen Kundgabe aller Einsichten um solcher Feuerprobe willen. Endlich kann man in JGB 160 auch eine Antwort auf die drei Sätze erkennen wollen, die Gorgias in seiner Schrift *Über die Natur oder über das Nichtseiende* beweisen wollte: „1) es ist nichts; 2) wenn etwas ist, so ist es doch unerkennbar; 3) wenn es auch erkennbar ist, lässt es sich doch durch die Rede nicht mitteilen.“ (Zeller 1869, 1, 900, vgl. die antiken Berichte bei Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos* VII 65–87 sowie Pseudo-Aristoteles: *De Melisso, Xenophane et Gorgia* 5–6, 979a–980b.) Im Unterschied zur radikalen Mitteilungsskepsis des Gorgias insinuiert JGB 160 indes nicht, dass Mitteilung von Erkenntnis gänzlich unmöglich sei.

161.

101, 2 f. *Die Dichter sind gegen ihre Erlebnisse schamlos: sie beuten sie aus.*] Mit demselben Wortlaut steht die Sentenz schon in NL 1882, KSA 10, 3[1]193, 76, 3 f. und ist damit bereits dort jenen Notaten 3[1]191 u. 3[1]194 benachbart, aus

denen JGB 160 hervorging. Auf den Kern der anders gearteten Dichterkritik Platons (siehe NK 100, 21 f.) weist in JGB 161 nichts hin, so sehr Schamverletzung von Sokrates gelegentlich auch den Dichtern vorgeworfen wird (vgl. Platon: *Phaidros* 243c; „schamlos“ ist das entsprechende Adjektiv in der von N. benutzten Platon-Übersetzung: Platon 1853, 1/1, 104). Die Keimzelle von JGB 161 in NL 1882, 2[27], 48, 6 hatte sowohl die „Dichter“ als auch die „Erlebnisse“ noch ausgeklammert und allgemein für jede Form der Schriftstellerei dekretiert: „In allem Schreiben ist Schamlosigkeit.“ Die Überlegungen von JGB 160 und 161 fusioniert die in NK 100, 21 f. mitgeteilte Za IV-Vorarbeit NL 1884/85, KSA 11, 31[6], 360, 13–18. NL 1885/86, KSA 12, 1[3], 10, 5 f. (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 172, 8) wird gegenwartskritisch konkreter: „Die neue Schamlosigkeit (die der Mittelmäßigen z. B. Engländer, auch der schreibenden Frauen)“. Zum Motiv der Scham vgl. auch NK 85, 11 f. Auch N. selbst erweckt wiederholt den Anschein, seine Schriften beruhten auf Erlebnissen (vgl. z. B. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 300, 2–7).

In der Erzählung *La Marquise d'Argantini* von Henri Rivière, die 1882 in der *Revue des deux mondes* erschien – N. hat mit Sicherheit andere Artikel dieses Jahrgangs gelesen (vgl. NK 99, 14 f.) – ist eine Reflexion eingeflochten, deren Ähnlichkeit mit NL 1882, 2[27], 48, 6 nicht von der Hand zu weisen ist, auch wenn es dort nur um autobiographisches Schreiben geht: „Ce récit, disaient-encore, était une histoire vraie. Or n'y a-t-il pas de l'impudence ou de l'impudeur à écrire ses confessions? Absence de sens moral en tout cas. Comment peut-on toucher à ses secrètes blessures, pis encore à ses plaies, sans en donner au public un spectacle qui ne soit repugnant?“ (Rivière 1882, 790. „Diese Erzählung, sagte man noch, war eine wahre Geschichte. Nun gibt es keine Unverschämtheit oder Schamlosigkeit, seine Bekenntnisse zu schreiben? Abwesenheit von moralischem Sinn auf jeden Fall. Wie kann man an seine geheimen Verletzungen, an seinen Wunden rühren, ohne davon dem Publikum einem Anblick zu geben, der nicht widerlich wäre?“). JGB 161 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert und später in *Tonio Kröger* verwertet (Mann 1991, 34).

162.

101, 4 f. „Unser Nächster ist nicht unser Nachbar, sondern dessen Nachbar“ – so denkt jedes Volk.] Etwas anders fiel die erste Fassung aus: „Unser Nächster ist nicht unser Nachbar: so denken alle Politiker und Völker.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]202, 77, 4 f.) Fast identisch mit JGB 162 ist dann NL 1883, KSA 10, 12[1]104, 392, 6 f.

JGB 162 konterkariert das jüdisch-christliche Gebot der Nächstenliebe (vgl. NK 79, 2–13), das sich bereits in Leviticus 19, 18 explizit formuliert findet: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (Vgl. z. B. Matthäus 22, 39; Markus 12, 31 u. Galater 5, 14.) Unter den altdeutschen Sprichwörtern ist dazu die warnende Variation überliefert: „Liebe deinen Nachbarn, reiße aber den Zaun nicht ein.“ (Simrock 1863, 5, 390) Die folgenden Verse aus Friedrich Rückerts Lehrgedicht *Die Weisheit des Brahmanen* könnten N. auch im Ohr gewesen sein: „Der stärkst’ in gutem Rath, zu guter That der schwächste, / Der, wenn sein Nachbar ruft, sagt: ich bin mir der nächste. // Ruft er den Nachbar einst, vergelt’ ihm der die List, / Und sage: hilf dir selbst, weil du dein Nächster bist.“ (Rückert 1839, 5, 25) JGB 162 pointiert den Diskurs zu Nachbar- und Nächstenliebe mit einer politischen Ironisierung, angelehnt an die Vorstellung, der Feind meines Feindes sei mein Freund.

Seinen Artikel über den ethischen Aspekt der Liebe in der zweiten Auflage des Standardlexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* widmete der evangelische Theologe Otto Baumgarten zu mehr als der Hälfte der in N.s Werk begegnenden Polemik gegen das christliche Liebesverständnis, der er trotz mancher Vorbehalte Einiges abzugewinnen vermochte: „So kann Nietzsches Kritik nur willkommen geheißen werden als Förderin im Kampf für ungefärbte, mit kräftigem Selbst- und Ehr- und Rechtsgefühl einige Nächstenliebe. Auch daß er gegen diesen Titel einwirft: ‚Unser Nächster ist nicht unser Nachbar, sondern dessen Nachbar –, so denkt jedes Volk‘, gibt zu denken. Es ist deshalb als wesentlich zu bezeichnen, dass die L[iebe] nicht die weite Welt unterschiedslos umarmt, sondern zu Hause, im lokal nächsten Kreis die Erprobung ihrer Wahrhaftigkeit beginnt und als ‚Nächste‘ wesentlich die einbezieht, auf die sie mit tätigem Wohlwollen zu wirken berufen ist: ‚Und in der Bruderliebe die allgemeine Liebe.‘“ (Baumgarten 1929, 1643. Schlusszitat nach 2. Petrus 1, 7).

163.

101, 7–9 *Die Liebe bringt die hohen und verborgenen Eigenschaften eines Liebenden an's Licht, – sein Seltenes, Ausnahmsweises: insofern täuscht sie leicht über Das, was Regel an ihm ist.*] Textlich waren die Vorfassungen von JGB 163 verquickt mit denjenigen von JGB 79, vgl. NK 88, 2f. und die dort mitgeteilten Notate.

164.

101, 11–13 *Jesus sagte zu seinen Juden: „das Gesetz war für Knechte, – liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn! Was geht uns Söhne Gottes die Moral*

an!“ —] In NL 1882, KSA 10, 3[1]68, 61, 20 f. waren noch die „Menschen“ überhaupt die Adressaten der Ansprache, „Gesetz“ und „Knechte“ fehlten: „Jesus sagte zu den Menschen: ‚liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn: was geht uns Söhne Gottes die Moral an!‘“ Auch die vorangehende Aufzeichnung widmete den vermeintlichen Religionsstifter zum immoralistischen freien Geist um (vgl. NK KSA 6, 204, 3 f.): „Jesus von Nazareth liebte die Bösen, aber nicht die Guten: der Anblick von deren moralischer Entrüstung brachte selbst ihn zum Fluchen. Überall wo gerichtet wurde, nahm er Partei gegen die Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]67, 61, 16–19) In NL 1882/83, KSA 10, 4[42], 120, 15–121, 18 baute N. das angebliche Jesus-Wort in eine Liebesgeschichte zwischen Gott und Menschen ein, die Gott und die Menschen gleichermaßen an dieser Liebe scheitern lässt. In der Mitte dieser Geschichte von dem in die Menschen verliebten Gott heißt es: „Was that dieser alte rechtschaffne Gott? Er überredete ein menschliches Weib, daß es ihm einen Sohn gebäre: und dieser Sohn Gottes rieth den Menschen nichts als dies: ‚liebt Gott! wie ich ihn liebe! Was gehen uns Söhne Gottes die Guten und Gerechten an!‘“ (KSA 10, 120, 21–121, 2). Den Immoralismus der Liebe betont auch JGB 153, allerdings noch ohne ihn dem von den Christen als Sohn Gottes verehrten Jesus von Nazareth in den Mund zu legen, vgl. NK 99, 20 f. JGB 269, KSA 5, 225, 1–16 stilisiert Jesu Tod in einer immoralistischen Version der christlichen Passionsidee zum „Martyrium des Wissens um die Liebe“ (KSA 5, 225, 3 f.), was auf der Linie von NL 1882/83, KSA 10, 4[154], 159, 6 liegt: „Ein Ebräer Namens Jesus war bisher der beste Liebende.“

