

französische Hof zu Versailles in diese Position auf. NL 1885, KSA 11, 41[2]8, 676, 22–24 (entspricht KGW IX 4, W I 5, 10, 28–30) spricht vom „olympischen ‚Hof der Höfe‘“, nämlich der „große[n] Reihe der Eigentlichen und Ächten höchsten Ranges“, der sich Richard Wagner nicht zugesellen dürfe. In der ultradiplomatischen Transkription ist gut zu sehen, dass das Epitheton „olympischen“ oberhalb der Zeile offenbar zur Verdeutlichung eingefügt worden ist (KGW IX 4, W I 5, 10, 29). Der Olymp gilt nach Homer als Hof des Zeus und der Götter, vgl. *Odyssee* IV 74: „Ζηνὸς που τοιῆδε γ’ Ὀλυμπίου ἔνδοθεν αὐλή“ („Also glänzt wohl von innen der Hof des olympischen Gottes“, wie Johann Heinrich Voß übersetzt).

148, 28–33 *ein Recht auf Philosophie – das Wort im grossen Sinne genommen – hat man nur Dank seiner Abkunft, die Vorfahren, das „Geblüt“ entscheidet auch hier. Viele Geschlechter müssen der Entstehung des Philosophen vorgearbeitet haben; jede seiner Tugenden muss einzeln erworben, gepflegt, fortgeerbt, einverleibt worden sein*] Die Konsequenz aus dem Versuch, die Philosophie zu entdemokratisieren und das Philosoph-Sein als Geburtsprivileg auszuweisen, wird hier nach den zeitgenössischen evolutionistischen Denkschemata durchbuchstabiert: Der Philosoph ist nicht einfach nur Philosoph von Geburt und unterscheidet sich damit von der großen Masse, sondern er ist dazu geworden erst in der Konsequenz einer sich über viele Generationen in die Vergangenheit zurückerstreckenden Entwicklung. Die Darstellung hat eine Spitze gegen populäre Varianten des Darwinismus: Bei der Evolution des Philosophen fand nicht einfach eine Anpassung an Umweltbedingungen statt, sondern – das ist N.s Variante des Lamarckismus (vgl. NK ÜK JGB 199 u. NK ÜK JGB 264) – erworbene Eigenschaften wurden angeblich direkt vererbt.

149, 6 f. *die Lust und Übung in der grossen Gerechtigkeit*] Nach Heideggers N.-Interpretation ist „Gerechtigkeit“ eines der „fünf Grundworte“ von N.s Metaphysik (Heidegger 1989, 2, 329), als deren „Grundcharakter“ Heidegger den „Willen zur Macht“ ansetzt (ebd., 331).

Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden.

Das „Wir“, das hinter dem Possessivpronomen im Titel des Siebenten Hauptstücks steht, ist offensichtlich nicht mit dem „Wir“ identisch, das sich im Titel des Sechsten Hauptstücks zum Gelehrten-dasein bekennt. Jenes neue „Wir“ lässt die alten Tugendbindungen hinter sich, bleibt aber im Blick auf seine eigenen Tugenden auch in diesem Hauptstück noch im Vagen und Unbestimmten. Der erste Satz des Siebenten Hauptstücks ist entsprechend auch als Frage formuliert: „Unsere Tugenden?“ (151, 4) Ein neuer Tugendkatalog unterbleibt,

auch wenn die folgenden Abschnitte Tugendkandidatinnen in bunter Folge durchmustern. Erst in der Mitte des Hauptstücks (vgl. Tongeren 2014, 149 f.), nämlich in JGB 227, kommt die Redlichkeit als ernsthafte Aspirantin auf die Stellung einer Leittugend zur Sprache, während JGB 224 den „historische[n] Sinn“ (157, 28) immerhin in den Horizont möglicher Tugenden rückt, ihn aber dennoch für eine unvornehme Haltung hält. In der Mehrzahl der Abschnitte dieses Hauptstücks taucht weder das Wort „Tugend“ auf, noch ist zu erkennen, dass es in der Sache um „Tugend“ ginge. „Unsere Tugenden“ sind eher eine Art Leitmotiv, das keineswegs überall und unentwegt zu Gehör gebracht werden muss. Namentlich die Schlussabschnitte, die sich mit der sogenannten Frauenfrage beschäftigen, scheinen gelegentlich wie aus Verlegenheit in das Hauptstück über „unsere Tugenden“ eingerückt, da dieser Frage entgegen früherer Pläne in JGB kein eigenes Kapitel zugebilligt wird. Die den Frauen zugemutete Tugend ist vor allem die des Schweigens (vgl. NK 172, 7–12). Zu „unseren Tugenden“ gehört im Potpourri des Siebten Hauptstücks wohl vor allem das Provokationsvermögen. Vgl. ausführlich Tongeren 2014.

214.

JGB 214 nimmt in der ersten Zeile die Ankündigung im Titel des Siebten Hauptstücks von „unseren Tugenden“ zu handeln, fragend auf: „Unsere Tugenden?“ (151, 4) Der Abschnitt verweigert die Auskunft darüber, was diese Tugenden seien, obgleich es „wahrscheinlich“ (151, 4) sei, dass auch dieses „Wir“ noch Tugenden habe, die sich von den herkömmlichen Tugenden „unse[r] Grossväter“ (151, 7) unterscheiden. JGB 214 dient der Ankündigung, sich auf die Suche nach diesen „unseren Tugenden“ begeben zu wollen – wobei es in der Schwebe bleibt, ob diese Suche nicht selbst womöglich zur „Kunst der Verkleidung“ (151, 10 f.) gehört, zumal das „Wir“ dem Glauben an die Tugend misstrauisch gegenübersteht und ihn für das Überbleibsel früherer Denk- und Glaubensmuster hält. Indessen gibt JGB 214 das Programm für die folgenden Abschnitte vor, die Tugendkandidatinnen auskundschaften. Vgl. Tongeren 1989, 121–129.

151, 8 f. *Wir Europäer von Übermorgen, wir Erstlinge des zwanzigsten Jahrhunderts*] Wendungen wie diese werden bis heute gerne bemüht, um N. als „guten Europäer“ (vgl. JGB 241, KSA 5, 180, 18) auszuweisen, der die nationalstaatliche Fixierung seiner Zeit prophetisch transzendiert habe. Allerdings geht es bei N. keineswegs um das, was man im späten 20. und im 21. Jahrhundert als europäischen Wertekonsens auszugeben pflegt: Weder das tugendaffine „Wir“ von JGB 214 (vgl. NK 151, 18–24) noch die Philosophen der Zukunft, die auch

den Tugendglauben von sich geworfen haben mögen, würden sich mit den herrschenden Überzeugungen des heutigen Europa solidarisieren.

151, 16–18 *suchen wir einmal nach ihnen in unsren Labyrinthen! – woselbst sich, wie man weiss, so mancherlei verliert, so mancherlei ganz verloren geht*] Im exemplarischen Labyrinth, demjenigen des Minotaurus auf Kreta, geht verloren, wer über keinen Ariadne-Faden verfügt. N. war in die Vorstellung vom Philosophen als Labyrinthgänger geradezu vernarrt, vgl. NK 48, 1–6.

151, 18–24 *Und giebt es etwas Schöneres, als nach seinen eigenen Tugenden suchen? Heisst dies nicht beinahe schon: an seine eigne Tugend glauben? Dies aber „an seine Tugend glauben“ – ist dies nicht im Grunde dasselbe, was man ehemals sein „gutes Gewissen“ nannte, jener ehrwürdige langschwänzige Begriffs-Zopf, den sich unsre Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug auch hinter ihren Verstand hängten?*] Wer etwas sucht, der glaubt gemeinhin an die Existenz des Gesuchten – das tun insbesondere die Gottsucher, mit denen die Tugendsucher hier implizit analogisiert werden. In der Tradition der praktischen Philosophie Kants rückten die „Tugend“ und der Glaube daran an die Stelle des Gottesglaubens, wenn man beispielsweise einem „Zweifler“ wie Theodor in de Wettes gleichnamigem Roman trauen darf, der an Kants Sittenlehre kein Genügen findet: „Der Mensch ist dadurch doch eigentlich auf sich selbst gewiesen, und nur wenn er an sich selbst und an seine Tugend glaubt, glaubt er auch an Gott. Auch ist dieser Glaube mehr erdacht und ein Werk des Verstandes, als eine lebendige Kraft“ (Wette 1828, 166. Zu N. und de Wette vgl. NK 72, 26–73, 3). Der Glaube an die (eigene) Tugend erscheint in JGB 214 als Relikt der Vergangenheit, welches das „Wir“ bei der Suche nach seiner eigenen Tugend noch nicht abgestreift hat: Zwar werden „unsere Tugenden“ inhaltlich erklärtermaßen nicht mehr diejenigen der „Grossväter“ sein, aber formal bleibt das „Wir“ an das Ideal einer Tugend, an einen Tugendglauben gebunden. Auch wenn es sich als „Erstlinge des zwanzigsten Jahrhunderts“ bezeichnet, verharret das „Wir“ in der Struktur seines Tugendstrebens doch im Hergebrachten, „auch wir noch tragen ihren Zopf“ (152, 2). Das „Wir“ ist selbstkritisch genug, seine eigene Befangenheit im Alten schonungslos offenzulegen; künftige Philosophen werden anders sein (vgl. 152, 2f. u. Strauss 1983, 188: „But, our virtues are not the virtues of the philosopher of the future“).

Vorüberlegungen zum Thema von JGB 214 hat bereits NL 1880, KSA 9, 6[173], 241 angestellt (vgl. zu diesem Notat Brusotti 1997, 144), jedoch in unverhohlenen denunziatorischer Absicht: Zunächst handelt das Notat von denjenigen, die „alles sofort unter dem Gesichtspunkt des Löblichen und Tugendhaften [...] sehen: sie sind vollendet in ihrer Unredlichkeit gegen sich und präsentieren in der Gesellschaft das ‚gute Gewissen‘. Andere sind höher, aber ihr

Urtheil ist pessimistischen Gewohnheiten hingegeben, sie legen sich alles egoistisch aus und sie verachten alles Egoistische. [...] Es sind die, welche an eine Tugend glauben, die es nicht giebt und geben kann! Sie sind redlich, aber haben von ihrer Redlichkeit nur Qual, und Ekel an sich“ (KSA 9, 241, 6–15). N. nahm hier das Vokabular vorweg, das Paul Rée in seiner *Entstehung des Gewissens* 1885 in ein Begriffsraster gießen sollte: „Das Gewissen ist ein Bewusstsein, welches die einen Handlungen für löbliche, andere für tadelnswerthe erklärt.“ (Rée 1885, 251 = Rée 2004, 353) Nach Rée ist „das Bewusstsein der Löblichkeit die Form des guten Gewissens“ (Rée 1885, 8 = Rée 2004, 216). In NL 1880, KSA 9, 6[173] fehlt ein „Wir“, das sich über die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit Rechenschaft abgäbe; als „höher“ gelten diejenigen, die (wie Rée) die egoistische Motivation alles Handelns erkannt haben, aber noch immer (wie Schopenhauer) einer Tugend nachjagen, die im Unegoistischen liegt. Eine solche Tugend gebe es aber nicht, während das „Wir“ in JGB 214 den Glauben an die Tugend noch nicht prinzipiell aufzukündigen vermag.

151, 22 f. *langschwänzige Begriffs-Zopf*] Der Zopf steht für die Haar- und Perückenmode des Ancien Régime sowie der (preußischen) Soldaten (auf dem Wartburgfest 1817 fand als Ausdruck des burschenschaftlichen Aufbruchswillens eine Soldatenzopfverbrennung statt); die Redewendung „einen alten Zopf abschaffen“ war daher geläufig, als N. den Zopf zum „Begriffs-Zopf“ auscoiffierte, um die intellektuellen und moralischen Gewissheiten der „Grossväter“ (151, 23) kahl zu rasieren. Georg Christoph Lichtenberg ironisierte in seinem (N. vielleicht bekannten) *Fragment von Schwänzen* (1777) Johann Caspar Lavaters Physiognomik mit der physiognomischen Untersuchung von Tierschwänzen und gipfelte in der Analyse von Perücken-Zöpfen (Lichtenberg 1867, 4, 116–119).

215.

Dieser Abschnitt illustriert, was JGB 214 anhand des anhaltenden Tugendglaubens des „Wir“ bereits exemplifiziert hat (vgl. NK 151, 18–24), nämlich die Vielfalt der Moralen, die auf die „modernen Menschen“ einwirken und so mitverursachen, dass diese Menschen kein endgültig festgelegtes und festgestelltes Wesen haben.