Das Jesus unterstellte Logion von JGB 164 ist zunächst eine Parodie von Jesu doppeltem Liebesgebot in Matthäus 22, 37–39: „Jesus aber sprach zu ihm: ‚Du sollst lieben GOTT, deinen HERN, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, und von ganzem Gemüthe.‘ Dis [sic] ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.‘“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 31) Ein Vergleich der Gottesliebe der Adressaten mit der Gottesliebe des Sprechers fehlt hier; eine Vergleichsfigur kommt erst beim zweiten Gebot der Nächstenliebe ins Spiel. Auf die Formulierung von JGB 164 hat mit der (im Unterschied zu den Vorstufen in NL 1882/83) ausdrücklichen Erwähnung von „Gesetz“ und „Knechten“ das 15. Kapitel des *Johannes-Evangeliums* eingewirkt, das sich allerdings nicht damit beschäftigt, wie die Menschen Gott zu lieben haben, sondern damit, wie sie von Gott geliebt werden und wie sie sich untereinander lieben sollen. Vergleichsfiguren werden da unentwegt benutzt: „Gleichwie mich mein Vater liebet, also liebe Ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe.“ (Johannes 15, 9. Die Bibel: Neues Testament 1818, 131) Und weiter: „Das ist mein Gebot, dass ihr euch untereinander liebet, gleichwie ich euch liebe. Niemand hat größere Liebe, denn die, daß er sein

Leben lasset für seine Freunde. Ihr seyd meine Freunde, so ihr thut, was ich euch gebiete. Ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seyd, denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr thut. Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seyd; denn alles, was ich habe von meinem Vater gehöret, habe ich euch kundgethan.“ (Johannes 15, 12–15. Die Bibel: Neues Testament 1818, 131.) Zu der namentlich bei Paulus virulenten Idee einer „Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes“ siehe unter N.s Lektüren Lüdemann 1872, 189 u. ö. Zur Interpretation von JGB 164 vgl. auch Hödl 2009, 378 f.

165.

101, 15–17 *Angesichts jeder Partei. — Ein Hirt hat immer auch noch einen Leithammel nöthig, — oder er muss selbst gelegentlich Hammel sein.*] Zur Sperrung der Titelsequenz vgl. NK 88, 18–20. Die Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]71, 61, 26 ist noch knapper: „Ein Hirt hat immer auch noch einen Leithammel nöthig.“ Eine Variante in NL 1883, KSA 10, 22[3], 622, 17 f. lautet: „Nicht nur die Herde, auch der Hirt hat einen Leithammel nöthig.“ JGB 165 überträgt nach dem Vorbild des biblischen Gleichnisses von Jesus als gutem Hirten, der sich für seine Schafe aufopfert (Johannes 10, 1–17), den nüchternen landwirtschaftlichen Befund auf die Führung und Gefolgschaft unter Menschen. Schon vor N. war dies sprichwörtlich, z. B.: „Wenn der Hirt auf die Heerde zürnt, gibt er ihr einen blinden Hammel zum Führer.“ (Wander 1867–1880, 2, 684. Das ist eine Variante der talmudischen Weisheit: „Wenn ein Hirt seiner Herde zürnt, macht er den Leithammel blind.“ *Mischna: Bava qama* 52a). Was den JGB 165 zugrunde liegenden Befund angeht, so scheint er dem damaligen Stand der Schafskunde entsprochen zu haben: „Der Hirt muß in der Regel Tritt für Tritt seine Herde beobachten, sehr langsam vorausgehen, alle paar Schritte Halt machen und sie auf diese Weise an ein höchst langsames Weiden gewöhnen und dazu anhalten. Zu diesem Behufe muß sich jeder Knecht zu seiner Herde mehrere gute Leithämmel mit Glocken abrichten, die ihm Tritt für Tritt durch liebevolles Behandeln folgen, jeden Ruf und Wink verstehen lernen und die übrige Herde führen“ (Krünitz 1825, 139, 299). Zur zivilreligiösen Karriere von JGB 165 siehe Auffarth 2003, bes. 220, zur philosophisch-metaphorologischen Taureck 2004, 142.

166.

101, 19 f. *Man lügt wohl mit dem Munde; aber mit dem Maule, das man dabei macht, sagt man doch noch die Wahrheit.*] NL 1882, KSA 10, 3[1]422, 104, 15 f.

stellte demgegenüber „Mund“ und „Maul“ noch gemeinsam der lügenden Zunge gegenüber: „Man lügt mit der Zunge, aber mit dem Munde und Maule sagt man die Wahrheit — so urtheilt der Physiognomiker.“ Diese Opposition bleibt auch erhalten in NL 1883, KSA 10, 12[1]88, 390, 21 f.: „Man lügt mit der Zunge, aber mit dem Munde und Maule sagt man trotzdem die Wahrheit.“ Die Form einer Aufforderung nimmt die Überlegung dann in NL 1883, KSA 10, 22[3], 627, 12–14 an: „Hört nicht, was sie sagen — aber seht ihr Maulwerk an! Mit der Zunge lügen sie vielleicht, mit dem Munde sagen sie doch die Wahrheit!“ Eine gestrichene Vorstufe zu 3[1]422 hatte hingegen gelautet: „Man lügt öfter mit dem Auge als mit der Zunge“ (KGW VII 4/1, 104).

Die in dieser Keimzelle von JGB 166 bemühte Metapher vom lügenden Auge ist in der dichterischen Sprache des 19. Jahrhunderts recht beliebt: „In der höheren Schreibart: sein Auge lügt Fröhlichkeit, aber in seinem Herzen wohnt Mißvergnügen.“ (Krünitz 1807, 81, 659) Die in der Druckfassung postulierte Differenz von Mund und Maul ist schon in Luthers Übersetzung von Sprüche 13, 3 greifbar: „Wer seinen Mund bewahret, der bewahret sein Leben; wer aber mit seinem Maul heraus fährt, der kommt in Schrecken.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 638) In Psalm 50, 19 ist allerdings nicht der Mund, sondern das Maul mit der Lüge liiert: „Dein Maul lässest du Böses reden, und deine Zunge treibet Falschheit.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 580) Zur Interpretation von JGB 166 siehe Häntzschel-Schlotke 1967, 98.

167.

102, 2 f. *Bei harten Menschen ist die Innigkeit eine Sache der Scham — und etwas Kostbares.* Da die erste Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]418, 104, 6 f. von „herzlosen“ statt „harten Menschen“ handelte, ist dort eine kritische Färbung viel offenkundiger: „Nur bei herzlosen Menschen ist die Innigkeit ächt und beinahe eine Sache der Scham.“ (KGW VII 4/1, 103 vermerkt zu dieser Fassung, dass sie von N. durchgestrichen worden sei und dass unter „herzlosen“ mit Bleistift „harten“ stehe.)

Der Begriff der Innigkeit, der aus dem religiösen Kontext der Mystik und des Pietismus stammt, hat sich spätestens bei Lessing in der allgemeinen Kunst- und Literaturtheorie einen Platz verschafft, und zwar um den Ursprung künstlerischer Produktivität zu erfassen. In Lessings Übersetzung *Das Theater des Herrn Diderot*, die N. 1879 erworben hat, heißt es: „Die Dichter, die Schauspieler, die Musiker, die Mahler, die Sänger von der ersten Classe, die grossen Tänzer, die zärtlichen Liebhaber, die wahren Andächtigen, alles dieses feurige und enthusiastische Volk, empfindet sehr lebhaft und überlegt sehr wenig. / Sie werden nicht durch Regeln, sondern durch etwas ganz anders, das weit unmittelbare [sic], weit inniger, weit dunkler und weit gewisser ist, geführt

und erleuchtet.“ (Diderot 1760, 1, 214 – *Dorval und Ich*, Zweyte Unterredung) Die Innigkeit als Signatur der Kunst ist noch bei Schopenhauer Programm, „wie denn Italiäner und Deutsche, trotz großer Verschiedenheit in vielen Stücken, doch übereinstimmen im Gefühl für das Innige, Ernste und Wahre in der Kunst und dadurch in Gegensatz treten zu den Franzosen, welchen jenes Gefühl ganz abgeht“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 635). Das Abstraktum „Innigkeit“ kommt in N.s Werken abgesehen von JGB 167 nur noch in MA II VM 98, KSA 2, 417, 5; MA II VM 316, KSA 2, 507, 5 u. MA II WS 224, KSA 2, 655, 19 vor – auch an diesen Stellen geht es nicht um eine Verteidigung der Innigkeitsästhetik. In der Druckfassung von JGB 167 entfällt entsprechend auch das Epitheton „ächt“ der Vorstufe, da sich Innigkeit offensichtlich nicht mehr als falsch oder echt unterscheiden lässt, sondern einfach auf einen bestimmten Gefühlszustand verweist.

168.

102, 5 f. *Das Christenthum gab dem Eros Gift zu trinken: — er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]417, 104, 1 f.: „Das Christenthum vergiftete den Eros: er starb zwar nicht daran, aber entartete zum ‚Laster‘.“ Ursprünglich lautete eine erste Fassung: „Das Schmutzige, Verdorben und Verderbende ist in die erotischen Empfindungen erst durch das Christenthum gebracht worden hineingewachsen: seine Erfindung war – ‚das Laster‘“ (KGW VII 4/1, 103). Der Gedanke setzt Überlegungen aus M 76 fort, wonach die christliche „Verteufelung des Eros einen Komödien-Ausgang bekommen“ habe, nämlich dadurch dass „der ‚Teufel‘ Eros [...] allmählich den Menschen interessanter als alle Engel und Heiligen geworden“ sei, „Dank der Munkerei und Geheimthuerei der Kirche in allen erotischen Dingen: sie hat bewirkt, bis in unsere Zeiten hinein, dass die Liebesgeschichte das einzige wirkliche Interesse wurde, das allen Kreisen gemein ist“ (KSA 3, 73, 29–74, 3). Hier ist es also gerade das Christentum, das ganz entgegen der eigenen Absichten, die Sexualität zu unterdrücken, dafür sorgte, dass der Eros „in einer dem Alterthum unbegreiflichen Übertreibung“ (KSA 3, 74, 3 f.) einen Stellenwert erhielt und bis in die Gegenwart bewahrt habe, der anderen Kulturen – die ohne Eros-Verdrängung ausgekommen waren – völlig fremd bleibe. JGB 168 und die dazugehörigen Notate vereinseitigen diesen differenzierten Befund, indem sie die Möglichkeit einer historischen Pointe – nämlich eines schließlichen Triumphes des ursprünglich Verdrängten – ausblenden und nur beim Vorwurf stehen bleiben, „das“ Christentum habe den Eros zum „Laster“ herabgewürdigt. In N.s Spätwerk sollte der Begriff des „Lasters“ umgeprägt und das Christentum selbst gerade wegen seiner Verachtung des Geschlechtlichen damit belegt werden, vgl. z. B. NK KSA 6, 307, 6–13.

Die kritische Sicht auf die christliche Sexualmoral findet sich in N.s Lektüren gelegentlich zum Ausdruck gebracht, prominent etwa in Leckys *Sittengeschichte Europas*, die die mit dem Mönchtum zum Durchbruch gekommene „asketische Richtung“ für „eine der beklagenswerthesten in der Sittengeschichte der Menschheit“ hält: „Ein abschreckender, schmutziger, ausgemergelter, unwissender, unpatriotischer und gefühlloser Wahnsinniger, der sein Leben in einer langen Uebung unnützer und grausamer Selbstpein verbrachte und vor den schauderhaften Phantomen seines Irrsinnes erbebte, war das Ideal von Völkern geworden, welche die Schriften Plato's und Cicero's und das Leben eines Sokrates oder Cato gekannt hatten.“ (Lecky 1879, 2, 87) Die Mönche hatten demnach „vor Allem“ ein Ziel, nämlich „den Geschlechtstrieb zu unterdrücken, dies schien ihnen die Bestimmung des Menschen. Ein Kampf mit der Natur war es, den sie unternahmen, ein Kampf gegen jedes, auch das unschuldigste Vergnügen, welches sie, nach ihrem Begriffe von der angeborenen Verderbtheit der menschlichen Natur, zum Laster stempelten.“ (Ebd., 99) Entsprechend habe sich in der „Strafgesetzgebung der Kirche“ der „grösste Theil ihrer Verordnungen [...] auf Sünden der Unkeuschheit“ bezogen (ebd., 264). So scharf Leckys Ablehnung der kirchlichen Sexualmoral auch ausfällt, rechnet er es den „Asketen“ doch als Verdienst an, „den Menschen eine tiefe und dauernde Ueberzeugung von der Wichtigkeit der Keuschheit beigebracht zu haben“ (ebd., 268). Leckys Interesse bestand vornehmlich in der Verteidigung der von den christlichen Asketen beeinträchtigten Würde der bürgerlichen Ehe: „Der Begattungstrieb, welcher den edlen Zweck hat, die Verwüstungen des Todes wieder gut zu machen [...], wurde immer als Folge von dem Sündenfalle der ersten Menschen, und die Ehe fast ausschliesslich von ihrer niedrigsten Seite betrachtet. Die durch sie wachgerufene zärtliche Liebe, ihr Gefolge von heiligen und schönen häuslichen Tugenden blieben beinahe ganz und gar ausser Beachtung.“ (Ebd.)

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* (I 3) vom 25. Dezember 2005 nicht nur zum ersten Mal in einem päpstlichen Lehrschreiben N. herangezogen, sondern ausführlich diskutiert, und zwar ausdrücklich JGB 168 zitierend: „Dieses sprachliche Beiseiteschieben von Eros und die neue Sicht der Liebe, die sich in dem Wort Agape ausdrückt, zeigt zweifellos etwas Wesentliches von der Neuheit des Christentums gerade im Verstehen der Liebe an. In der Kritik am Christentum, die sich seit der Aufklärung immer radikaler entfaltet hat, ist dieses Neue durchaus negativ gewertet worden. Das Christentum – meinte Friedrich Nietzsche – habe dem Eros Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht daran gestorben, aber zum Laster entartet. Damit drückte der deutsche Philosoph ein weit verbreitetes Empfinden aus: Vergällt uns die Kirche mit ihren Geboten und Verboten nicht das Schönste im Leben? Stellt sie

nicht gerade da Verbotstafeln auf, wo uns die vom Schöpfer zuge dachte Freude ein Glück anbietet, das uns etwas vom Geschmack des Göttlichen spüren läßt?“ (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html) Erwartungsgemäß versucht Benedikt XVI. im Folgenden, den Eindruck zu zerstreuen, das Christentum habe die Liebe korrumpiert. Vielmehr habe es sie veredelt.

169.

102, 8 f. *Viel von sich reden kann auch ein Mittel sein, sich zu verbergen.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]349, 95, 20: „Viel von sich reden ist auch ein Mittel sich zu verbergen.“ Gleichlautend findet sich der Gedanke in NL 1883, KSA 10, 12[1]90, 391, 1; KSA 10, 13[16], 464, 29 u. KSA 10, 16[7], 500, 4, in die 3. Person transponiert wird er in NL 1884/85, KSA 11, 31[36], 373, 28 f. JGB 40, KSA 5, 58, 18–20 ruft schließlich den „Verborgene[n]“ auf, „der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich ist in der Ausflucht vor Mittheilung“, weswegen er sich des Maskenspieles befleißige.

Was hier als tiefsinnige eigene Erkenntnis präsentiert wird, ist eine Lebensweisheit, die etwa in einer (durch diverse Anthologien weit verbreiteten) Musterpredigt zu Johannes 5, 31–39 von Johann Heinrich Bernhard Dräseke lange vor N. ihren Platz gefunden hatte: „Viele, die von sich reden, wollen nicht ihr Inneres vor Andern aufschließen, sie wollen es eben recht verstecken, indem sie es zu öffnen die Miene annehmen. Du sollst nicht erfahren, was du habest an ihnen: du sollst gerade durch ihre Berichte über sie getäuscht werden und irre geführt. So bringt es ihr Vortheil, so bringt es ihre Leidenschaft mit sich. Ihre Worte sind Fallthüren, dir den Abgrund zu verbergen, an welchem du stehst.“ (Hanstein/Eylert/Dräseke 1822, 6, 380) Dräseke war als Generalsuperintendent der preußischen Provinz Sachsen bis 1843 der Dienstvorgesetzte von N.s Vater Carl Ludwig als Pfarrer in Röcken. Was der Kirchenmann tadeln wollte, nämlich die Selbstverbergung hinter der Selbstzurschaustellung, wurde in N.s Text zum Zeichen einer vornehmen Strategie der Dissimulation, die er insbesondere mit der höfischen Kultur des (französischen) Absolutismus und beispielsweise mit Baltasar Graciáns *Hand-Orakel* verband.