152, 5–14 *Wie es im Reich der Sterne mitunter zwei Sonnen sind, welche die Bahn Eines Planeten bestimmen, wie in gewissen Fällen Sonnen verschiedener Farbe um einen einzigen Planeten leuchten, bald mit rothem Lichte, bald mit grünen Lichte, und dann wieder gleichzeitig ihn treffend und bunt überfluthend:*

so sind wir modernen Menschen, Dank der complicirten Mechanik unsres „Sternenhimmels“ – durch verschiedene Moralen bestimmt; unsre Handlungen leuchten abwechselnd in verschiedenen Farben, sie sind selten eindeutig, – und es giebt genug Fälle, wo wir bunte Handlungen thun.] Wie JGB 196 (vgl. NK 117, 11–15) und JGB 243 (vgl. NK 183, 28–31) geht dieser Abschnitt auf die erst in KGW VII 4/2, 69 vollständig publizierte Aufzeichnung 25[518] vom Frühjahr 1884 aus W I 1 zurück, die wiederum – wie Groddeck 1989, 505–507 gezeigt hat – ein kommentierendes Exzerpt aus Angelo Secchis Buch *Die Sterne* darstellt. Der für JGB 215 relevante Teil der Aufzeichnung lautet: „– mitunter 2 Sonnen die Bahnen der Planeten bestimmend, abwechselnd rothes und grünes Licht spendend und dann wieder gleichzeitig in verschiedenen Farben leuchtend am Himmel stehend – /Gleichniß/ Wir sind durch verschiedene Moralen bestimmt und unsere Handlungen leuchten in verschiedenen Farben“ (KGW VII 4/2, 69, 9–15). Im Abschnitt über die Doppelsterne heißt es bei Secchi 1878, 223 f.: „In einem System von so bedeutender Excentricität, wie das von α im Centauren, müssen die Planeten bald von zwei sehr benachbarten Sonnen, bald von einer nahen und einer weit entfernten erwärmt werden. Wer kann den Wechsel des Lebens ergründen, der unter diesen Verhältnissen stattfinden mag? Nur derjenige, welcher mit einer beschränkten Anzahl von Mitteln eine unbegrenzte Mannichfaltigkeit der Resultate zu erzielen weiss. Weiter bedenke man, dass die Doppelsterne häufig verschiedene und complementäre Farben haben. Selbst die Phantasie eines Dichters würde nicht im Stande sein, einen Tag zu schildern, der von einer rothen Sonne beleuchtet /224/ wird, mit einer Nacht, die von einer grünen Sonne erhellt wird, oder einen Tag, an welchem zwei Sonnen mit verschiedener Farbe strahlen, und einer Nacht, die mit goldfarbigem Dämmerlicht beginnt und mit blauem verschwindet! / Vielleicht können später einmal die Farben der Doppelsterne dazu dienen, um die physische Zusammengehörigkeit derselben zu erkennen.“ Was N. also über die Verhältnisse im Doppelsternsystem Alpha Centauri bei Secchi gelernt hatte, schenkte ihm eine Analogie, um das Schillernde und Vielgestaltige unserer Handlungen, die von unterschiedlichen „Moralen“ bestimmt sind, in Szene zu setzen.

216.

Wenn JGB 216 in der Eingangszeile nach der Feindesliebe fragt, wird damit eine mögliche Kandidatin für „unsere Tugenden“ benannt, die der Titel des Siebenten Hauptstücks zum Gegenstand macht. Feindesliebe erweist sich dabei als bereits „gut gelernt“ (152, 16) und „heute tausendfältig“ (152, 17) praktiziert, ohne dass davon viel Aufhebens gemacht würde, denn „Moral als Attitüde“ sei „uns“ (152, 23) heute so zuwider wie einst den „Väter[n]“ in der Aufklä-

rung „Religion als Attitüde“ (152, 25). Ohne es ausdrücklich zu sagen, scheint gerade der Geschmacksvorbehalt gegen die Moralattitüde zu „unseren Tugenden“ zu gehören – mit der Pointe, dass „Geschmack“ (152, 26) ein ästhetisches und kein ethisches Urteil impliziert (vgl. auch Steinmann 2000, 141).

152, 16 *Seine Feinde lieben?*] Vgl. zu Jesu Gebot der Feindesliebe NK 104, 2 u. NK 152, 18–20.

152, 18–20 *wir lernen verachten, wenn wir lieben, und gerade wenn wir am besten lieben*] Bei Lukas 6, 27 lautet das Gebot der Feindesliebe in der von N. benutzten Version der Luther-Übersetzung: „Liebet eure Feinde; thut denen wohl, die euch hassen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 76). In Za I Von den drei Verwandlungen ließ N. den „tragsamen Geist“ fragen, was „das Schwerste“ (KSA 4, 29, 10) sei: „ist es das: Die lieben, die uns verachten“? (KSA 4, 30, 1) N. machte sich hier einen im 19. Jahrhundert sprichwörtlich verbreiteten Ratsschlag aus Jean Pauls *Unsichtbarer Loge* zu eigen, der der biblischen Vorlage eine neue Wendung gegeben hatte: „haltet es für schwerer und nöthiger, die zu lieben, die euch verachten, als die, die euch hassen“ (Jean Paul 1822, 1, XXI f.). JGB 216 kehrt nun die mit Jean Paul in *Also sprach Zarathustra* bereits abgewandelte, biblische Vorlage noch einmal um, indem ausgeklammert wird, wie sich diejenigen verhalten, die geliebt werden sollen. Stattdessen werden Lieben und Verachten in eins gesetzt, was jene negative Reziprozitätslogik unterläuft, die sich einen moralischen Gewinn dadurch verspricht, ausgerechnet die Hassenden und Verachtenden zu lieben. Eine solche Haltung erschiene unvornehm, weil sie sich vom Verhalten der Anderen abhängig macht. Lieben und Verachten soll in einer Hand bleiben, als Ausdruck von Souveränität.

152, 23 f. *Moral als Attitüde – geht uns heute wider den Geschmack.*] Während die Wendung „Moral als Attitüde“ abschätzig gemeint ist – Moral als bloßer Aufputz – und in polemischer Absicht gegen den herrschenden Moralglauben in Stellung gebracht wird, meint die zugrunde liegende französische Wendung „attitude morale“ zunächst nur „moralische Haltung“, ebenso wie „attitude religieuse“ „religiöse Haltung“ und nicht „Religion als Attitüde“ (152, 25). Gleichwohl bekam „attitude morale“ auch im zeitgenössischen französischen Gebrauch eine kritische Konnotation, so etwa in Edmond und Jules Huot de Goncourts Studie *La femme au dix-huitième siècle*, die N. besaß: Die großbürgerliche Frau heuchle „un air de rigidité et de sécheresse, un maintien physique et une attitude morale où la dignité tourne à la raideur, la vertu à l'intolérance. Le devoir semble être en elle à la place du cœur“ (Goncourt/Goncourt 1878, 267 – „einen Zug von Rigidität und Trockenheit, eine äußerliche Haltung und eine moralische Haltung, bei der die Würde sich in Steifheit kehrt, die

Tugend in Intoleranz. Die Pflicht scheint bei ihr an Stelle des Herzens zu sein“).

152, 26 f. *die Feindschaft und Voltairische Bitterkeit gegen die Religion*] Für N. war der von Voltaire gegen die katholische Kirche gerichtete Schlachtruf „Écrasez l'infâme!“ der Inbegriff der aufklärerischen Religionskritik (dazu ausführlich NK KSA 6, 374, 29). Vgl. auch NK 54, 13–17 u. Heller 1972b, 298 f.

152, 29 f. *Puritaner-Litanei*] Vgl. NK 80, 12–24.

217.

Die in JGB 217 empfohlene Vorsicht vor den sich selbst gegenüber moralisch Anspruchsvollen, die man bei etwas für sie Umoralischem ertappt hat, ist nicht mehr als eine Klugheitsmaxime im Stile von Baltasar Gracián oder La Rochefoucauld, die insofern zu „unseren Tugenden“ zählen könnte, als diese Tugenden jenseits von Gut und Böse gerade auch taktische Direktiven im Umgang mit moralisch traditionelleren Menschen inkorporieren könn(t)en. Die Ertappten vermöchten mit der Scham nicht zu leben und verfolgten die Ertappenden daher mit ihrem Ressentiment. Man mag darüber spekulieren, inwiefern JGB 217 N.s eigene Erfahrungen mit Freunden („unsre ‚Freunde‘“ – 152, 7 f.) spiegelt – und ob es einen Zusammenhang mit der „tödtliche[n] Beleidigung“ gibt (N. an Overbeck, 22. 02. 1883, KSB 6/KGB III/1, Nr. 384, S. 337, Z. 29), die Wagner N. zugefügt haben soll (vgl. NK KSA 6, 11, 5–9).

153, 8 f. *Selig sind die Vergesslichen: denn sie werden auch mit ihren Dummheiten „fertig“.*] Die Sentenz ist in ironischer Analogie zu Jesu Seligpreisungen bei Matthäus 5, 3–11 konstruiert und bringt die schon in UB II HL stark gemachte Notwendigkeit des Vergessens um des Lebens willen auf den Punkt (vgl. Weinrich 2005, 166; zur systematischen Relevanz Sommer 2013b). 153, 8 f. lässt sich als direkte Kontrafaktur zu Matthäus 5, 4 lesen: „Selig sind, die da Leid tragen; denn Sie [sic] sollen getröstet werden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 6) Die Trauernden können nicht vergessen und bedürfen deshalb des Trostes, der von außen kommt, während die Vergesslichen aus sich selber, aus ihrer Vergesslichkeit Trost schöpfen. Vgl. auch Lehmann 1879, 148: „Vergiß des Uebels, so bist du genesen!“

218.

JGB 218 schlägt vor, den bisher einseitig auf das bürgerliche Leben und seine Unzulänglichkeiten konzentrierten psychologischen Forschereifer auf „die Phi-

losophie der ‚Regel‘ im Kampfe mit der ‚Ausnahme‘“ (153, 27 f.) zu übertragen und eine „Vivisektion am ‚guten Menschen‘“ (153, 30 f.) anzustrengen. Rücksichtslose Kälte gegenüber bisherigen moralischen Vorurteilen wäre dann in den neuen Tugendkatalog aufzunehmen.

153, 11–17 *Die Psychologen Frankreichs – und wo giebt es heute sonst noch Psychologen? – haben immer noch ihr bitteres und vielfältiges Vergnügen an der bêtise bourgeoise nicht ausgekostet, gleichsam als wenn..... genug, sie verrathen etwas damit. Flaubert zum Beispiel, der brave Bürger von Rouen, sah, hörte und schmeckte zuletzt nichts Anderes mehr: es war seine Art von Selbstquälerei und feinerer Grausamkeit.*] N. hat sich bekanntlich für Psychologie, namentlich für Literatur-Psychologie aus Frankreich lebhaft interessiert; die Kritik an der „bêtise bourgeoise“, der „bürgerlichen Dummheit“ kommt in der einschlägigen Literatur öfter zur Sprache (vgl. z. B. Brunetière 1884b, 56; im Blick auf Flauberts antibürgerlichen und misanthropischen Affekt auch Flaubert 1884, LXXV f. Campioni/Fornari 2011, 25 f. bringen diesen Text als mögliche Inspiration für JGB 218 ins Gespräch). Die direkte Vorlage für 153, 11–17 ist jedoch die in N.s Bibliothek erhaltene Aufsatzsammlung *Les hommes et les idées* des Alt-historikers und Literaturkritikers Henry Houssaye (1848–1911), die N. während der Fertigstellung von JGB gelesen haben dürfte. In Houssayes einschlägigem Aufsatz wird nicht nur Gustave Flauberts innige Verbundenheit mit Rouen thematisiert, in dessen unmittelbarer Nachbarschaft er Emma Bovary ihr Schicksal habe erleiden lassen (Houssaye 1886, 187). Nie seien die „analyse psychologique et physiologique, la peinture de la vie réelle“ (ebd., 186 – „psychologische und physiologische Analyse, das Gemälde des wirklichen Lebens“) weiter getrieben worden als in *Madame Bovary* (vgl. zu diesem Roman auch NK KSA 6, 34, 17–20). Und dann heißt es: „O complexité du cerveau de l'homme! Gustave Flaubert avait à l'état d'obsession la haine du bourgeois, – il eut d'ailleurs été fort en peine de définir ce qu'il appelait le bourgeois, – et il a passé la moitié de sa vie à observer, à rapporter, à décrire les mœurs, les conversations, les figures les plus platement bourgeoises! Son dernier livre [sc. *Bouvard et Pécuchet*], ce livre terminé le jour de sa mort, est, dit-on, le dossier de la bêtise bourgeoise. A quel point différerait donc l'esthétique de l'écrivain des idées de l'homme? Flaubert avait l'horreur du terre-à-terre de la vie contemporaine, de la banalité de l'existence quotidienne, des sottises et des lieux communs des conversations courantes. Mais prenait-il la plume tout se modifiait en son esprit: il ne trouvait point de tache plus intéressante que décrire à grand effort de travail les passions mesquines, les sottises vanités et les caractères effacés de cette société qu'il exérait dans la réalité.“ (Ebd., 190. „O Vertracktheit des menschlichen Gehirns! Gustave Flaubert hatte den Hass gegen den Bürger bis zu einem Zustand von Besessenheit, – er wäre übrigens stark

darum verlegen gewesen, das zu definieren, was er den *Bürger* nannte, – und er hat die Hälfte seines Lebens damit zugebracht, die flachsten bürgerlichen Sitten, Konversationen, Figuren zu beobachten, zu berichten, zu beschreiben! Sein letztes Buch [sc. *Bouvard et Pécuchet*], dieses am Tag seines Todes beendete Buch, ist, sagt man, das Dossier der bürgerlichen Dummheit. An welchem Punkt unterschied sich also die Ästhetik des Schriftstellers von Ideen des Mannes? Flaubert hatte Abscheu vor der Alltäglichkeit des zeitgenössischen Lebens, vor der Banalität der täglichen Existenz, vor den Dummheiten und Gemeinplätzen der üblichen Gespräche. Aber die Feder aufnehmend, änderte sich alles in seinem Geist: Er fand keine interessantere Aufgabe als mit großer Arbeitsanstrengung die schäbigen Leidenschaften, die törichten Eitelkeiten und die unauffälligen Charaktere dieser Gesellschaft zu beschreiben, die er in der Wirklichkeit verabscheute.“) Seinem Roman *Bouvard et Pécuchet* wollte Flaubert zweitweilig den Untertitel „Encyclopédie de la bêtise humaine“ geben. Zu N. und Flaubert vgl. z. B. auch NK KSA 6, 64, 18 und NK KSA 6, 64, 18 f.