170.

102, 11 *Im Lobe ist mehr Zudringlichkeit, als im Tadel.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]141, 70, 7 u. gleichlautend NL 1883, KSA 10, 12[1]108, 392, 13: „Im Lobe ist viel mehr Zudringlichkeit als im Tadel.“ NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 386, 18 und NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 404, 31 fragen unisono: „ist nicht das Loben

zudringlicher als alles Tadeln?“ Schließlich werden die blutrünstigen „Fliegen des Marktes“ in Za I Von den Fliegen des Marktes zu solchen gefährlich-zudringlichen Lobhudlern: „Sie summen um dich auch mit ihrem Lobe: Zudringlichkeit ist ihr Loben. Sie wollen die Nähe deiner Haut und deines Blutes.“ (KSA 4, 67, 14 f.).

Die Warnung vor „Zudringlichkeit“ durchzieht Baltasar Graciáns *Hand-Orakel* in Schopenhauers Übersetzung (vgl. z. B. Gracian 1877, 21, 100, 182 u. 203). In populären zeitgenössischen Zeitschriften ist zumindest die eine Hälfte der Überlegung von JGB 170 und Za I Von den Fliegen des Marktes eher hausbacken-moralisch ebenfalls präsent; ohne expliziten Bezug auf Za I oder eine andere Quelle etwa in einem anonymen Artikel *Gesellschaftliche Streifzüge des Salons für Literatur, Kunst und Gesellschaft*: „Lob ins Gesicht hat immer etwas verletzendes. [...] Von nicht unnötig bescheidenen, aber natürlich fühlenden Menschen wird solches in Gegenwart anderer erteiltes Lob als beleidigende Zudringlichkeit unangenehm empfunden“ (Anonym 1884, 108).

171.

102, 13 f. *Mitleiden wirkt an einem Menschen der Erkenntniss beinahe zum Lachen, wie zarte Hände an einem Cyklopen.* In NL 1882, KSA 10, 3[1]410, 103, 8 f. lautete eine erste, von N. dann durchgestrichene Version des Gedankens: „Mitleid wirkt an dem Erkennenden beinahe zum Lachen, wie zarte Haut an einem Riesen.“ Wie es um das Mitleiden großer Individuen bestellt ist, thematisieren auch spätere Notate – wobei das Erkennen der Größe weicht und das komische Moment entfällt: „Das Mitleiden des Größten ist hart, gleich dem Händedruck des Riesen.“ (NL 1883, KSA 10, 17[13], 537, 19 f., sehr ähnlich in NL 1883, KSA 10, 22[3], 625, 13 f.) Noch in NL 1888, KSA 13, 20[24], 553, 4–6 wird an die Härte des Mitleids und des Händedrucks bei einem „Riesen“ erinnert.

JGB 171 ist die Kontrafaktur der auf den Titelhelden von Richard Wagners *Parsifal* gemünzten Formel: „durch Mitleid wissend / der reine Thor / harre sein', / den ich erkor“ (Wagner 1877, 17 f. u. 31 = Wagner 1907, 10, 333 u. 342). Der Erkennende bei N. ist das genaue Gegenteil des reinen Toren Parsifal: Während dieser durch das Mitleid wissend wird, droht der Erkennende bei N. durch das Mitleid zu einer lachhaften Figur, zum Toren zu werden. Mitleid steht hier im Gegensatz zur Erkenntnis, die für Wagner durch das Mitleid erst geweckt wird.

172.

102, 16–18 *Man umarmt aus Menschenliebe bisweilen einen Beliebigen (weil man nicht Alle umarmen kann): aber gerade Das darf man dem Beliebigen nicht*

verrathen.....] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]324, 92, 15–17: „Man umarmt aus Menschenliebe mitunter einen Einzelnen, weil man nicht Alle umarmen kann: aber man darf das dem Einzelnen nicht verrathen!“ Eine erste Fassung lautet: „Die Liebe zu Einem M(enschen) strahlt hier und da Liebe zu allen M(enschen) aus: und die eigentliche Menschenliebe umarmt mitunter jeden einen Einzelnen, weil sie nicht Alle umarmen kann und wird dann verwechselt.“ (KGW VII 4/1, 92f.) Den Gedankengang variiert NL 1882, KSA 10, 3[1]332, 93, 19–23 (vgl. KGW VII 4/1, 93). NL 1885/86, KSA 12, 2[12], 71 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 265) beschreibt unter dem Leitwort „*Inter pares*“ (KSA 12, 71, 7) „jene gefährlichen herzerreißenden Ausbrüche aller verhehlten Unseligkeit, aller nicht erstickten Begierde, aller aufgestauten und wild gewordenen Ströme der Liebe, — den plötzlichen Wahnsinn jener Stunde, wo der Einsame einen Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels und kostbarstes Geschenk behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen“ (KSA 12, 71, 15–21).

In M rückt das Ideal der Menschenliebe, deren „*Cultus*“ hier mit der Verabschiedung der christlichen Dogmen in einen genetischen Zusammenhang gebracht wird (M 132, KSA 3, 123, 21–23), in ironische Distanz: „Möge ein Dichter einmal im Bilde einer Utopie die allgemeine Menschenliebe als vorhanden zeigen: gewiss, er wird einen qualvollen und lächerlichen Zustand zu beschreiben haben, dessengleichen die Erde noch nicht sah“ (M 147, KSA 3, 138, 28–32). Damit steht die aufklärerische Forderung der Philanthropie ebenso zur Disposition wie Schopenhauers Ethik, die explizit auf der Menschenliebe aufbaute (Schopenhauer 1873–1874, 6, 336). Für Schopenhauer war das Mitleid die „wahre Quelle“ der Menschenliebe (ebd., 6, 230; vgl. ebd., 4/2, 237) und neben der Gerechtigkeit die eigentliche „Kardinaltugend“ (ebd., 4/2, 226), die noch nicht von den antiken Philosophen, wohl aber vom Christentum, „dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht“, „förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt“ worden wäre (ebd.). Menschenliebe übe ich demzufolge nur aus, wenn ich statt des eigenen Wohls das fremde Wohl im Blick und „mich mit dem Andern gewissermaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei“ (ebd., 4/2, 229). JGB 172 lässt sich als Inversion von Schopenhauers Vorlage lesen: Wenn ich den konkreten Anderen „umarme“, tue ich das mitunter nicht um meines eigenen Wohles willen (das wäre für Schopenhauer unmoralischer Egoismus), sondern bloß, um an diesem Anderen meine allgemeine Menschenliebe zu exemplifizieren. Das Problem dieser Menschenliebe besteht darin, dass sie in ihrem faktischen Vollzug niemals die Menschheit als solche zum Gegenstand machen kann, sondern sich immer einzelne Menschen aussuchen muss, mit denen und mit deren Leid sich der Menschenliebende dann nach Schopenhauer „identificirt“. Bei Zwang zur Konkretion ist aber kaum je

zu entscheiden, ob man einen anderen um dessen Wohl willen (nach Schopenhauer wäre einzig das moralisch) oder aber um des eigenen Wohls willen (also egoistisch) liebt. Der Witz von JGB 172 besteht darin, den landläufigen Verdacht umzukehren, eine Handlung scheine nur uneigennützig-moralisch, sei jedoch in Wahrheit eigennützig-unmoralisch. Vielmehr äußert der Text gegenüber einer vermeintlich eigennützig-unmoralischen Handlung (der Liebe zu einem anderen um des eigenen Wohls willen) den Verdacht, sie geschehe tatsächlich „aus Menschenliebe“, also aus moralischem Grund. Angesichts der Zurückweisung dieser Moral des Mitleids und der Selbstentäußerung, gilt das von Schopenhauer für moralisch Gehaltene gerade als das eigentlich Anrüchige.

173.

102, 20 f. *Man hasst nicht, so lange man noch gering schätzt, sondern erst, wenn man gleich oder höher schätzt.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]318, 91, 24 f. heißt es: „Man haßt nicht, wenn man gering schätzt, sondern nur indem man gleich und hoch schätzt.“ Das widerspricht direkt der klassischen Definition von Geringschätzung (*despectus*) bei Spinoza: „*Despectus est de aliquo præ odio minus justo sentire.*“ („Geringschätzung ist, wenn man von einem anderen aus Hass weniger hält als gerecht ist.“ Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* III, *Affectuum definitiones* 22). Die dazu gegebene Erklärung ist unmissverständlich: „*Est itaque existimatio amoris et despectus odii effectus*“ („Die Schätzung ist deshalb eine Wirkung der Liebe, die Geringschätzung eine Wirkung des Hasses“. Ebd., *Affectuum definitiones* 22, *explicatio*). Da N. Spinoza bekanntlich nicht im Original gelesen, sondern ihn sich ab 1881 über den Umweg des einschlägigen Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* angeeignet hat (vgl. Sommer 2012b), dürfte man dort die direkte Quelle zu suchen haben: „So erzeugt die Liebe die übermäßige Schätzung (*existimatio*), der Haß die Geringschätzung (*despectus*)“ (Fischer 1865, 2, 365). In Georg Heinrich Schneiders *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien* konnte sich N. übrigens nicht nur die physiognomischen Anzeichen der „Geringschätzung“ veranschaulichen lassen, sondern überdies zur Kenntnis nehmen, dass diese sich nach evolutionstheoretischer Auffassung zunächst zum „Hohn“, und der „Hohn“ sich schließlich zum Hass steigere (Schneider 1882, 214).

174.

103, 2–4 *Ihr Utilitarier, auch ihr liebt alles utile nur als ein Fuhrwerk eurer Neigungen, — auch ihr findet eigentlich den Lärm seiner Räder unausstehlich?*

Die Vorfassungen kamen noch ohne die abstrakte Schulbezeichnung „Utilitarier“ aus: „Wir lieben den Nutzen nur als das Fuhrwerk unserer Neigungen: und finden eigentlich den Lärm seiner Räder unausstehlich.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]109, 66, 13–15, vgl. die in KGW VII 4/1, 69 mitgeteilten Varianten. In NL 1882/83, KSA 10, 4[46], 123, 7 f. erscheint der „Nutzen“ als „Räderwerk“.) Die durch den Pluralis auctoris naheliegende selbstkritische Lesart wird in NL 1884/85, KSA 11, 31[52], 385, 20 f. unterbunden: „ihr liebt den Nutzen als das Fuhrwerk eurer Neigungen: aber ist nicht der Lärm seiner Räder auch euch noch unerträglich?“ (sehr ähnlich NL 1884/85, KSA 11, 32[10], 408, 14–16, dort ergänzt um die Erklärung: „Ich liebe das Unnützliche“). Gegen die „Utilitarier“ ist dann die andere Notat-Linie, die in JGB 174 kulminiert, explizit gerichtet: „Das utile ist immer nur Mittel, sein Zweck ist jedenfalls das dulce. Die Utilitarier sind dumm.“ (NL 1882/83, KSA 10, 4[59], 128, 4 f.) Für NL 1883, KSA 10, 12[1]132, 394, 17 f. erfand N. sogar noch einen Parallelbegriff für die Utilitarier: „Das utile ist nur ein Mittel; sein Zweck ist immer irgend ein dulce — seid doch ehrlich, meine Herren Dulciarier!“

Zu Beginn seiner *Sittengeschichte Europas* beschäftigte sich Lecky sehr eingehend mit der „Schule der Utilitarier“ (Lecky 1879, 1, 7–17), was N. in seinem Handexemplar zu einer Fülle von Anstreichungen und Anmerkungen veranlasste. „Nach diesen Schriftstellern werden wir ausschliesslich von unserem eigenen Interesse beherrscht. Das Vergnügen ist das einzig Gute, und das Sittlichgute und Sittlichböse sind nichts weiter, als unsere freiwillige Uebereinstimmung mit einem Gesetze, wodurch wir zum Vergnügen gelangen.“ (Ebd., 1, 7) Damit ist die im Weiteren von Lecky diskutierte Identifikation eines utilitaristischen und eines hedonistischen Standpunktes begründet, auf die die Einführung des „utile“ (Nützlichen) und „dulce“ (Angenehmen) im zuletzt zitierten Nachlass-Notat hinausläuft. „Es ist eine sehr alte Behauptung, dass, wenn ein Mensch auf kluge Weise sein eigenes Interesse verfolgte, er ein Leben vollkommener Tugend führen würde. Zu dieser Meinung bekennen sich die meisten [...] Utilitarier“ (ebd., 1, 11). N., der die Stelle am Rand anstrich, glossierte dazu: „falsch / grundfalsch“. Und weiter bei Lecky: „Das /13/ ganze System dieser Ethik lässt sich auf die folgenden vier Regeln Epikur's zurückführen: Das Vergnügen, welches keinen Schmerz erzeugt, ist zu geniessen. Der Schmerz, welcher kein Vergnügen erzeugt, ist zu meiden. Das Vergnügen ist zu meiden, welches ein grösseres Vergnügen hindert oder einen grösseren Schmerz erzeugt. Der Schmerz ist zu erdulden, welcher einen grösseren Schmerz verhütet oder ein grösseres Vergnügen sichert.“ (Ebd., 1, 12 f. Auch diese Stelle hat N. mit einer Randanstreichung, mit „Epicur“ und einem „NB“ als Glossen versehen.) Wichtig ist festzuhalten, dass weder Lecky noch N. mit dem Begriff „Utilitarier“ ausschliesslich oder in erster Linie die philosophischen

Utilitaristen im engeren Sinn des Wortes fassen, d. h. die namentlich von Jeremy Bentham und John Stuart Mill repräsentierte, N. durch Mill-Lektüre aus erster Hand bekannte Strömung des Utilitarismus im 19. Jahrhundert. Stattdessen führen sie unter dem Begriff „Utilitarier“ viel breiter materialistische, empiristische und sensualistische Ethiken (von Epikur und Thomas Hobbes an) zusammen. „Utilitarier“ kommen bei N. erst nach der Lecky-Lektüre vor, erstmals 1881 in M 360 (vgl. später auch N.s Anstreichung bei Guyau 1885, 1 = Guyau 1909, 279). Diesen „Utilitariern“ will JGB 174 nun nachweisen, dass sich hinter ihrem Interesse am (allgemein) Nützlichen bloß das Interesse an dem ihnen persönlich Angenehmen verbirgt.

175.

103, 6 *Man liebt zuletzt seine Begierde, und nicht das Begehrte.*] Noch abschließlicher ist die ursprüngliche Fassung in NL 1882, KSA 10, 3[1]105, 66, 3 f.: „Man liebt immer nur seine Begierde und nicht das Begehrte.“ Danach stehen die folgenden, von N. verworfene Notizen: ~~„Nur als Umweg Die Liebe zum Nutzen ist immer nur Das uns Nützliche wird immer um seiner selber willen begehrt. geliebt.“~~ Was uns nützlich ist“ (KGW VII 4/1, 69). Der Wortlaut von NL 1882, KSA 10, 3[1]105, 66, 3 f. wird wiederholt in NL 1883, KSA 10, 22[3], 623, 3.

Die *cupiditas* ist ein Grundbegriff der Philosophie Spinozas, den N. über die Vermittlung von Kuno Fischer kennengelernt hat. Fischer übersetzte den Begriff mit „Begierde“: „Der wirkliche Wille des Menschen ist seine Begierde“ (Fischer 1865, 2, 455). Dabei wird deutlich, dass Spinoza dem Konzept der *conservatio sui*, auf die sich die Begierde ursprünglich richtet, nicht nur die Selbsterhaltung, sondern ebenso die für das Konzept des Willens zur Macht bei N. so wichtige Selbststeigerung einschreibt: „Jede Begierde ist das Streben nach Selbsterhaltung d. h. nach Erhaltung und Steigerung des eigenen Vermögens. Das Vermögen aber eines Dinges ist sein Wesen.“ (Fischer 1865, 2, 377) Macht, *potentia*, ist dasjenige, wonach alles Lebendige trachte: „Die Grundform aller Begierden ist das Streben nach Selbsterhaltung: der Wille, unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um so mächtiger, kraftvoller, tüchtiger ist unser Wesen; um so tüchtiger sind wir selbst. Diese Tüchtigkeit ist unsere Tugend. Es giebt im Sinne Spinozas keine andere Tugend, als Tüchtigkeit, als Macht. [...] Ist aber die Tugend die größte Macht, so ist sie nothwendig Gegenstand der stärksten Begierde, so giebt es nichts, das mehr begehrt werden könnte, so kann sie nicht als Mittel zu etwas anderem, sondern muß um ihrer selbst willen begehrt werden, denn es giebt nichts, das begehrenswerther wäre als sie; so ist die Selbstvernichtung oder der Selbstmord nie eine Folge der Tugend, sondern stets eine Folge der Ohnmacht. ‚Die Begierde,‘

sagt Spinoza, ‚ist das Wesen des Menschen selbst, nämlich das Streben, kraft dessen der Mensch in seinem Sein beharren will.‘ ‚Da die Vernunft nichts Naturwidriges fordert, so fordert sie nothwendig, daß jeder sich selbst liebt, seinen wahren Nutzen sucht, Alles, das ihn in Wahrheit zu größerer Vollkommenheit führt, begehrt und über-/484/haupt, so viel er vermag, sein Dasein zu erhalten strebt.“ (Fischer 1865, 2, 483 f.) Die Begierde muss sich also, wie JGB 175 pointiert, selbst begehren, damit überhaupt Leben ist, da in der Begierde qua Machtwillen die Essenz der menschlichen Natur liegt.