153, 30 *Oder, noch deutlicher*] In KSA 5, 153, 30 steht statt „deutlicher“ „heutlicher“. So schön dieser originelle Neologismus, der sogar in diverse moderne Übersetzungen eingegangen ist, auch anmutet: Es handelt sich um einen simplen Druckfehler in den Ausgaben von Colli und Montinari, heißt es doch in der Erstausgabe unmissverständlich: „deutlicher“ (Nietzsche 1886, 164).

153, 31 „*homo bonae voluntatis*“] Der Engelchor verkündet nach der lateinischen Fassung von Lukas 2, 14: „in terra pax hominibus bonae voluntatis“ („Frieden auf Erden den Menschen guten Willens“), vgl. NK 125, 1–126, 3 u. NK 137, 10–15. Die Gutwilligkeit wurde bei N. zum Inbegriff des attackierten moralischen „Mittelmaasses“ (153, 20): Wer „guten Willens“ zu sein behauptet (vgl. auch Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten!*), gebe sich (oft genug) über die wahren Beweggründe seines Willens keine Rechenschaft.

219.

JGB 219 führt einen Gedanken weiter, den N. bereits 1880 in sein Buchprojekt *L'Ombra di Venezia* aufnehmen wollte: „Die moralische Beurtheilung der Menschen und Dinge ist ein Trostmittel der Leidenden, Unterdrückten, innerlich Gequälten: eine Art Rache-nehmen.“ (NL 1880, KSA 9, 3[69], 65, 15–17, dazu Brusotti 1997, 91.) In NL 1884, KSA 11, 25[492], 143, 7 f. wird der Gedanke um das Stichwort der Rangordnung erweitert: „Von der Rang-Ordnung. / Wo ‚moralisch‘ geurtheilt wird, höre ich die feindseligen Instinkte, Abneigungen, verletzte Eitelkeiten, Eifersucht“. Beschränken sich diese Vorarbeiten aber

darauf, das moralische Urteil als Mittel der Herabsetzung überlegener Menschen selbst moralisch-metamoralisch zu verurteilen, erweist JGB 219 diese Moral als schöpferisch: „Bosheit vergeistigt“ (154, 6). Jetzt wird stipuliert, dass „hohe Geistigkeit selber nur als letzte Ausgeburd moralischer Qualitäten“ (154, 16 f.) bestehen könne. Demnach scheint eine Art dialektischen Umschlagens („Synthesis“ – 154, 18) die Moral auf die Stufe außermoralischer Geistigkeit zu heben. Für „unsere Tugenden“ könnte daraus folgen, dass wir (oder unsere Vorfahren? – vgl. JGB 213, KSA 5, 148, 30–33) erst alle moralischen Stadien durchlaufen haben müssen, um Zukunftsphilosophen zu werden.

154, 10 „*Gleichheit Aller vor Gott*“] Vgl. NK 83, 17–28. Diese weit verbreitete Formel ist kein Bibel-Vers, aber sie wird gerne auf Stellen wie Römer 3, 22–24 zurückgeführt (vgl. auch Theißen 2008, 52). Aus dieser Vorstellung einer Gleichheit vor Gott wurde in der Christentumsgeschichte oft die Forderung nach der Gleichheit vor dem Gesetz erhoben, beispielsweise unter Berufung auf Laktanz: *Divinae institutiones* V 15: „Si enim cunctis idem pater est, aequo iure omnes liberi sumus“ („Wenn er [sc. Gott] nämlich sämtlichen [Menschen] derselbe Vater ist, sind wir alle Kinder mit gleichem Recht“).

154, 15–25 — *ich werde mich hüten, es zu thun. Vielmehr möchte ich ihnen mit meinem Satze schmeicheln, dass eine hohe Geistigkeit selber nur als letzte Ausgeburd moralischer Qualitäten besteht; dass sie eine Synthesis aller jener Zustände ist, welche den „nur moralischen“ Menschen nachgesagt werden, nachdem sie, einzeln, durch lange Zucht und Übung, vielleicht in ganzen Ketten von Geschlechtern erworben sind; dass die hohe Geistigkeit eben die Vergeistigung der Gerechtigkeit und jener gütigen Strenge ist, welche sich beauftragt weiss, die Ordnung des Ranges in der Welt aufrecht zu erhalten, unter den Dingen selbst — und nicht nur unter Menschen.*] In der Reinschrift hieß es stattdessen: „Mein Satz ist, daß jede hohe Geistigkeit nur als letzte Ausgeburd moral. Qualitäten besteht: sie vereinigt alle jene Zustände, welche dem moral. Menschen nachgesagt werden, um überhaupt zu funktionieren“ (KSA 14, 364). Die Druckfassung ist viel erklärungsfreudiger und bringt den Gedanken der Rangordnung, der bereits in der Aufzeichnung NL 1884, KSA 11, 25[492], 143, 7 (mitgeteilt in NK ÜK JGB 219) ausgesprochen wurde, erneut ins Spiel.

220.

JGB 220 und der Eingang von JGB 221 dienen der Demonstration, dass Uninteressiertheit und Uneigennützigkeit – „*désintéressé*“ (155, 6) bedeutet sowohl ‚uninteressiert‘ als auch ‚uneigennützig‘ – gefährliche Verführungskräfte für

„unsere Tugenden“ darstellen können und daher intellektuell neutralisiert werden müssen.

154, 27–155, 13 *Bei dem jetzt so volksthümlichen Lobe des „Uninteressirten“ muss man sich, vielleicht nicht ohne einige Gefahr, zum Bewusstsein bringen, woran eigentlich das Volk Interesse nimmt, und was überhaupt die Dinge sind, um die sich der gemeine Mann gründlich und tief kümmert: die Gebildeten eingerechnet, sogar die Gelehrten, und wenn nicht Alles trägt, beinahe auch die Philosophen. Die Thatsache kommt dabei heraus, dass das Allermeiste von dem, was feinere und verwöhntere Geschmäcker, was jede höhere Natur interessirt und reizt, dem durchschnittlichen Menschen gänzlich „uninteressant“ scheint: — bemerkt er trotzdem eine Hingebung daran, so nennt er sie „désintéressé“ und wundert sich, wie es möglich ist, „uninteressirt“ zu handeln. Es hat Philosophen gegeben, welche dieser Volks-Verwunderung noch einen verführerischen und mystisch-jenseitigen Ausdruck zu verleihen wussten (— vielleicht weil sie die höhere Natur nicht aus Erfahrung kannten?) — statt die nackte und herzlich billige Wahrheit hinzustellen, dass die „uninteressirte“ Handlung eine sehr interessante und interessirte Handlung ist, vorausgesetzt.....]* Vgl. NK 52, 2–14 u. NK KSA 6, 133, 28–30. Der Witz dieser Ausführungen besteht darin, dass sie das, was die philosophisch-ethische Tradition für die erhabenste Höhe menschlicher Selbsterkenntnis und praktischer Selbstbestimmung hält, nämlich die Einsicht in die Gebotenheit uninteressierten, uneigennützigten Handelns, als ein Volksvorurteil abtun. Dieses Vorurteil gründe auf einer falschen Wahrnehmung dessen, was überlegene Geister tatsächlich interessiert, weil dieser Gegenstand des Interesses aus Volksperspektive gar keines Interesses wert sein könne. Der JGB 220 zugrunde liegende Gedanke besagt, dass jede Form von Wahrnehmung und Handlung, um überhaupt Wahrnehmung und Handlung zu sein, von Interesse bestimmt ist. Das heißt nicht, dass der Sprecher einfach nur in moralistischer Tradition hinter jeder Lebensregung Egoismus lauern sähe. Vielmehr bedeutet hier Interesse Intentionalität – Gerichtet-Sein auf Etwas, im Wahrnehmen ebenso wie im Handeln. Wer nicht interessiert ist, kann weder wahrnehmen noch handeln.

Die Frontstellung gegen Moralen, die die Interesselosigkeit und Uneigennützigkeit in vorderster Reihe platzieren, ist in N.s Texten häufig Thema, sei es doch eine christliche „Mode“, „den Menschen der sympathischen und uninteressirten Handlungen als den moralischen anzusehen“ (NL 1880/81, KSA 9, 10[D59], 425, 8 f.), was den Menschen notwendig schwäche, wie N. gegen Spencer 1879 einwandte (NL 1880/81, KSA 9, 10[D60], 426). Als negative Helden einer Identifikation von „Moral und désintéressement“ werden sodann ausdrücklich „Baudelaire und Schopenhauer“ benannt (NL 1884, KSA 11, 25[178], 61, 18–20), zu denen sich in NL 1884, KSA 11, 26[389], 253, 10 noch Comte

gesellt – nicht zu vergessen schließlich Renans Jesus, der von einem „zèle désintéressé“ beseelt gewesen sein soll (NL 1886/87, KSA 12, 5[43], 200, 2, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 143, 16–18, vgl. zu Renans Interesse an der Desinteressiertheit auch NK 70, 4–11).

Während JGB 220 den Glauben an die moralische Exzellenz der Uninteressiertheit als populären Irrtum enttarnen möchte, gibt sich das Gros der von N. zum Thema rezipierten Autoren von dieser Exzellenz überzeugt: „Mit der Entwicklung der Civilisation erstarkt diese erziehende Kraft der öffentlichen Meinung, sie bildet allmählig die Charaktere der Menschen und macht sie mehr und mehr uninteressirt, heroisch und uneigennützig. Ein uninteressirter, uneigennütziger und heroischer Mensch heisst Einer, der die Erlangung des eigenen Interesses fest im Auge hat, aber dies in einer solchen Weise erstrebt, dass dessen Befriedigung auch die Glückseligkeit Anderer in sich schliesst.“ (Lecky 1879, 1, 11. Doppelte Randanstreichung von N.s Hand.) Während bei Kant die Rede von der Uninteressiertheit oder Interesselosigkeit ihren Ort zunächst in der Ästhetik hatte (mit N.s Gewährsmann Kuno Fischer gesprochen: „Das rein ästhetische Wohlgefallen ist vollkommen uninteressirt.“ Fischer 1860, 2, 571), und er die ethische Ausweitung nur unter Vorbehalt vornahm („Ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressirt, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reine moralische Urtheile.“ AA V, 205 Fn.), machten die bereits genannten, zeitgenössischen Autoren mit der Forderung nach einer uninteressierten Moral ernst. In Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird unter „Interesse“ das verstanden, „wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird“ (AA IV, 459), wobei sich ein reines Interesse der praktischen Vernunft ausschließlich auf die Allgemeingültigkeit der Maxime beziehen soll. In der *Kritik der Urtheilskraft* gilt als Interesse „das Wohlgefallen [...], das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden“ (AA V, 204, vgl. NK 52, 2–14). Dem reinen ästhetischen Urteil über das Schöne soll aber das Dasein des Gegenstandes gleichgültig sein; daher die Forderung nach einem interesselosen Wohlgefallen. In der von N. vor allem konsultierten, französischen Literatur, die im Wort *désintéressement* sowohl die Uninteressiertheit/Interesselosigkeit als auch und zur Hauptsache die Uneigennützigkeit fasste, wurde Kants Differenzierung abgeschliffen. Namentlich beim Lesen von Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* wurde N. Zeuge einer leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit der „vertu d'un pur désintéressement“ („Tugend eines reinen *désintéressement*“): „ce pur désintéressement est impossible à constater comme fait et son existence a de tout temps été controversée“ (Guyau 1885, 7 – „dieses reine *désintéressement* ist unmöglich als *Tatsache* zu konstatieren

und seine Existenz ist zu jeder Zeit bestritten worden“). Die von N. bei anderen konstatierte Gleichsetzung von Moral und *désintéressement* formulierte Guyau 1885, 25 explizit: „Il faut fleurir; la moralité, le désintéressement, c’est la fleur de la vie humaine.“ („Man muss blühen; die Moralität, das *désintéressement*, ist die Blüte des menschlichen Lebens.“ Vgl. auch ebd., 135 u. 206.) Andere Lektüre-Partner N.s waren allerdings vorbehaltvoller, so Edmond Scherer in einem Artikel unter dem Titel *La crise actuelle de la morale*, der moniert, dass die Idee der Moral selbst unter Beschuss geraten sei, „ici par la science et la raison, là par cette espèce de désintéressement universel que produisent les désabusements de l’âge, l’expérience d’un monde vieilli“ (Scherer 1885, 156 – „hier durch die Wissenschaft und die Vernunft, dort durch diese Art von universellem *désintéressement*, das die Blasiertheiten des Alters hervorbringen, die Erfahrung einer gealterten Welt“. Von N. mit Randstrich markiert). Das Substantiv „*désintéressement*“ als „Abzeichen des Moralischen“ bemüht N. ausdrücklich in JGB 260, KSA 5, 210, 14 f.

155, 13–15 „Und die Liebe?“ – Wie! Sogar eine Handlung aus Liebe soll „unegoistisch“ sein? Aber ihr Tölpel –! Die reine, nicht mit Begierde vermengte Liebe, etwa zu Gott, gilt in der metaphysischen Tradition als Beispiel für unegoistisches Handeln, weil sie buchstäblich alles für den Geliebten hinzugeben bereit ist. Eine klassische Formulierung konnte N. in der Filterung von Kuno Fischer aus Leibniz’ *Principes de la nature et de la grâce* (§ 16 u. 18) ziehen, wo Leibniz von der allein wahrhaft glücklich machenden Liebe zu Gott sagte: „Obgleich diese Liebe uninteressirt ist, so macht sie durch sich selbst unser höchstes Gut und Interesse“ (Fischer 1867, 2, 715).