JGB 175 hat sich Thomas Mann 1894/95 in einem Notizbuch exzerpiert (Mann 1991, 34).

176.

103, 8 f. *Die Eitelkeit Anderer geht uns nur dann wider den Geschmack, wenn sie wider unsre Eitelkeit geht.*] In Heft Z I 1 steht die erste Fassung von JGB 176 der ersten Fassung von JGB 175 unmittelbar voran und lautet: „Die Eitelkeit Anderer geht uns dann wider unseren Geschmack, wenn sie wider unsere Eitelkeit geht.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]104, 66, 1 f.). Es handelt sich um die Umformulierung einer Maxime (Nr. 389), die N. bei La Rochefoucauld lesen konnte: „Ce qui nous rend la vanité des autres insupportable, c'est qu'elle blesse la nôtre.“ (La Rochefoucauld o. J., 78) In der von N. benutzten und mit zahlreichen Lese Spuren versehenen, von Friedrich Schulz besorgten deutschen Version der *Réflexions ou Sentences et maximes morales*, die sich allerdings in N.s Bibliothek nicht bis heute erhalten hat, lautet die Übersetzung: „Was uns die Eitelkeit Anderer unerträglich macht, ist dies, dass sie unsre beleidigt.“ (La Rochefoucauld 1793, 147) Zum Verhältnis von Eitelkeit und Stolz siehe NK 93, 2 f. „Eitelkeit“ ist auch ein zentrales Thema bei Paul Rée, dem dieser u. a. in seiner Untersuchung über den *Ursprung der moralischen Empfindungen* einen langen Abschnitt mit dem Titel „Ursprung der Eitelkeit“ widmete (Rée 2004, 168–198, vgl. schon 121–125). Rée nimmt darin Überlegungen La Rochefoucaulds und Schopenhauers auf.

177.

103, 11 f. *Über Das, was „Wahrhaftigkeit“ ist, war vielleicht noch Niemand wahrhaftig genug.*] Im publizierten Nachlass gibt es keine direkten Vorstufen zu JGB 177. Die „geheimen Lügner“, die „nicht wahrhaftig genug“ sind, um so zu handeln wie sie sich selbst vorreden, sind nach NK 1880, KSA 9, 5[7], 182, 12–22 „immer noch wahrhaftig genug“, um „Gewissensbisse“ zu empfinden. Mit

Vorbehalten gegen „jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben“, beginnt bereits JGB 1 (KSA 5, 15, 5 f.). Im Unterschied zu der in N.s Texten oft eingeforderten Redlichkeit hat Wahrhaftigkeit, die im christlichen Kontext mit einem absoluten Verbot der Lüge einhergeht, ja dieser Lüge sogar eine tödliche Wahrheit vorzuziehen gebietet (vgl. z. B. Aurelius Augustinus: *Contra mendacium* 36), bei N. mit zu starken metaphysischen Belastungen zu kämpfen, als dass sie – auch wenn sie gelegentlich mit positiver Konnotation begegnet – eine fraglose Tugend sein könnte. Noch bei Schopenhauer fand sich eine traditionelle Hochschätzung der Wahrhaftigkeit (vgl. die Belegstellen bei Frauenstädt 1871, 2, 452 f.). Den „berühmten Weisen“, die „des Volkes Aberglauben“ statt „der Wahrheit“ gedient haben (Za II Von den berühmten Weisen, KSA 4, 132, 2 f.), bescheidet Zarathustra: „Ach, dass ich an eure ‚Wahrhaftigkeit‘ glauben lerne, dazu müsstet ihr mir erst euren verehrenden Willen zerbrechen. / Wahrhaftig – so heiße ich Den, der in götterlose Wüsten geht und sein verehrendes Herz zerbrochen hat.“ (KSA 4, 133, 5–8) Hier ist ein Begriff von Wahrhaftigkeit intendiert, für den die beherzte Abwendung von der metaphysischen Wahrheitstradition gerade konstitutiv ist. M 73, KSA 3, 72 dividiert explizit gegen die Christen Genese und Geltung von Wahrhaftigkeit und Wahrheit auseinander: Wahrhaftigkeit bewaise nichts für die Wahrheit. In M 456, KSA 3, 275 findet sich schließlich eine ausdrückliche Abstufung, die die Wahrhaftigkeit, welche es zu erlauben scheine, „es mit der Wahrheit leichter zu nehmen“ (KSA 3, 275, 22 f.), der Redlichkeit als einer „der jüngsten Tugenden“ (KSA 3, 275, 25) unterordnet. JGB 177 wendet sich gegen die Gedankenlosigkeit der traditionellen Inanspruchnahme von Wahrhaftigkeit, indem die Sentenz deren problematisches Verhältnis zur Wahrheit herstellt, die es vielleicht gar nicht gibt, oder die vielleicht erlogen ist, oder die sich vielleicht allem Zugriff entzieht. Vgl. neben NK 15, 4–7 und der systematischen Abhandlung von Bernard Williams über Wahrheit und Wahrhaftigkeit (Williams 2002) auch Emmerich 1933; Denecke 1972, 23–39, v. a. aber Tongeren 1999, 95–135.

178.

103, 14 f. *Klugen Menschen glaubt man ihre Thorheiten nicht: welche Einbusse an Menschenrechten!]* Vgl. NK 89, 15 f. In den Vorstufen war nicht von „klugen“, sondern von „kalten Menschen“ die Rede: „Den kalten Menschen glaubt man ihre Thorheiten nicht.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]139, 69, 23; NL 1882, KSA 10, 12[1]109, 392, 14 f. ersetzen die „Thorheiten“ durch „Dummheiten“. Die ursprüngliche Fassung von 3[1]139 lautete: „Den kalten Menschen glaubt man nicht ihre Tugenden, aber man glaubt sie selber“. KGW VII 4/1, 72). In den Za-

Kontext rückt der Gedanke dann in NL 1884/85, KSA 11, 31[53], 386, 13 f. („kalte kühle Menschen, solche denen man ihre Thorheiten nicht glauben will“); erst in NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 404, 26–28 wird die Klugheit als Kontrastmittel benutzt: „kalte kühle Menschen, solche denen man ihre Thorheiten nicht glauben will: man legt sie schlimm aus als schlimme Klugheiten“. Es hält sich in der Genese von JGB 178 also kein Gedanke, sondern eine Formulierung durch – Klugheit und Kälte sind dabei ebenso austauschbar wie Tugenden und Torheiten.

Das Wort „Menschenrecht“ taucht in N.s Schriften und Nachlass nur selten auf. An den beiden anderen in den publizierten Schriften einschlägigen Stellen, nämlich MA I 552, KSA 2, 330, 15 u. M 274, KSA 3, 214, 25, kommt das jeweils singularische „Menschenrecht“ nur ironisch zum Gebrauch; in einer gegen Sozialismus gerichteten Aufzeichnung in NL 1877, KSA 8, 25[1], 482, 18 f. heißt es lapidar: „Menschenrechte giebt es nicht.“ In der Tradition der Französischen Revolution werden zu N.s Zeit Menschenrechte verstanden als „Gesamtheit derjenigen idealen Ansprüche, welche der Mensch als solcher an den Staat erhebt, also der Ansprüche des Menschen auf Rechte, welche mit ihm geboren sind“, und deren Gewährleistung er vom Staat verlangt“ (Meyer 1885–1892, 11, 479). Bei N. hingegen erhält der Ausdruck, sofern er nicht pejorativ gefärbt ist, andere Bedeutungen, die mehr ins Gebiet des Intellektuellen als in das des Politisch-Juristischen gehören. Zum Nachsatz von JGB 178, der sich in keiner Vorfassung findet, gibt es in NL 1884, KSA 11, 25[477], 140, 3–5 eine Parallele: „Wer so steht wie ich, verliert, mit Goethe zu reden, ‚eines der größten Menschenrechte, nicht mehr von Seinesgleichen beurtheilt zu werden‘“. N. bezieht sich damit auf eine von Goethes *Maximen und Reflexionen*: „Der Alte verliert eins der größten Menschenrechte, er wird nicht mehr von seines Gleichen beurtheilt.“ (Goethe 1853–1858, 3, 191). Während das Nachlassnotat das „Menschenrecht“, von Seinesgleichen beurteilt zu werden, auf das einsame Denker-Ich anwendet, das nicht mehr Seinesgleichen hat, die es beurteilen könnten, ergeht es in JGB 178 den Klugen so, dass ihre Torheiten nicht verstanden werden, wenn sie nicht von Ihresgleichen, sondern von Dummen beurteilt werden. Nur Ihresgleichen wären im Stande, die Torheiten als Torheiten zu erkennen.