155, 15–19 „Und das Lob des Aufopfernden?“ – Aber wer wirklich Opfer gebracht hat, weiss, dass er etwas dafür wollte und bekam, – vielleicht etwas von sich für etwas von sich – dass er hier hingab, um dort mehr zu haben, vielleicht um überhaupt mehr zu sein oder sich doch als „mehr“ zu fühlen.] Dem steht etwa Spencers Altruismus-Programm gegenüber: „Un jour viendra, dit même M. Spencer, où l’instinct altruiste sera si puissant que les hommes se disputeront les occasions de l’exercer, les occasions de sacrifice et de mort“ (Guyau 1885, 52. „Ein Tag wird kommen, sagt sogar Herr Spencer, wo der altruistische Instinkt so stark sein wird, dass die Menschen sich um die Gelegenheiten streiten werden, ihn auszuüben, um die Gelegenheiten des Opfers und des Todes“).

221.

In JGB 221 tritt ein „ein moralistischer Pedant und Kleinigkeitskrämer“ (155, 26 f.) auf, der es mit der Ungleichheit der Menschen buchhalterisch genau

nimmt und sich nicht nur selbst dabei beobachtet, wie er moralische Urteile fällt, sondern sich auch zur Differenzierung anhält, die „[j]ede unegoistische Moral“ verleugne, „welche sich unbedingt nimmt und an Jedermann wendet“ (156, 3 f.): Jeder müsste demnach seine eigene Tugend finden; Moral wäre nicht verallgemeinerbar, sondern hätte sich im Vorfeld jedes Urteils vor der „Rangordnung“ (156, 9) zu beugen. Scheint die hier verkündete Position auf Anhieb auch ganz mit derjenigen identisch zu sein, die das (in JGB 221 nicht vorkommende) „Wir“ in JGB sonst schmackhaft machen möchte, wird nach einem Gedankenstrich dieser „moralistische[.] Pedant und bonhomme“ (156, 13 f.) mit der eingeworfenen Frage bedacht, ob er angesichts seines Versuchs, „die Moralen“ „zur Moralität“ (156, 15) zu ermahnen, nicht ausgelacht zu werden verdiene. Die Frage bleibt unbeantwortet, ebenso wie diejenige der Leser zum Verhältnis des „Pedanten“ zur Position des Sprechers. Liegt die Differenz zwischen dem Sprecher und dem „Kleinigkeitskrämer“ hauptsächlich darin, dass der „Pedant“ kleinlich aufrechnet, wie es um jeden einzelnen im moralischen Feld bestellt sein mag, oder eher darin, dass er die Moral(en) mit moralischen Mitteln traktiert, mit seinen moralischen Urteilen bis in die geheimsten Winkel verfolgt? Zur Interpretation vgl. auch Steinmann 2000, 202 f.

156, 11 f. *dass es unmoralisch ist*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 156, 11 f.: „das es unmoralisch ist“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „dass es unmoralisch ist“ (Nietzsche 1886, 166).

156, 12 f. *„was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig“*] Das Sprichwort ist sehr weit verbreitet und vielfach nachgewiesen (vgl. die Belege bei Wander 1867–1880, 3, 1541). N. wandte es auch in NL 1877, KSA 8, 25[1], 482, 11 f. bei einer Kritik am Sozialismus an, der zufolge das Sprichwort im „Naturzustande“ gerade nicht gelte, sondern es dort nur auf die Macht ankäme. Ein Jahrzehnt später gegen John Stuart Mill: „Ich perhorresziere seine Gemeinheit, welche sagt ‚was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig; was du nicht willst usw., das füge auch keinem Andern zu‘; welche den ganzen menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen will, so daß jede Handlung als eine Art Abzahlung erscheint für etwas, das uns erwiesen ist“ (NL 1887, KSA 13, 11[127], 60, 22–61, 1, entspricht KGW IX 7, W II 3, 142, 17–24).

156, 14 *bonhomme*] „Bonhomme ([...]), gutherziger Mensch, Biedermann (auch im spöttischen Sinn)“ (Meyer 1885–1892, 3, 191).

222.

Dass die Selbstverachtung, die *contemptio sui* oder *despectio sui* (vgl. GM III 18, KSA 5, 384, 2 f.) zum Selbstverständnis des christlichen Sünders gehört, war

N. nicht nur aus seiner Beschäftigung mit Pascal, sondern aus der gesamten christlichen Tradition von Paulus über Augustin bis Luther wohlbekannt (vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 12, 2 = KGW IX 2, N VII 2, 167, 40); entsprechend häufig kam er darauf zu sprechen. JGB 222 handelt allerdings nicht von der christlichen Vergangenheit, sondern von der Gegenwart, in der sich hinter der grassierenden Religion des Mitleidens die Selbstverachtung verberge – und zwar nicht, so wird man ergänzen müssen, die Selbstverachtung des über seine Erbsündenverfallenheit zerknirschten Christenmenschen, sondern die Selbstverachtung des explizit genannten „Mensch[en] der ‚modernen Ideen‘“ (156, 30). Dieser leide an sich selbst, projiziere dieses Leiden aber aus „Eitelkeit“ (156, 32) auf andere, so „dass er nur ‚mit leidet‘“ (156, 32). Die moderne Konjunktur des Mitleids hänge damit an der gegenüber sich selber nicht ehrlichen Selbstverachtung, während die Christen noch ganz ehrliche Selbstverächter gewesen wären. Das Mitleid der christlichen Tradition und dasjenige der Moderne hätten damit andere Motivationshintergründe. Für „unsere Tugenden“ mag daraus folgen, dass man die Selbstverachtung oder doch wenigstens die Unredlichkeit im Umgang mit ihr zu bekämpfen habe. Zur Interpretation von JGB 222 siehe Wotling 2008, 25 f.

156, 20 f. *Wo heute Mitleiden gepredigt wird – und, recht gehört, wird jetzt keine andre Religion mehr gepredigt]* Vgl. NK 125, 22–26.

156, 25–29 *Sie gehört zu jener Verdüsterung und Verhässlichung Europa's, welche jetzt ein Jahrhundert lang im Wachsen ist (und deren erste Symptome schon in einem nachdenklichen Briefe Galiani's an Madame d'Épinay urkundlich verzeichnet sind)]* Gemeint sein könnte der von N. mit Randstrich markierte Brief Galianis an Madame Louise d'Épinay vom 18. 05. 1776 (im Horizont des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges): „Tite-Live disait pourtant de son siècle (qui ressembloit si fort au nôtre): *Ad haec tempora ventum est, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus.*‘ On est dans un siècle où les remèdes nuisent au moins autant que les vices. Savez-vous ce que c'est? L'époque est venue de la chute totale de l'Europe et de la transmigration en Amérique. Tout tombe en pourriture ici: religion, lois, arts, sciences; et tout va se rebâtir à neuf en Amérique. Ce n'est pas un badinage, ceci, ni une idée tirée des querelles anglaises: je l'avais dit, annoncé, prêché il y a /226/ plus de vingt ans: et j'ai vu toujours mes prophéties s'accomplir“ (Galiani 1882, 2, 225 f. „Titus Livius sagte jedoch von seinem Jahrhundert (das unserem so stark ähnelte): *Bis diese Zeiten herangerückt sind, in denen wir weder unsere Laster noch die Gegenmittel zu ertragen vermögen.*‘ [Originaler Wortlaut bei Livius: *Ab urbe condita* I, praetatio 9: „donec ad haec tempora quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est.“] Wir sind in einem Jahrhundert, wo die Heilmittel mindestens

so schaden wie die Laster. Wissen Sie, was das ist? Die Epoche des völligen Verfalls Europas und der Auswanderung nach Amerika ist gekommen. Alles fällt hier in Fäulnis: Religion, Gesetze, Künste, Wissenschaften; und alles wird sich von Neuem aufbauen in Amerika. Das ist kein Spass, auch keine aus englischen Streitigkeiten gezogene Idee: Ich hatte es gesagt, angekündigt, gepredigt vor /226/ mehr als zwanzig Jahren und ich habe meine Prophezeiungen immer sich erfüllen sehen“).

223.

JGB 223 und JGB 224 machen den „historischen Sinn“ (157, 28) als Moment „unserer Tugenden“ wieder salonfähig – nicht als Infektion mit einer neuen historischen Krankheit, sondern als Fähigkeit, sich im immensen historisch-moralischen Feld souverän zu bewegen „– vielleicht dass, wenn auch Nichts von heute sonst Zukunft hat, doch gerade unser Lachen noch Zukunft hat!“ (157, 23–25).

157, 2–15 *Der europäische Mischmensch – ein leidlich hässlicher Plebejer, Alles in Allem – braucht schlechterdings ein Kostüm: er hat die Historie nöthig als die Vorrathskammer der Kostüme. Freilich bemerkt er dabei, dass ihm keines recht auf den Leib passt, – er wechselt und wechselt. Man sehe sich das neunzehnte Jahrhundert auf diese schnellen Vorlieben und Wechsel der Stil-Maskeraden an; auch auf die Augenblicke der Verzweiflung darüber, dass uns „nichts steht“ –. Unnütz, sich romantisch oder klassisch oder christlich oder florentinisch oder barokko oder „national“ vorzuführen, in moribus et artibus: es „kleidet nicht“! Aber der „Geist“, insbesondere der „historische Geist“, ersieht sich auch noch an dieser Verzweiflung seinen Vortheil: immer wieder wird ein neues Stück Vorzeit und Ausland versucht, umgelegt, abgelegt, eingepackt, vor allem studirt]* Das Wort „Mischmensch“, das N. nur hier benutzt, ist kein Neologismus; es kam, wenn auch selten, im 19. Jahrhundert als Synonym für „Mischling“ vor, in Johann Friedrich Heigelins *Fremdwörter-Handbuch* auch als Übersetzung für „Mulatte“, „halb Europäer und Amerikaner“ (Heigelin 1838, 676). In GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3 sollte N. das Wort potenzieren zum „Mischmasch-Menschen“, und zwar bezogen auf den „Tschandala“, den Abkömmling unerlaubter Kastenmischung im alten Indien. Vorlage war dort die krude antisemitische Bearbeitung des Manu-Gesetzbuches von Jacolliot 1876, vgl. NK KSA 6, 100, 17 f. Während JGB 223 dem alle Stile durchprobierenden plebejischen „Mischmenschen“ das Feld überlässt, konfrontiert ihn NL 1884, KSA11, 26[98], 176, 11–18 noch direkt mit heute fehlenden „großen Geistern“, denen gegenüber es ihm an „Ehrfurcht“ mangle: „Die historische Manier unsrer Zeit ist zu erklären

aus dem Glauben, daß Alles dem Urtheile eines Jeden freisteht.“ „Das Merkmal des großen Menschen war die tiefe Einsicht in die moralische Hypocrisie von Jedermann (zugleich als Consequenz des Plebejers, der ein Kostüm sucht).“

So sehr JGB 223 an N.s Kritik der historischen Krankheit, des überbordenden und lebensabträglichen Interesses am Vergangenen in UB II HL anschließt (vgl. z.B. Müller-Lauter 1971, 47), die JGB 224 noch erweitert, verarbeitet dieser Abschnitt doch offenkundig zur Hauptsache einen jüngeren Lektüreindruck, nämlich aus dem dritten Band von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur*, genauer: aus dem Kapitel über die romantische Schule. Deren Vertreter „übersprangen die ganze classische Bildung, um ihre Vorbilder der Zeit der Renaissance und dem Mittelalter zu entnehmen“ (Taine 1880a, 3, 45); es entstand „ein sonderbares Gemisch unklarer Versuche, offener Fehlgelungen und origineller Erfindungen. Der von dem aristokratischen Kostüm befreite Plebejer suchte sich ein anderes, entlieh einen Theil eines Gewandes den Rittern oder den Barbaren, einen anderen Theil den Bauern oder den Journalisten, ohne den auffallenden Kontrast allzusehr zu bemerken; er war eingebildet und befriedigt in seinem bunten und schlecht genähten Mantel, bis daß er endlich nach mancherlei Versuchen und Rissen zur Selbsterkenntniß kam und die Kleidung wählte, die für ihn paßte.“ (Ebd., 46) Die „Idee“ der damals entstandenen „historischen Poesie“ (ebd.) „besteht in der Behauptung oder vielmehr in der Ahnung, daß unser Ideal nicht das Ideal ist: es ist ein Ideal, aber es gibt deren noch andere. Der Barbar, der Lehnsmann, der Cavalier der Renaissance, der Muselman, der Indier, jede Zeit und jede Rasse hat ihre Schönheit gehabt, die eine Schönheit ist. Genießen wir dieselbe und setzen wir uns zu dem Behufe an die Stelle derer, die sie erfunden haben“ (ebd., 47). „Nach und nach sah man damals auf dem literarischen Schauplatze die dahin geschwundenen oder fernerer Culturen erscheinen, das Mittelalter zunächst und die Renaissance, dann Arabien, Hindostan und Persien, dann das classische Zeitalter und das achtzehnte Jahrhundert selbst, und der historische Geschmack ward so lebendig, daß von der Literatur aus auch die anderen Künste davon ergriffen wurden.“ Die folgenden Sätze hat N. mit einem langen Randstrich markiert: „Das Theater vertauschte seine conventionalen Costüme und Dekorationen mit wahren und echten. Die Baukunst errichtete römische Villen in unseren nördlichen Ländern und feudale Thürme mitten in moderner Sicherheit. Die Maler gingen auf Reisen, um die locale Färbung nachzuahmen, und studirten, um die moralische Färbung wiederzugeben. Jedermann war Tourist und Archäolog; der menschliche Geist, der aus seinen individuellen Gefühlen heraustrat, um sich in alle wirklich empfundenen, ja schließlich in alle möglichen Gefühle einzuleben, fand sein Vorbild

in dem großen Goethe, der durch seinen Tasso, seine Iphigenie, seinen Divan, seinen zweiten Theil des Faust, ein Mitbürger aller Nationen und ein Zeitgenosse aller Jahrhunderte ward, der nach Belieben an allen Punkten der Zeit und des Raumes zu leben schien und einen Begriff /48/ vom universellen Geiste gab.“ (Ebd., 47 f.)

In JGB 223 wird diese Analyse der historisierenden Romantik aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf das ganze Zeitalter bis in N.s Gegenwart übertragen. Damit entsteht ein direkter Widerspruch zu dem, was bei Taine folgt, und was N. weiter mit einem Randstrich markiert hat (auch die Unterstreichungen sind von N.s Hand): „Diese Literatur jedoch näherte sich mit ihrer Vollenendung auch ihrem Ziele und entwickelte sich nur, um zu enden. Man gelangte zu der Einsicht, daß die versuchten Wiederbelebungen immer unvollkommen sind, daß jede Nachahmung nur ein Abklatsch ist; daß der moderne Ton unfehlbar aus den Worten hervorklingt, die wir den antiken Charakteren beilegen, daß jedes Sittengemälde einheimisch und gleichzeitig sein muß, und daß die archäologische Literatur eine verkehrte Gattung ist. Man fühlte zuletzt, daß man das Bild der Vergangenheit bei den Schriftstellern der Vergangenheit suchen müsse, [...], kurz, daß die historische Literatur verschwinden und sich in Kritik und Geschichte, das heißt, in Erklärung und Auslegung der Dokumente verwandeln müsse.“ (Taine 1880a, 3, 48) Aufmerken ließ N. schließlich auf den folgenden Seiten auch der Satz: „der Geist /51/ dieser Dichter ist nicht biegsam genug, er ist zu moralisch“ (ebd., 50 f., N.s Unterstreichung). Wenn 157, 15 mit einer Sperrung betont, dass das Alte und Ferne nach Auffassung des sich historisch drapiertenden „Mischmenschen“ „vor allem studirt“ werden müsse, reproduziert dies zwar die von Taine geschilderte Entwicklung von der historisierenden Dichtung zur historischen Forschung, unterstellt aber, dass diese historische Fixierung in der Gegenwart noch vorhalte, während sie für Taine längst von einem gegenwartsbezogenen Realismus abgelöst worden ist und eben nur das Signum einer (ebenfalls gesamteuropäischen), mittlerweile aber schon vergangenen Kulturbewegung, eben der Romantik war.

157, 11 *in moribus et artibus*] Lateinisch: „in Sitten und Künsten“.

157, 16–20 *wir sind das erste studirte Zeitalter in puncto der „Kostüme“, ich meine der Moralen, Glaubensartikel, Kunstgeschmäcker und Religionen, vorbereitet wie noch keine Zeit es war, zum Karneval grossen Stils, zum geistigsten Fasching-Gelächter und Übermuth*] Hier überbietet das Wir N.s Quelle, Taines *Geschichte der englischen Literatur* (vgl. NK 157, 2–15), indem es auch „Moralen“ und „Religionen“ zu den Kostümen rechnet und damit Taines ästhetischen Horizont konsequent erweitert. Das schließt an Überlegungen an, die bereits NL 1876/77, KSA 8, 23[147], 456, 22–457, 10 formuliert hat: „Wie alte sinnreiche

religiöse Zeremonien zuletzt als abergläubische unverstandene Prozeduren übrigbleiben, so wird die Geschichte überhaupt, wenn sie nur noch gewohnheitsmäßig fortlebt, dem magischen Unsinn oder (der) carnavalistischen Verkleidung ähnlich. [...] Jetzt bewegte sich in Neapel ein katholischer prunkhafter Leichenwagen mit Gefolge in einer der Nebengassen, während in unmittelbarer Entfernung der Carneval tobte: alle die bunten Wagen, welche die Kostüme und den Prunk früheren Culturen nachmachten. Aber auch jener Leichenzug wird irgendwann einmal ein solcher historischer Carnevalszug sein; die bunte Schale bleibt zurück und ergötzt, der Kern ist entflohn oder es hat sich wie in den Kunstgriffen der Priester zur Erweckung des Glaubens die betrügerische Absicht hinein versteckt.“

157, 21 *aristophanischen Welt-Verspottung*] In den Werken des athenischen Komödiendichters Aristophanes ist die Verspottung in der Mischung von Heiterkeit und Ernst (σπουδαιογέλοιον) eine dominierende Praxis, vgl. die Beiträge in Ercolani 2002. Zu N. und Aristophanes siehe z. B. NK 46, 10–20; NK KSA 1, 76, 6 f. u. NK KSA 1, 88, 22–28.

224.

Eine Vorstufe zu JGB 224 teilt KSA 14, 364 aus W I 1 mit: „Unser historischer Sinn ist eine Folge unserer Halb-Barbarei: diese durch den plebejischen Charakter unserer gebildeten Stände. Damit vermögen wir den größten Theil des Vergangnen nachzuempfinden, weil es fast immer halbbarbarisch zugegangen ist: unser Höchstes ist Homer und Shakespeare (dieser spanisch-maurisch-sächsisch) Aber unzugänglich bleiben uns die gelungensten Werke und Menschen zb. Corneille, Racine, Sophocles usw. – die eigentlich vornehmen Werke und Menschen, wo große Kraft vor allem Maaßlosen stehenbleibt und die feine Lust in der Bändigung und im zitternden Feststehen, gleich dem Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse.“ Die Grundkonstellation behält die Druckfassung von JGB 224 bei, mildert jedoch den invektivischen Ton ab und erörtert die Vorzüge des „historischen Sinns“ mit einigem Wohlwollen. Er gehört, obwohl „ein unvornehmer Sinn“ (158, 20), als „Sinn und Instinkt für Alles“ (158, 19) unter den prekären Bedingungen der Gegenwart offensichtlich, *faute de mieux*, auch zu „unseren Tugenden“.

Bemerkenswert ist die semantische Differenz bei Bildgleichheit am Schluss der Vorstufe aus W I 1 und von JGB 224: Beide Male wird der „Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse“ evoziert, aber in der Aufzeichnung steht er für den Vornehmen, der maß- und im richtigen Augenblick innezuhalten weiß, in der Druckfassung hingegen für das „Wir“, dem das Maß fremd geworden sei:

„Gleich dem Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse lassen wir vor dem Unendlichen die Zügel fallen, wir modernen Menschen, wir Halbbarbaren“ (160, 9–11). Die identische Metapher kann – wie oft bei N. – zur Illustration direkt entgegengesetzter Überlegungen herhalten; die Metapher ist stärker als ihre probenhalber festgelegte Primärbedeutung und wird deshalb zur Steigbügelhalterin einer Sekundärbedeutung, des genauen Gegenteils.

157, 28–158, 1 *Der historische Sinn (oder die Fähigkeit, die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat, der „divinatorische Instinkt“ für die Beziehungen dieser Werthschätzungen, für das Verhältniss der Autorität der Werthe zur Autorität der wirkenden Kräfte)]* Vgl. NK 130, 28–34. Nach EH UB 1, 6, 316, 20 f. wollte N. den „historischen Sinn“ in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* „zum ersten Mal als Krankheit erkannt“ haben. Die in der zeitgenössischen Literatur sehr häufige Wendung (vgl. die Einzelnachweise in NK KSA 6, 208, 29–209, 2) diente beim frühen N. oft der abschätzigen Gegenwartsdiagnose (vgl. z. B. UB II HL 3, KSA 1, 267 f.). In JGB 224 wird diese negative Bedeutung des „historischen Sinns“ relativiert, so sehr er nach wie vor als unvornehm gilt (vgl. NL 1885, KSA 11, 35[43], 529 f. = KGW IX 4, W I 3, 88, 10–37, 89 u. 86). Zur Interpretation siehe ausführlich NK KSA 6, 351, 5 f.

Der „divinatorische Instinkt“ stammt aus folgendem Novalis-Fragment: „Glück ist Talent für die Historie, oder das Schicksal. Der Sinn für Begebenheiten ist der prophetische, und Glück ist der divinatorische Instinct. (Die Alten rechneten daher mit Recht das Glück eines Menschen zu seinen Talenten.) Es giebt eine divinatorische Lust. Der Roman ist aus Mangel der Geschichte entstanden.“ (Novalis 1837, 2, 271) Im 19. Jahrhundert wurde der „divinatorische Instinkt“ gelegentlich und ohne ausdrücklichen Bezug auf Novalis aufgegriffen. So attestierte ihn Julian Schmidts (N. wohlbekannte) *Geschichte der deutschen Literatur* Ludwig Feuerbach (Schmidt 1858, 3, 260). Kuno Fischer rechtfertigte sich unter Verwendung des Begriffs dafür, die „bewußtlosen und kleinen Vorstellungen“ bei Leibniz so ausführlich behandelt zu haben: „weil sich hier der metaphysische Erklärungsgrund findet, warum sich in einem späteren Geschlechte [...] die dunkle Seele, das Gefühl, der divinatorische Instinct für sich allein die volle und ungetheilte Erkenntniß in Anspruch nahm“ (Fischer 1867, 2, 728). „Divinatorischer Instinkt“ meint von Novalis bis Fischer offensichtlich die Fähigkeit zu einer unmittelbaren, unbewussten, Künftiges vorwegnehmenden Einsicht.

158, 1–5 *dieser historische Sinn, auf welchen wir Europäer als auf unsre Besonderheit Anspruch machen, ist uns im Gefolge der bezaubernden und tollen Halbbarbarei gekommen, in welche Europa durch die demokratische Ver-*

menkung der Stände und Rassen gestürzt worden ist] Halbbarbaren, Halbbarbarei und halbbarbarisch waren bei N. spätestens seit MA I 234, KSA 2, 196, 17 f. Vokabeln, um historisch oder geographisch entrückte Zustände zu beschreiben (vgl. z. B. NL 1880, KSA 9, 4[60], 114, 3; 4[105], 126, 24 f.; im Blick auf Beethoven verglichen mit Goethe auch FW 103, KSA 3, 460, 1). In diesem Wortgebrauch, der von der Unklarheit der Grenze zur ebenso unklar bestimmten Barbarei zehrt, geht N. konform mit der von ihm gelesenen anthropologischen (Ratzel 1882, 219), kulturhistorischen (Hellwald 1883, 1, 55) und kriminalistischen Literatur (Krauss 1884, 303). Dort wurde die Halbbarbarei als ein Zustand begriffen, der dem von uns repräsentierten Kulturzustand vorgelagert ist, aber doch sichtlich das Potential zum Zivilisiert-Werden in sich trägt (ein analoger Befund lässt sich für die „semi-barbarie“ im zeitgenössischen französischen Wortgebrauch erheben). Die Pointe von JGB 224 besteht in der Selbstapplikation: Nicht die anderen sind die Halbbarbaren, sondern wir selbst, die wir erst imstande sind, historisch zu urteilen. In der Sache, wenn auch nicht in der Terminologie gehört dieses Argumentationsschema zu den frühesten von N. publizistisch kundgetanen Gedanken: Kultur wollte er bereits in UB I DS 1 als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (KSA 1, 163, 3 f.) verstanden wissen. Das Gegenstück dazu ist nicht Halbbarbarei, sondern schlicht „Barbarei, das heisst: [...] Stillosigkeit oder [...] chaotische[s] Durcheinander aller Stile“ (KSA 1, 163, 7 f.). Und N. lieferte dann noch das passende Klassiker-Zitat dazu: „Wir Deutsche sind von gestern, sagte Goethe einmal zu Eckermann, wir haben zwar seit einem Jahrhundert ganz tüchtig kultivirt, allein es können noch ein paar Jahrhunderte hingehen, ehe bei unseren Landsleuten so viel Geist und höhere Kultur eindringe und allgemein werde, dass man von ihnen wird sagen können, es sei lange her, dass sie Barbaren gewesen.“ (KSA 1, 164, 9–14) Während allerdings in N.s wagnerianisierendem Frühwerk der (Bier-)Ernst vorherrschte, und es keinen Augenblick lang Zweifel darüber aufkommen ließ, dass kulturelle Einheit das allein Wünschenswerte sei, stellt die Abmilderung der Barbarei zur Halbbarbarei in JGB 224 schon ein Indiz dafür dar, wie gründlich sich bei der Ähnlichkeit des Argumentationsschemas – Kultur ist Einheit, Barbarei/Halbbarbarei ist Vielheit – die Bewertung verändert hat: „bezaubernd“ und „toll“ heißen die Epitheta der Halbbarbarei, mit der JGB 224 zu sympathisieren scheint. Diese Halbbarbarei wird fruchtbar – der „historische Sinn“ ist selbst das beste Beispiel. Auch die behaupteten Ursachen der Semibarbarisierung, nämlich Demokratisierung und Rassenmischung, werden so bewertungsambivalent. Vgl. NK 138, 25–28 u. 159, 4–11 (Homer und das Barbarische bei Hugo 1864).

158, 21–27 *Wir geniessen zum Beispiel Homer wieder: vielleicht ist es unser glücklichster Vorsprung, dass wir Homer zu schmecken verstehen, welchen die*

Menschen einer vornehmen Cultur (etwa die Franzosen des siebzehnten Jahrhunderts, wie Saint-Evremond, der ihm den esprit vaste vorwirft, selbst noch ihr Ausklang Voltaire) nicht so leicht sich anzueignen wissen und wussten, — welchen zu geniessen sie sich kaum erlaubten.] N. hat 1869 seine programmatische Basler Antrittsvorlesung als Philologie-Professor Homer gewidmet, die große deutsche Tradition der Homer-Forschung seit Friedrich August Wolf (1759–1824) gleichzeitig aufgreifend und sie distanzierend. Die als Privatdruck unter dem Titel *Homer und die klassische Philologie* erschienene Vorlesung (KGW II 1, 247–269) will dem „wunderbare[n] Genius“ (ebd., 266) des *Ilias*- und *Odyssee*-Dichters Tribut zollen und unter seiner Flagge die Philologie zu einer schöpferischen, lebensdienlichen Leitwissenschaft umgestalten (vgl. Sommer 1997, 18–29).