179.

103, 17 f. *Die Folgen unsrer Handlungen fassen uns am Schopfe, sehr gleichgültig dagegen, dass wir uns inzwischen „gebessert“ haben.*] Darin stimmen im Wortlaut die Niederschriften NL 1882, KSA 10, 3[1]86, 63, 22 f. und NL 1883, KSA 10, 12[1]113, 393, 1–3 überein. JGB 179 nimmt redensartige Wendungen auf,

jemandem oder etwas (z. B. das Glück oder die Gelegenheit) am Schopf, also bei den Haaren / am Haupthaar zu ergreifen. Besonders beliebt war die Vorstellung, dass sich niemand am eigenen Schopfe aus der Grube ziehen könne (Wander 1867–1880, 4, 325), mit Ausnahme des Barons von Münchhausen, auf dessen einschlägig bekannte Fähigkeit JGB 21, KSA 5, 35, 19–22 explizit Bezug nimmt.

Djurić 1985, 136 hält den in JGB 179 ausgedrückten Gedanken, dass die Effekte des Handelns auf den Handelnden zurückwirken, für „eine sehr wichtige These“ N.s und unterstreicht die von N. bei anderer Gelegenheit herausgestellte Kraft der Handlung, den Handelnden zu verändern und zu formen. JGB 179 macht über diese von Djurić betonte allgemeine These hinaus auf die Divergenz der Persönlichkeitsentwicklung und der häufig verspäteten Konsequenz einer Handlung aus einer früheren Lebensphase aufmerksam: Dass die Handlung auf den Handelnden verzögerte Rückkoppelungseffekte zeitigt, ist trivial – Handlungen wirken –, nicht aber die Beobachtung, dass diese Rückkoppelungseffekte mitunter den ‚Falschen‘ treffen, nämlich einen mittlerweile ganz anderen Menschen als den ursprünglich Handelnden.

180.

103, 20 f. *Es giebt eine Unschuld in der Lüge, welche das Zeichen des guten Glaubens an eine Sache ist.*] Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]82, 63, 11 f.: „Die Unschuld der Lüge ist das Zeichen des guten Glaubens an eine Sache.“ Sehr ähnlich lautet NL 1883, KSA 10, 22[3], 623, 1 f. In einem Plädoyer für das Bejahen des Lebens, das das Bejahen der Lüge impliziere, beklagt NL 1884, KSA 11, 25[101], 37, 14, dass „die Unschuld der Lüge [...] dahin“ sei (vgl. auch NL 1884, KSA 11, 28[20], 305, 14; NL 1884/85, KSA 11, 29[1], 335, 13; NL 1884/85, KSA 11, 31[49], 383, 2; NL 1884/85, KSA 11, 32[8]29, 403, 10). Schließlich bedauert Zarathustras Schatten, „jene verlogne Unschuld, die ich einst besass, die Unschuld der Guten und ihrer edlen Lügen“ verloren zu haben (Za IV Der Schatten, KSA 4, 340, 15–17, dazu KGW VI 4, 651). Dabei bezieht sich diese Unschuld auf das bisher für gut Gehaltene und auf den „Glaube[n] an die Guten“. In der herkömmlichen Moral galt die Lüge als verwerflich – im Gestus der Überbietung tut der Immoralist demgegenüber diese herkömmliche Moral in *globo* als Lüge ab (vgl. z. B. NK KSA 6, 102, 13–16 u. NK KSA 6, 208, 10). Der immoralistisch Unaufgeklärte kann an diese Lüge der Moral noch unschuldig glauben; nach entsprechender Aufklärung ist diese Unschuld dahin (vgl. auch Behler 1975, 11 f.; Zittel 1995, 63 u. Zittel 2000, 238).

Die Formulierung „Unschuld der Lüge“ hat in polemischer Absicht der Philosoph Karl Rosenkranz in seinem anlässlich der preußischen Krönungsfeier

1852 gehaltenen Vortrag *Die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen* populär gemacht, und zwar in der Absicht, Kulturrerungenschaften Frankreichs und deren Import nach Deutschland zu diskreditieren: „Die Französische Literatur hat jene zahllosen Versteckspiele, jene Kunst der halblauten Rede, jene perfide Manier zweideutiger Offenheit, jene Unschuld der Lüge, jene sophistische Redseligkeit erfunden, die wir Deutsche endlich auch bei uns einheimisch gemacht haben.“ (Rosenkranz 1875, 2, 219) Eine Lektüre dieses Textes lässt sich bei N. allerdings nicht belegen.

181.

104, 2 *Es ist unmenschlich, da zu segnen, wo Einem geflucht wird.*] Der Satz steht bereits in NL 1882, KSA 10, 3[1]272, 85, 23 f., dort ergänzt um die ironische Empfehlung: „Lieber doch ein wenig mitfluchen!“ Ursprünglich lautete der erste Satz: „Es ist 'vielleicht' christlich, aber nicht gerade 'sehr' menschlich, die zu segnen, welche uns fluchen“ (KGW VII 4/1, 86). NL 1882/83, KSA 10, 3[103], 145, 19 f. übersetzt den Einwand gegen die christliche Doktrin in Zarathustradiktion: „Und wenn euch geflucht wird, so gefällt es mir nicht, daß ihr dann segnen wollt: besser ist es ein wenig mitzufluchen.“ Wiederholt wird diese Maxime dann in Za I Vom Biss der Natter, KSA 4, 87, 24–88, 2. Die Kritik richtet sich gegen Jesu Gebot der Feindesliebe, das in Matthäus 5, 44 explizit das Fluchen einbezieht: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 8. Vgl. Lukas 6, 28: „Segnet die, so euch verfluchen“. Die Bibel: Neues Testament 1818, 76). Auch gegenüber der jesuanischen Maximaethik der Feindesliebe (vgl. zum Vergelten des Bösen mit Gutem NK 100, 18 f.), die ja als eine Praxis universeller Bejahung jenseits gewohnter moralischer Unterscheidung, jenseits von Gut und Böse, verstanden werden könnte, muss JGB auf Abgrenzung beharren, um seinen intellektuellen und moralkritischen Exklusivitätsanspruch zu verteidigen. Vgl. NK ÜK JGB 216 u. NK 152, 18–20.

182.

104, 4 f. *Die Vertraulichkeit des Überlegenen erbittert, weil sie nicht zurückgegeben werden darf.* —] NL 1882, KSA 10, 3[1]339, 94, 19–22 erläutert noch eingehender: „Die Vertraulichkeit des Überlegenen erbittert, weil sie nicht zurückgegeben werden darf. Dagegen ist Höflichkeit ihm anzurathen, d. h. der beständige Anschein, als ob er etwas zu ehren habe.“ Zum zweiten Satz verzeichnet KGW VII 4/1, 94 folgende drei Varianten: „(1) Vielmehr soll er mehr als Jeder

Andere Höflichkeit haben (2) Aber Höflichkeit ist ihm anzurathen (3) Dagegen ist Höflichkeit ihm anzurathen“.

Vertraulichkeit ist ein Thema in der moralistischen Aphoristik und noch in den *Psychologischen Beobachtungen* von N.s Freund Paul Rée: „Durch Vertraulichkeit bezweckt man weder die Einholung von Rathschlägen, noch die Erleichterung von Sorgen: Man will von einander entzückt sein.“ (Rée 1875, 24 = Rée 2004, 68) Die französischen Klassiker des Genres strichen dabei auch die soziale Sprengkraft der Vertraulichkeit heraus: „La familiarité et l'amitié font beaucoup d'ingrats.“ (Vauvenargues 1823, 326. „Die Vertraulichkeit und die Freundschaft bringen viele Undankbare hervor.“ In den erhaltenen Vauvenargues-Ausgaben aus N.s Bibliothek scheint diese Sentenz zu fehlen. Zu N. und Vauvenargues allgemein siehe Broisson 2009.) Bei Rivarol liest sich dieser Gedanke wie folgt: „C'est de la familiarité que naissent les plus tendres amitiés et les plus fortes haines.“ (Rivarol 1836, 53. „Aus der Vertraulichkeit wachsen sowohl die zärtlichsten Freundschaften als auch die stärksten Hasse.“)

183.