Dass das 17. Jahrhundert mit seinem „starke[n] Willen zu seinem Ja und seinem Nein“ dem als barbarisch geltenden Homer wenig abgewinnen konnte, skizziert NL 1885, KSA 11, 34[20], 427, 20–24 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 181, 7–11). Der freigeistige Schriftsteller Charles Marguetel de Saint-Denis et de Saint-Évremond (1613–1703) kommt in N.s Werken nur in JGB 224 vor; die einzige weitere Erwähnung findet sich in NL 1863, KGW I 3, 15A[1], 202, 16–22, wobei es sich dort um ein Exzerpt aus Hermann Hettners Frankreich-Band seiner *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* handelt. Hettner erörterte Saint-Évremond als einen „Vorkämpfer des religiösen Freisinnes“ (Hettner 1860, 2, 38) auf zwei Seiten, thematisierte aber seinen Bezug zu Homer mit keinem Wort. Die Stelle, auf die JGB 224 sich bezieht, steht in Saint-Évremonds *Dissertation sur le mot vaste à Messieurs de l'Académie française* von 1677 und lautet: „Pour Homere, il est merveilleux tant qu'il est purement humain; juste dans les caractères, naturel dans les Passions, admirable à bien connoître & à bien exprimer ce qui dépend de nôtre nature. Quand son *Esprit vaste* s'est étendu sur celle des Dieux, il en a parlé si extravagamment, que Platon l'a chassé de sa République comme un fou.“ (Saint-Évremond 1726, 4, 14. „Was Homer angeht, ist er wunderbar, insofern er rein menschlich ist; gerecht in den Charakteren, natürlich in den Leidenschaften, bewundernswert darin, das gut zu kennen und gut auszudrücken, was von unserer Natur abhängt. Als sein *weiter Geist* sich über die Natur der Götter erstreckt hat, hat er darüber so extravagant gesprochen, dass Platon ihn aus seinem Staat wie einen Wahnsinnigen vertrieben hat.“) Während die Vertreter der Akademie das Wort „vaste“ (ausgedehnt, weit) allein zum Zwecke der Lobpreisung positiv genutzt wissen wollten, arbeitete Saint-Évremonds *Dissertation* dessen Nacht- und Schattenseiten heraus. Ein „esprit vaste“ ist ein ausschweifender, ein oberflächlicher Geist. Vgl. zur Interpretation auch Heller 1972b, 282 sowie Schank 2000, 121 u. 309.

159, 4–11 *Nicht anders steht es mit Shakespeare, dieser erstaunlichen spanisch-maurisch-sächsischen Geschmacks-Synthesis, über welchen sich ein Altathener*

aus der Freundschaft des Aeschylus halbtodt gelacht oder g  rgert haben würde: aber wir – nehmen gerade diese wilde Buntheit, dies Durcheinander des Zartes-ten, Gröbsten und K  nstlichsten, mit einer geheimen Vertraulichkeit und Herz-lichkeit an] Zu N.s Shakespeare-Bild, in dem Anziehung und Abschreckung mit-einander im Widerstreit liegen, vgl. NK KSA 6, 287, 1–26 u. NK KSA 6, 285, 16–19. Neben den weiteren dort genannten Quellen und vor allem neben der schon in die Schulzeit zurückreichenden Shakespeare-  bersetzungslekt  re waren im Umfeld von JGB für N.s Beschäftigung mit dem englischen Dichter – der seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland ein lustvoll traktiertes, kulturpolitisches Streitobjekt war – Victor Hugos (von N. 1878 erworbene) Studie *William Shakespeare*, Stendhals *Racine et Shakspeare* sowie das entsprechende Kapitel in Taine's *Geschichte der englischen Literatur* (Taine 1878b, 1, 463–548) von Bedeutung. Stendhal vollzog die von N. reproduzierte Abgrenzung Shakespeares von der französischen Klassik eines Racine, betonte, dass der Engländer ein Romantiker sei (Stendhal 1854a, 34 u.   .), und erinnerte daran, dass er sich an ein barbarisch-grobes Publikum gewandt habe: „A chaque instant Shakspeare fait de la rhétorique: c’est qu’il avait besoin de faire comprendre telle Situation de son drame,    un public grossier et qui avait plus de courage que de finesse.“ (Ebd., 40. „Shakespeare macht ständig Rhetorik: das geschieht, weil er es nötig hatte, solche Situationen seines Dramas einem groben Publikum verständlich zu machen, das mehr Mut hatte als Feinheit.“ Von N. mehrfach mit Randstrichen markiert. Zum Einfluss von Stendhals *Racine et Shakspeare* vgl. auch Vivarelli 1998, 57.) Hugo stellte wie JGB 224 Shakespeare mit Homer zusammen und brachte sie in ausdrückliche Beziehung zur Barbarei: „Des Wirklichen hat übrigens Shakespeare viel; überall lebt das Fleisch. Er hat die Erregung, den Instinct, den ächten Laut, den richtigen Ton; die ganze Menschenmenge mit ihrem Geräusch. Seine Poesie ist er und gleichzeitig Du. Er ist Element wie Homer. Die neubauenden Genies – und dieser Name gehört ihnen – erscheinen in allen entscheidenden Krisen der Menschheit; sie fassen die Phasen in sich zusammen und vervollständigen die Umwälzungen. Homer bezeichnet in der Civilisation das Ende Asiens und den Beginn Europas; Shakespeare das Ende des Mittelalters. [...] /67/ [...] Beide, Homer und Shakespeare, schließen die beiden ersten Pforten der Barbarei, die antike und die gothische d. h. mittelalterliche. Es war dies ihre Aufgabe, die sie l  seten, ihre Pflicht, die sie thaten. Die dritte große menschliche Krisis ist die französische Revolution; es ist die dritte Riesenpforte der Barbarei, welche sich in unserer Zeit schließt.“ (Hugo 1864, 66 f.) Dass der Passus 159, 6–8 Shakespeares Kunst als lachhaft oder ärgerlich für einen Freund des Aischylos (ca. 525–456 v. Chr.) erscheinen lässt, weist zurück auf N.s frühe eigene Präferenz für den ersten großen griechischen Tragödiendichter (vgl. z. B. GT 9, KSA 1, 67), spiegelt aber auch dessen Darstel-

lung bei Hugo 1864, 39: „Aischylos ist prächtig und furchtbar, als sähe man ein Augenbrauenrunzeln über der Sonne.“

Das Spanische in der „spanisch-maurisch-sächsischen Geschmacks-Synthese“ bildet den Reflex einer seit August Wilhelm Schlegel eifrig diskutierten These von der „Parallele zwischen den zwei einzig großen Dichtern, Shakespeare und Calderon“: „Die Aehnlichkeit des englischen und spanischen Theaters besteht nicht bloß in der kühnen Vernachlässigung der Einheiten von Ort und Zeit, und in der Vermischung komischer und tragischer Bestandtheile [...]. Was sie mit einander gemein haben, ist der Geist der romantischen Poesie, dramatisch ausgesprochen.“ (Schlegel 1846, 6, 160) Das Maurische spielt wohl auf den maurischen General Othello an (*The Tragedy of Othello the Moor of Venice*, um 1603), während N. beispielsweise durch die Lektüre von Georg Gottfried Gervinus' Studie *Händel und Shakespeare* (die er allerdings 1875 wieder verkauft hat) auf das spezifisch (Angel-)Sächsische bei Shakespeare aufmerksam geworden sein mag: „Von dem Augenblick an, da Shakespeare die volkstümlichen Stoffe der englischen Geschichte ergriff, wo dann in seinen Dramen an die Stelle der lyrischen Verbrämungen italienischen Stils die Anführungen englischer Volkslieder traten, regte in ihm der sächsische Genius die Flügel, und jene volle germanische Natur seines Geistes schlug aus“ (Gervinus 1868, 359).

159, 11–17 *wir geniessen ihn als das gerade uns aufgesparte Raffinement der Kunst und lassen uns dabei von den widrigen Dämpfen und der Nähe des englischen Pöbels, in welcher Shakespeare's Kunst und Geschmack lebt, so wenig stören, als etwa auf der Chiaja Neapels: wo wir mit allen unsren Sinnen, bezaubert und willig, unsres Wegs gehn, wie sehr auch die Cloaken der Pöbel-Quartiere in der Luft sind.*] W I 1, 52 lautet nach KSA 14, 365 stattdessen: „Shakespeare und Balzac: wie viel Unflätherei und Grobheit, wie viel Pöbel ist da immer in der Nähe! Es wirkt auf mich, wie auf der bezaubernden chiaja von Neapel spazieren zu gehen. Die Cloaken der Pöbel-Quartiere sind in der Luft.“ Im selben Heft W I 1 gibt es die als NL 1884, KSA 11, 25[123], 46, 17–19 edierte, deutlich ablehnendere Variante: „Ich halte diese Gemeinheit Shakespeare's und Balzac's mit Mühe aus: ein Geruch von pöbelhaften Empfindungen, ein Cloaken-Gestank von Großstadt, kommt überall her zur Nase.“

Die Chiaja oder Chiaia ist ein am Meer gelegener, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert gewachsener Stadtteil Neapels. Gemeint sein könnte auch die Strada di Chiaja, von der es in dem von N. gern benutzten Reiseführer heißt, sie sei „stets überfüllt[.]“. „Das *Quartier der Chiaja* im Westen gibt der Stadt den Festanblick in ihrer Riviera, Villa und Spiaggia und ist die erste Stätte des Fremden. Die Chiaja mündet l[inks] in die herrliche Mergellina, r[echts] auf die romantische Grotte des Posilip.“ (Gsell-Fels 1878, 704) 1876/77 unternahm N.

von Sorrent aus gelegentlich Tagesausflüge nach Neapel, hat sich dort aber nie länger aufgehalten.

159, 28 f. *ihr Augenblick glatten Meers und halkyonischer Selbstgenugsamkeit*] Halkyone war in der antiken Mythologie die Frau des Königs Keyx, nach dessen Ertrinken das Paar in Eisvögel, Halkyonen, verwandelt wurde. Während ihrer Brutzeit ruhen alle Winde und damit die See; entsprechend gelten als halkyonische Tage solche der Ruhe und Heiterkeit. Von Mitte der 1880er Jahre an entwickelte N. eine leidenschaftliche Vorliebe für halkyonische Selbstbeschreibungen, vgl. die Nachweise und Hintergründe in NK KSA 6, 37, 15; zum Motiv Stephan 2016.

225.

JGB 225 wendet sich gegen die Fixierung zeitgenössischer Philosophien auf die Frage von Lust und Leiden: „es giebt höhere Probleme als alle Lust- und Leid- und Mitleid-Probleme; und jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, ist eine Naivetät“ (161, 30–32). Aus der Kritik an der Prävalenz des Leidens folgt eine Kritik des Mitleids, die in ein Mitleid der Härte umschlägt („Mitleid also gegen Mitleid!“ – 161, 29). Dabei zeichnen sich Überlegungen ab, die N. dann in der berühmten „Moral für Ärzte“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemäßen 14, KSA 6, 134–136) ausformulieren sollte.

160, 15–21 *Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich gestaltender Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird.*] Das Begriffspaar Lust und Leid (Unlust) als letztes Wertkriterium hat sich in der Antike mit Aristipp von Kyrene und Epikur als Hedonismus (abgeleitet vom griechischen Wort ἡδονή, „Lust“) Gehör verschafft und ist nach JGB 225 auch in dominanten modernen Philosophien präsent. Buchstabiert man den in der Textstelle erhobenen Einwand aus, so erscheint der Utilitarismus als jene Auffassung, die größtmögliche Lust und geringstmögliches Leiden für die größtmögliche Zahl will, während der Pessimismus aus dem Übermaß an Leiden ableitet, dass die Welt es verdient, verneint zu werden. In AC sollte dann auch das Christentum als eine weitere Form des Eudämonismus (abgeleitet vom griechischen Wort εὐδαιμονία, „Glück“) verspottet werden: Es sei eigentlich auch nur auf Lustgewinn aus (vgl. NK KSA 6, 229, 31–230, 3); Lust jedoch könne mitnichten als Beweis von Wahrheit gelten (vgl. NK KSA 6, 93, 12 f.; manche Stellen bei N. zeigen sich einer hedonistischen Option allerdings nicht abgeneigt,

vgl. NK KSA 6, 177, 24–28). JGB 225 gründet die Zurückweisung hedonistisch-eudämonistischer Argumentationsweisen auf das „Künstler-Gewissen“ und verlagert damit das Kriterium gelingenden Lebens weg von Lust oder Unlust hin zum Schaffen: Gestalten-Können, Wirkmächtigkeit soll nun die zentrale Stelle in der Werthierarchie bekommen; Lust und Leiden sind im Verhältnis dazu nur Epiphänomene. Dazu passt, was N. bei Guyau 1885, 13 gelesen hat: „Le plaisir est un état de la conscience qui, selon les psychologues et les physiologistes, est lié à un accroissement de la vie (physique ou intellectuelle); il s’ensuit que ce précepte: ‚accrois d’une manière constante l’intensité de ta vie‘ se confondra finalement avec celui-ci: ‚accrois d’une manière constante l’intensité de ton plaisir.‘ L’hédonisme peut donc subsister, mais au second rang et plutôt comme conséquence que comme principe. Tous les moralistes anglais disent: ‚le plaisir est le seul levier avec lequel on puisse mouvoir l’être.‘“ („Die Lust ist ein Zustand des Bewußtseins, der, wie Psychologen und Physiologen aussagen, an eine Zunahme des körperlichen und geistigen Lebensgefühls geknüpft ist. Dar-/106/aus folgt, dass die Maxime: ‚Vermehre beständig die Intensität deines Lebens‘ schließlich mit der Maxime zusammenfällt: ‚Mehre beständig die Intensität deines Lebensgenusses.‘ Der Hedonismus kann also wohl aufrecht erhalten werden, aber erst in zweiter Linie und mehr als Ergebnis denn als Grundlage. Alle englischen Moralisten sagen: ‚Die Lust ist der einzige Hebel, mit dem man ein Wesen in Bewegung setzen kann.‘“ Guyau 1909, 105 f.) Selbstredend teilten weder Guyau noch N. die Ansicht der „englischen Moralisten“.

160, 27 f. *Sklaven-Schichten, welche nach Herrschaft — sie nennen’s „Freiheit“ — trachten*] In JGB 260, KSA 5, 212, 12–17 wird das Trachten nach Freiheit zu einem Grundzug der „Sklaven-Moral“ erklärt (vgl. auch NK 47, 29–48, 1). Zwangsläufig provoziert das die Frage, inwiefern das eigene Trachten des sprechenden „Wir“, sich von den Fesseln der mentalen, moralischen, emotionalen und sozialen Tradition zu befreien, Ausdruck einer sklavenmoralischen Haltung sei. Stöpel 1881, 167 notierte: „Der Sklave, dem man das Freiheitsrecht zurückgibt, ohne ihn thatsächlich von seinem Herrn unabhängig zu machen, ist nicht frei; nur die Form der Abhängigkeit wechselt; damit er frei sei, muss man ihn mit den Attributen der Freiheit ausstatten.“ JGB 225 wiederum insinuiert, dass auch solche „Attribute der Freiheit“ nichts nützen, weil der Sklave in seiner Mentalität sklavisch, eben im Modus eines *Bedürfnisses* nach Abhängigkeit bleibe.

161, 2–6 *Ihr wollt womöglich — und es giebt kein tolleres „womöglich“ — das Leiden abschaffen; und wir? — es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war!*] Vgl. NK 60, 25–61, 22. Dieser Einwand an die Adresse der eingangs genannten, zeittypischen Philosophien

(vgl. NK 160, 15–21) ist fundamental und berührt das abendländische, beileibe nicht nur das moderne Selbstverständnis im Kern: Leidensminimierung scheint nach diesem abendländischen (aber beispielsweise auch buddhistischen) Selbstverständnis eine Grundintuition menschlicher Kulturleistung zu sein, auch wenn das Bemühen sich oft nicht auf alle Menschen erstreckt (beispielsweise nur auf Christen oder nur auf Angehörige eines bestimmten Volkes oder Standes). Bereits in FW 325, KSA 3, 553 wurde behauptet, dass zur Größe nicht so sehr das „Leidenkönnen“ gehöre, sondern vor allem die Fähigkeit, Leiden zuzufügen. Im Bestreben, das Leiden abzuschaffen, sah der späte N. nun ein gemeinsames Projekt sowohl der traditionellen Metaphysik, die auf diese Abschaffung mittels Moralziele (NL 1887, KSA 12, 8[2], 328, 27–29), als auch der zeitgenössischen politischen Strömungen Sozialismus und Anarchismus (vgl. z. B. Stöpel 1881). Das heißt dann **„Präokkupation durch das Leiden“** (KSA 12, 328, 20), welche die zu Beginn von JGB 225 genannten, dem jeweils eigenen Selbstverständnis nach so unterschiedlichen Philosophien charakterisiert. Und selbst wenn man den gespreizten Leidensverachtungsheroismus von FW 325 nicht teilt (vgl. Jacob Burckhardts ironische Replik im Brief an N. vom 13. 09. 1882, KGB III/2, 289, 36–38), bleibt der Einwand doch philosophisch ausgesprochen gewichtig: Weshalb sollte das Leiden das Kernthema der Philosophie, seine Minderung oder gar Abschaffung ihr praktischer Auftrag sein? Vielleicht geht Leiden die Philosophie nur sekundär, tertiär etwas an – insofern sie das Produkt von Menschen ist, die, wie andere Lebewesen, gelegentlich auch leiden.

Eine Inspirationsquelle ist (neben Schopenhauers Leidensfixierung) einmal mehr Guyau *Esquisse*: „Nous sommes bien loin de Bentham et des utilitaires, qui cherchent à éviter partout la peine, qui voient en elle l'irréconciliable ennemie: c'est comme si on ne voulait pas respirer trop fort, de peur de se dépenser. Dans Spencer même, il y a encore trop d'utilitarisme.“ (Guyau 1885, 25. N.s. Unterstreichungen. „Wir stimmen gar nicht mit Bentham und den Utilitariern überein, die überall das Leiden zu umgehen suchen, die im Schmerz einen unversöhnlichen Feind sehen. Das wäre gerade so, als wenn wir es nicht wagen wollten, zu tief auszuatmen, aus Furcht uns auszugeben. Sogar in Spencer steckt noch zuviel Utilitarismus.“ Guyau 1909, 291) N. notierte dazu am Rand: „Bentham und die Utilitarier suchen vor Allem dem Schmerz auszuweichen: ihr Todfeind Spencer sieht in den desinteressierten Instinkten Produkte der Gesellschaft: Guyau findet sie schon (im Individuum) im Grund des Lebens“ (Guyau 1909, 291).

161, 9 f. *Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens*] Während der Einwand gegen eine Denkweise, die sich der Abschaffung des Leidens verschreibt, in 161, 2–6 gegen die Dominanz des Leidensthemas *in philosophicis* zugespitzt

werden kann, und es dieser Einwand ermöglicht, die Frage von „Lust und Leid“ (160, 16 f.) als eine unter vielen möglichen philosophischen Fragesphären zu entmachten, nimmt gegen Ende von JGB 225 wieder die Umkehrlogik überhand, die bei N. in Auseinandersetzung mit der Tradition so häufig Anwendung findet: Galt das Leiden bisherigem Philosophieren als schlecht und abschaffungswürdig, soll es jetzt dem neuen Philosophieren als gut und wünschbar erscheinen. Damit wird freilich die herkömmliche „Präokkupation durch das Leiden“ (vgl. NK 161, 2–6) einfach nur unter umgekehrten Vorzeichen reproduziert. Das zeigt sich schon an der wiederholten Formulierung in 161, 9 f. und 161, 17, denn „Zucht des Leidens“ ist eine eingeschliffene christlich-protestantische Sprechweise, vgl. z. B. den konservativen preußischen Generalsuperintendenten Ernst Sartorius (1797–1859), dem zufolge die „Ueberresten“ der „Erbsünde“ „durch die Gnade Christi vergeben und durch die göttliche Zucht des Leidens und Sterbens von der erlösten Seele gründlich abgestreift werden“ (Sartorius 1859, 25). Zur Rezeption von JGB 225 in Thomas Manns *Zauberberg* siehe Joseph 1996, 114 f.

161, 18 f. *Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint*] Auch diese Selbstermächtigung des Menschen, der zugleich Bedingter und Bedingender ist, nimmt religiöses Vokabular auf (vgl. NK 161, 17), ist doch nach den Grundsätzen der christlichen Dogmatik Jesus Christus zugleich wahrhaftig Mensch (*vere homo*) und wahrhaftig Gott (*vere Deus*), damit Schöpfer und Geschöpf in einem.

226.

162, 2 *Wir Immoralisten!*] Diese Überschrift notierte N. in NL 1885/86, KSA 12, 1[168], 48, 7 (KGW IX 2, N VII 2, 92, 10, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[185], 158, 29 = KGW IX 5, W I 8, 50, 8). Erstmals in einem Werk war bei N. in MA II WS 19, KSA 2, 553, 19–21 von „Immoralisten“ die Rede: „Die Moralisten müssen es sich jetzt gefallen lassen, Immoralisten gescholten zu werden, weil sie die Moral seciren.“ Von 1885 an wurde im Nachlass das Etikett „Immoralist“ zur Selbstcharakterisierung gebräuchlich, vielleicht unter dem Eindruck dessen, was Guyau in seiner *Esquisse* über „immoralité“ schrieb. Beispielsweise markierte N. die folgende Bemerkung mit zwei Randstrichen und schrieb an den Rand: „moi“, „ich“: „On a assez longtemps accusé le doute d'immoralité, /127/ mais on pourrait soutenir aussi l'immoralité de la foi dogmatique.“ (Guyau 1885, 126 f., N.s Unterstreichungen. „Lange genug hat man den Zweifel der Unsittlichkeit angeklagt. Aber ebensogut könnte man die Unsittlichkeit dogmatischen Glaubens behaupten.“ Guyau 1909, 285). Vgl. NK 162, 7–10.

162, 7–10 *Wir sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen und können da nicht heraus —, darin eben sind wir „Menschen der Pflicht“, auch wir!]* Die Selbstbeschreibung der „Immoralisten“, die in der Überschrift des Abschnitts ausdrücklich „Wir“ sagen (162, 2), konterkariert die mögliche Lesererwartung, Immoralisten seien entfesselte, pflichtvergessene Libertins. Nach JGB 226 sind sie – ohne inhaltliche Spezifikation – vielmehr in ein Pflichtkorsett gespannt, das ihnen noch viel weniger als den traditionell Moralischen erlaubt, über die Stränge zu schlagen. Die Immoralität übertrumpft augenscheinlich die Moralität an moralischer Strenge und bezieht daraus ihre Rechtfertigung. Zugleich bleiben die Immoralisten im überlieferten Selbstgestaltungsschema befangen, auch wenn die Pflichten selbstgewählte sein mögen. Dass der Pflichtglaube das letzte Relikt herkömmlicher Religion sei, ist ein Gedanke, den N. in Guyaus *Esquisse* mit Randstrich und „NB“ markiert hat: „Maintenant, les esprits les plus élevés parmi nous adorent le devoir; ce dernier culte, cette dernière superstition ne s’en ira-t-elle pas comme les autres?“ (Guyau 1885, 125. „In unseren Tagen verehren die besten Geister unter uns die Pflicht als oberste Gottheit. Wird dieser letzte Kult, dieser letzte Aberglauben verschwinden, wie alle übrigen verschwunden sind?“ Guyau 1909, 284.) Und Guyau 1885, 126 weiter: „Peut-être, par une évolution contraire, le devoir doit-il se transformer et se confondre de plus en plus avec le développement normal et régulier du moi. Ne faisons- nous pas encore le devoir à l’image de notre société imparfaite? Nous nous le figurons souillé de sang et de larmes. Cette notion encore barbare, nécessaire de nos jours, est peut-être destinée à disparaître. Le devoir répondrait alors à une époque de transition.“ („Vielleicht muß der Pflichtbegriff durch eine Art entgegengesetzter Entwicklung sich wandeln, derartig, daß die oberste Pflicht in der normalen und steten Ausbildung der Einzelpersonlichkeit bestände. Formen wir nicht den Pflichtbegriff nach dem Bilde unserer unvollkommenen Gesellschaft? Kleben nicht an ihm Blut und Tränen? Vielleicht wird diese barbarische in unseren Tagen noch notwendige Auffassung verschwinden. Und der Pflichtbegriff entspräche dann einer Epoche des Überganges.“ Guyau 1909, 285. N.s Unterstreichungen, zwei „NB“ und Randstriche von seiner Hand).

162, 10–12 *Bisweilen, es ist wahr, tanzen wir wohl in unsern „Ketten“ und zwischen unsern „Schwertern“; öfter, es ist nicht minder wahr, knirschen wir darunter]* Die „Immoralisten“ scheinen zwei Tanzformen gleichzeitig aufzuführen, nämlich den Kettentanz und den Schwerttanz, was mit beträchtlichen choreographischen Hürden verbunden sein dürfte, ist derjenige, dem beim Tanz Ketten angelegt sind, doch in höchstem Maße gehindert und gebunden, während der Schwerttänzer möglichst großen Spielraum braucht, um sich und seine Zuschauer nicht zu verletzen. MA II WS 140, KSA 2, 612, 15–22 fragte unter der Überschrift „In Ketten tanzen“: „welches ist der neue Zwang, den er [sc.

der griechische Künstler] sich auferlegt und den er seinen Zeitgenossen reizvoll macht“? „In Ketten tanzen“, es sich schwer machen und dann die Täuschung der Leichtigkeit darüber breiten, — das ist das Kunststück, welches sie uns zeigen wollen.“ (Vgl. MA II WS 159, KSA 2, 618) Voltaire hatte in seinem Brief an Deodati de Tovazzi vom 24. 01. 1761 geschrieben: „Vous êtes moins asservis que nous à l'hémistiche et à la césure; vous dansez en liberté et nous dansons avec nos chaînes.“ (Voltaire 1876, 1, 461. „Sie sind weniger als wir dem Halbvers und der Zäsur unterworfen; Sie tanzen in Freiheit und wir tanzen mit unseren Ketten.“ N.s. Unterstreichung, doppelter Randstrich von seiner Hand. Vgl. KGW IV 4, 327.) Im ersten Kapitel des fünften Buches von Henry Fieldings Roman *Tom Jones*, den N. 1876 gekauft hat und in den Urlaub mitnehmen wollte (vgl. KGW IV 4, 512, Fn. 24), gibt es ein längeres Plädoyer für die Regelunabhängigkeit großer Kunst — einschließlich des in MA II WS 140 genannten Homer —, das gegen die Kritiker polemisiert, die die Künstler mit Regeln gängeln wollen, „welche, gemeinlich, zu weiter nichts dienen, als das Genie zu umwinden und zu fesseln. Eben so, wie es mit dem Tanzmeister ergangen seyn würde, wenn es die verschiedenen vortreflichen [sic] Abhandlungen über diese Kunst als eine wesentliche Regel festgesetzt hätten, daß jedermann in Fesseln geschlossen tanzen müsse“ ([Fielding] 1786–1788, 2, 183).