104, 7 f. „Nicht dass du mich belogst, sondern dass ich dir nicht mehr glaube, hat mich erschüttert.“ —] Ohne Zitat-Anführungszeichen und mit einem „glaubte“ (statt „glaube“) ist die Beobachtung in NL 1882, KSA 10, 3[1]347, 95, 16 f. notiert und wurde dort von N. durchgestrichen. Ursprünglich hieß es: „Nicht dass du mich belogst, sondern dass du lügst, trennt uns.“ (KGW VII 4/1, 95). Die Fassung NL 1882, KSA 10, 3[1]347, 95, 16 f. wird wiederholt in NL 1882/83, KSA 10, 5[33], 228, 3 f. Die Version in NL 1882/83, KSA 5[35], 229, 17 f. geht hingegen auf die ursprüngliche, in KGW VII 4/1, 95 mitgeteilte Fassung zurück, indem sie auf die Differenz von „lügen“ und „belügen“ setzt: „Wenn ich merke daß Jemand mich belügt, so jammerte mich nicht, daß er mich belügt, sondern daß er lügt.“ NL 1883, KSA 10, 12[1]142, 395, 11 f. entspricht schließlich wortwörtlich JGB 183.

184.

104, 10 f. *Es giebt einen Übermuth der Güte, welcher sich wie Bosheit ausnimmt.*] Die von N. schließlich durchgestrichene Vorstufe in NL 1882, KSA 10, 3[1]395, 101, 12–14 ist verbunden mit der späteren Sentenz JGB 111, siehe NK 93, 2 f. Eine weitere Fassung des Gedankens von JGB 184 stellt NL 1882/83, KSA 10, 5[1]127, 201, 16 f. dar: „Goldne Zeit, da man den Übermuth für die Quelle des Bösen hielt!“ Für die Druckfassung griff N. aber auf die ursprüngliche Version zurück.

Die Neuplatoniker sprachen von Überfülle (ὑπερπλήρες) des vollkommenen Einen, das in seinem Überfließen alles andere hervorgebracht hat (Plotin: *Enneaden* V 2, 1) – eine Vorstellung, die im christlichen Gedanken, dass der göttliche Überfluss der Güte die Schöpfung hervorgebracht habe (Pseudo-Dionysios Areopagita: *De divinis nominibus* IV 10), Karriere machte und sowohl in der mittelalterlichen Mystik als auch bei Leibniz wiederkehrte, der den „Überfluss der Güte Gottes“ gerne als Argument zur Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel aufgreift (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de théodicée*, Anhang III, § 7). Die *exuberantia bonitatis* ist bei N. vom „Überfluss der Güte“ zum „Übermuth der Güte“ mutiert und wird gegen die traditionelle Moral erneut mit der „Bosheit“ liiert, von der das christliche Theodizee-Projekt Gott um jeden Preis fernhalten wollte. Die *exuberantia bonitatis* ist auch nicht länger ein Attribut Gottes, sondern vielmehr eines immoralistischen Menschen.

185.

104, 13 f. „Er missfällt mir.“ – Warum? – „Ich bin ihm nicht gewachsen.“ – Hat je ein Mensch so geantwortet?] Der kleine Dialog ist eine wortwörtliche Übernahme aus NL 1882, KSA 10, 3[1]361, 97, 12f. Es ist eine personalisierte Variante zu MA II VM 391, KSA 2, 530, 5f.: „Nicht gewachsen. – Das Gute missfällt uns, wenn wir ihm nicht gewachsen sind.“ Dass der Verbrecher seiner Tat nicht oft nicht gewachsen sei, wird in JGB 109 behauptet, vgl. NK 92, 17 f. Den Konnex von Missfallen und Nicht-gewachsen-Sein hat Goethe in den *Maximen und Reflexionen* unter ästhetischem Gesichtspunkt etabliert: „Es begegnete und geschieht mir noch, daß ein Werk bildender Kunst mir beim ersten Anblick mißfällt, weil ich ihm nicht gewachsen bin; ahn' ich aber ein Verdienst daran, so such' ich ihm beizukommen und dann fehlt es nicht an den erfreulichsten Entdeckungen; an den Dingen werd' ich neue Eigenschaften und an mir neue Fähigkeiten gewahr.“ (Goethe 1853–1858, 3, 166) MA II VM 391 und JGB 185 universalisieren die bei Goethe allein auf die Kunstrezeption ausgerichtete Beobachtung, um damit einem wichtigen Aspekt des landläufigen moralischen Urteilens kritisch näherzukommen: Gemeinhin gibt man eben – im Unterschied zum verehrten Goethe (vgl. z. B. GD Streifzüge 49, KSA 6, 151 f. Zu N. und Goethe allgemein auch Montinari 1982, 56–63 u. Pestalozzi 2012) – nicht zu, einer Sache bzw. einer Person nicht gewachsen zu sein, sondern verfolgt sie mit seinem Ressentiment.

Lampert 2001, 141 interpretiert die das Vierte Hauptstück abschließende Sentenz als „comment on the fate of the most noble, the intrepid knower who pursues a higher selfishness, the philosopher“. Ihre Stellung am Ende des Hauptstücks lädt jedenfalls dazu ein, die Sentenz selbstreferentiell zu verste-

hen und sie auf die den „Sprüchen und Zwischenspielen“ allenfalls verständnislos gegenüberstehenden Leser gemünzt zu lesen.

Fünftes Hauptstück: zur Naturgeschichte der Moral.

Das von N. mit überaus zahlreichen Lesespuren hinterlassene, erste Kapitel in Leckys *Sittengeschichte Europas* trägt den Titel „Die Naturgeschichte der Sitten“ (Lecky 1879, 1, 1–144). Es behandelt die unterschiedlichen Morallehren der Philosophie ebenso wie die „Verschiedenheiten des sittlichen Urtheils“, die „Moral der Wilden“ (ebd., 13) und die „Entwicklung der sittlichen Gefühle“ sowie die „Beziehungen des intellectuellen zum sittlichen Fortschritt“ (ebd., 14). In dieser „Naturgeschichte“ wird also (noch) nicht in erster Linie eine historische Verlaufsgeschichte moralischer Urteilsbildung erzählt. In Leckys Wortgebrauch hat sich zumindest ein Rest der alten *historia naturalis* (Plinius maior) oder *histoire naturelle* (Buffon) erhalten, die keine Entwicklungsgeschichte der Natur rekapitulierte, sondern vielmehr eine vergleichende und ordnende Beschreibung all dessen lieferte, was im Reich der Natur (an Lebewesen) anzutreffen ist (Nägeli 1884, 7 spricht ebenfalls noch von „der beschreibenden Naturgeschichte“). Auch im Fünften Hauptstück von JGB schwingt diese alte Bedeutung mit, nicht nur, wenn in JGB 186 von der „Aufgabe einer Beschreibung“ (KSA 5, 106, 2f.) der Moral gesprochen wird. Der Modus der Beschreibung ist freilich noch keine „Typenlehre“ (KSA 5, 105, 20), sondern durchaus eine historische Bestandsaufnahme, nicht als durchgehender Erzählbogen, sondern als Erschließung einzelner moralischer Phänomene aus der Vergangenheit (vgl. zur Frage, wie man „Naturgeschichte“ schreiben solle, ausdrücklich auch MA II VM 184).

Brusotti 2013, 260 f. weist darauf hin, dass in JGB zwar „Naturgeschichte“ nur ein einziges Mal vorkommt, eben im Titel des Fünften Hauptstücks, N. aber im Vorfeld der Publikation mehrfach mit dem Wort experimentiert hat. So erwog er es als alternativen Buchgesamttitel in den Titellentwürfen „Naturgeschichte des freien Geistes“ (KGW IX 5, W I 8, 173, 6) und „Naturgeschichte des höheren Menschen“ (KGW IX 5, W I 8, 159, 31–33 u. KGW IX 5, W I 8, 172, 28 u. ö.) oder als Alternative zum Titel des Sechsten Hauptstücks in der „Naturgeschichte des Gelehrten“ (KGW IX 2, N VII 2, 78). Jensen 2013a arbeitet die Unterschiede der in JGB unternommenen „Naturgeschichte der Moral“ zu dem scheinbar identischen Projekt in der *Genealogie der Moral* heraus. Das Hauptstück in JGB verfähre typologisch und bemühe sich um eine „historiographical attribution of naturalistic causes for a typological phenomenon found in the present“ (Jensen 2013a, 195), während GM eine anti-realistische und anti-naturalistische Historiographie als Abkürzungsprozess (vgl. NL 1885, KSA 11,