Das Bild des Schwerttanzes evoziert NL 1884, KSA 11, 25[332], 97, 8–12: „Zusammenhang des Aesthetischen und Sittlichen: der große Stil will Einen starken Grundwillen und verabscheut am meisten die Zerfahrenheit. / Der Tanz und eine leichte Entwicklung aus einer Phase in die andere ist äußerst gefährlich — ein Schwertertanz.“ Über den das gelehrte 19. Jahrhundert faszinierenden Schwerttanz dürfte N. durch antike Texte und Bildzeugnisse schon früh unterrichtet worden sein, so beispielsweise aus der von ihm auch in der Vorlesung empfohlenen (KGW II 3, 435, 19 f.), einst unter seinen Büchern befindlichen Abhandlung *Das Leben der Griechen und Römer nach antiken Bildwerken* von Ernst Guhl und Wilhelm Koner. Guhl/Koner 1864, 314 reproduzierten eine griechische Bilddarstellung, auf der man „ein mit kurzen Beinkleidern und einer die Haare zusammenhaltenden Kappe bekleidetes Mädchen“ erblicke, „welches den von Plato (Euthydem. p. 294) und Xenophon (Sympos. § 11) erwähnten gefährlichen Schwertertanz ([...]) ausführt, indem es rückwärts und vorwärts über die mit den Spitzen nach oben in den Boden gesteckten Schwerter Purzelbäume schlägt“. Nach Tacitus: *Germania* 24, 1 sollen nackte germanische Jünglinge ähnliche Praktiken geübt haben.

227.

In der Manuskriptfassung von KGW IX 2, N VII 2, 13 f. hängt die Vorarbeit zu JGB 227 mit der unmittelbar vorausgehenden Vorarbeit zu JGB 5 zusammen,

vgl. NK ÜK JGB 5. Der für JGB 227 v. a. relevante Teil lautet: „Wir wollen unsere Redlichkeit so verfeinern u. in die Höhe treiben, daß sie wie eine goldene Spitze über dem ganzen dumpfen düsteren Zeitalter stehen bleibt. Und wo sie schwach wird oder zu zögern scheint, wollen wir unsere Neugierde unsren Abenteurer-Muth, unsere Grausamkeit, unser ‚Nitimur‘ in vetitum[‘] und alle unsere Teufeleien ‘dieser’ unserer einzigen u. letzten Tugend zu Hülfe schicken: mag man sie ‘gar’ mit solchen Hülfsstruppen verwechseln was liegt uns daran!“ (KGW IX 2, N VII 2, 13, 30–14, 2) Auffällig ist in JGB 227 zunächst der Vorbehalt gegenüber der Redlichkeit, „gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen“ (162, 18 f.): Auch sie scheint als felsenfestes moralisch-immoralistisches Fundament für die Selbst- und Weltmodellierungspraktiken nicht ohne Schwanken in Frage zu kommen; sie könnte „müde“ (162, 25) werden und zur Dummheit verleiten, so dass „wir“ ihretwegen „zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden“ (163, 16 f.). Das Zögern gegenüber einer restlosen Identifikation mit der Redlichkeit liegt vermutlich auch in deren moralischer Vergangenheit begründet: Fragt man mit JGB 1 nach dem Wert des Willens zur Wahrheit, drängt sich die Frage nach dem Wert des Willens zur Redlichkeit nachgerade auf.

JGB 227 hat mit der Insistenz auf der Redlichkeit eine Reihe philosophisch engagierter Interpreten gefunden, vgl. Tongeren 1989, 116–121; Brusotti 1997, 673–675; Lampert 2001, 221–223; Acampora/Ansell-Pearson 2011, 159 f. u. Brusotti 2013, 273–275.

162, 30 „*nitimur in vetitum*“] Die Devise stammt aus Ovids *Amores* III 4, 17 f.: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis inminet aeger aquis.“ („Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.“) N. hat sie aber nicht bei Ovid, sondern in Galianis Brief an Madame d’Épinay vom 13. 04. 1776 gefunden und mit doppeltem Randstrich markiert: „On ne connaît pas les hommes: *Nitimur in vetitum*. Plus une chose est difficile, pénible, coûteuse, plus les hommes l’aiment, s’y attachent, en raffolent.“ (Galiani 1882, 2, 222. „Man kennt die Menschen nicht: *Nitimur in vetitum*. Je schwieriger, anstrengender, kostspieliger eine Sache ist, desto stärker lieben die Menschen sie und hängen sich daran bis zum Wahnsinn.“) Vgl. NK KSA 6, 167, 15 f. u. Campioni 1995, 403.

163, 7 f. *Waren nicht alle Götter bisher dergleichen heilig gewordne umgetaufte Teufel?*] Diese rhetorische Frage kehrt den religionsgeschichtlichen Befund um, den N. in der zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Literatur vielfach finden konnte, dass nämlich die heidnischen Götter unter christlichen Vorzeichen zu Dämonen und Teufeln umgedeutet worden seien: „Die Gottheiten der

Heiden als Teufel im jüdischen Sinne zu denken, hat schon Paulus eingeführt [sc. 1. Korinther 10, 20 f.], mag er es nun schon mehr oder weniger /243/ wörtlich genommen haben“ (Lippert 1882, 242 f.).

163, 11–17 *Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend; „dumm bis zur Heiligkeit“ sagt man in Russland, – sorgen wir dafür, dass wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden!]* Vgl. KGW IX 2, N VII 2, 104, 20–30: „Unsere Redlichkeit – sorgen wir 'hie' dafür, daß es 'sie' nicht unsere Eitelkeit, unser Prunkgebäude, 'unsere Grenze' unser Mittel der Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit! 'Dumm bis zur Heiligkeit' sagt man in Rußland – Sorgen wir dafür, daß wir nicht aus lauter Redlichkeit 'zuletzt noch' Heilige werden!“ An diesem russischen Sprichwort hat N. Gefallen gefunden, vgl. NL 1885, KSA 11, 34[234], 499, 12 f. (KGW IX 1, N VII 1, 22) u. NL 1886, KSA 12, 3[7], 172, 10. Wie Morillas Esteban 2009, 329 f. nachgewiesen hat, entstammt die Formulierung Iwan Turgenews Erzählung *Sonderlinge*, die in der deutschen Übersetzung von Wilhelm Lange ausschnittsweise 1881 in der Zeitschrift *Vom Fels zum Meer* erschienen ist. Dort heißt es: „Melanie Pawlowna war, wie man zu sagen pflegt, dumm bis zur Heiligkeit. Sie plauderte vom hundertsten ins tausendste, ohne selbst recht zu wissen, was sie alles sprach – und zwar /236/ fast immer vom Grafen Orloff: Orloff war gewissermaßen der Hauptgedanke ihres Lebens geworden“ (Turgenjeff 1881, 235 f.).

228.

Das Motiv der Langeweile, die das Nachdenken über Moral bereite, dient in der Exposition der Absicht, dieses Nachdenken wieder interessant zu machen, was daraufhin in einer Attacke gegen Utilitarismus und „englische Moralität“ (164, 23) quasi performativ demonstriert werden soll. Vorgebildet ist diese Attacke in NL 1885, KSA 11, 35[34], 523, 15–524, 8 (entspricht KGW IX 4, W I 3, 113, 25–35 u. 110, 1–24): „Die utilitarischen Engländer voran, plump wie Hornvieh in den Fußtapfen Bentham's wandelnd, wie er selber schon in den Fußtapfen des Helvetius wandelte; kein neuer Gedanke, nicht einmal eine wirkliche Historie des Früher-Gedachten, sondern immer die alte moral. Tartüfferie, das englische Laster des cant unter der neuen Form der Wissenschaftlichkeit nebst geheimer Abwehr von Gewissensbissen, wie sie eine Rasse von ehemaligen Puritanern anzufallen pflegen. – Sie möchten sich um jeden Preis überreden, daß man dem eignen Nutzen nachgehen müsse, insofern gerade damit dem allgemeinen Nutzen, dem Glück der Meisten, am besten gedient

werde: also daß das Streben nach englischem ‚Glück‘, ich meine nach comfort und fashion auf dem rechten Pfade der Tugend sei: ja daß, so weit es in der Welt Tugend gegeben habe, sie im derartigen Streben nach eignem, folglich auch allgemeinem Glück bestanden habe: Niemand von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerden-Thieren — denn das sind sie alle — will etwas davon wissen, daß es eine Rangordnung der Menschen giebt, folglich Eine Moral für Alle eine Beeinträchtigung der höchsten Menschen ist, daß, was dem Einen billig ist, durchaus noch nicht dem Anderen es sein kann; daß vielmehr das ‚Glück der Meisten‘ für Jeden ein Ideal zum Erbrechen ist, der die Auszeichnung hat, nicht zu den Meisten zu gehören.“

164, 1–6 *Man sehe sich zum Beispiel die unermüdlichen unvermeidlichen englischen Utilitarier an, wie sie plump und ehrenwerth in den Fusstapfen Bentham's, daher wandeln, dahin wandeln (ein homerisches Gleichniss sagt es deutlicher), so wie er selbst schon in den Fusstapfen des ehrenwerthen Helvétius wandelte]* Die Abhängigkeit des englischen Utilitaristen Jeremy Bentham (1748–1832) vom französischen Materialisten Claude Adrien Helvétius (1715–1771) thematisierte N. beispielsweise in NL 1885, KSA 11, 34[239], 500, 7–19 (KGW IX 1, N VII 1, 19, 13–40, zitiert in NK 106, 24–107, 11). Die Auseinandersetzung mit Bentham (und Helvétius) führte N. nicht über direkte Lektüre, sondern über sekundärliterarische Umwege, namentlich Lecky 1879, 1, 7 und Guyau 1885 (vgl. den Auszug in NK 161, 2–6), aber auch John Stuart Mill und Spencer 1879, 181–185.

An welches „homerische Gleichniss“ N. hier dachte, kann man aus der in NK ÜK JGB 228 mitgeteilten Vorarbeit NL 1885, KSA 11, 35[34], 523, 15–524, 8 erschließen, derzufolge die Engländer „plump wie Hornvieh in den Fußstapfen Bentham's“ wandeln: In der *Odyssee* ist wiederholt von der schwerfälligen Gangart der Rinder die Rede, nach der Übersetzung von Johann Heinrich Voß eben „schwerwandelndes Hornvieh“ (Homer: *Odyssee* I 92; IV 320 und IX 46), während kleinere gehörnte Tiere klassisches Herdenverhalten zeigen: „so folgen die blöckenden Schafe dem Widder/Hin zur Tränk' aus der Weid“ (Homer: *Ilias* XIII 492 f. nach Voß). „Hornvieh!“ notierte N. auch auf dem unteren Seitenrand einer Polemik Spencers gegen die Staatsbegründungstheorie von Hobbes (Spencer 1879, 57, faksimiliert in NPB 569). Zu den Gleichnissen Homers siehe auch N. an Reinhart von Seydlitz, 24. 07. 1877, KSB 5/KGB II/5, Nr. 636, S. 256, Z. 14 f. und dazu KGB II 7/3, 1, S. 231.

164, 6 f. *(nein, das war kein gefährlicher Mensch, dieser Helvétius!)]* In seinem Handexemplar korrigierte N.: „(nein, das war kein gefährlicher Mensch, dieser Helvétius, ce sénateur Pococurante, mit Galiani zu reden —)“ (Nietzsche 1886, 175). In Galianis Brief an Madame d'Épinay vom 9. 03. 1771 heißt es: „je voyais le sénateur Pococurante Helvétius“ (Galiani 1882, 1, 217. N.s Unterstreichung),

wozu die Fußnote erklärt: „Personnage du roman de *Candide* [sc. de Voltaire], type de l'homme riche, 'dégouté de tout ce qu'il possède,' (ch. xxv), et ressemblant ainsi un peu à Helvétius.“ (Ebd., 217, Fn. 1. „Person des Romans *Candide*, Typus des reichen Mannes, 'angewidert von allem, was er besitzt', und so ein wenig Helvétius ähnelnd.“)

164, 13–16 *jenes alte englische Laster eingeschlichen, das cant heisst und moralische Tartüfferie ist, dies Mal unter die neue Form der Wissenschaftlichkeit versteckt*] Vgl. NK 19, 14 f. u. Stendhal 1855b, 2, 87: „Plût à Dieu que tous les hommes fussent des anges! Alors, plus de juges prévaricateurs, plus d'hypocrites, etc., etc. Voyez les journaux: ils vous disent que nous sommes loin de ces chimères. Plus l'*opinion publique* deviendra la reine de la France, plus il y aura d'hypocrisie et de *cant*; c'est là un des inconvénients de la liberté.“ („Gefiele Gott, dass alle Menschen Engel wären! Dann, keine pflichtvergessenen Richter mehr, keine Heuchler mehr, u. s. w., u. s. w. Sehen Sie die Zeitungen: Sie sagen Ihnen, dass wir weit weg von diesen Chimären sind. Je mehr die *öffentliche Meinung* die Königin von Frankreich wird, desto mehr wird es Heuchelei und *cant* geben; da liegt eine der unangenehmen Folgen der Freiheit.“) Vgl. NK 57, 17–24, wo eine andere Stelle von derselben Seite nachgewiesen ist. Der Passus stammt aus einem Brief an einen „Monsieur S...S...“ vom 28. 12. 1829.

Die Nutzenanwendung auf die Briten machte Hippolyte Taine im dritten Band seiner *Geschichte der englischen Literatur* auf einer Seite, die in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert ist: „Außer dem britischen *cant* gibt es noch die allgemeine Heuchelei; außer der englischen Pedanterie erklärt Byron der menschlichen Schurkerei den Krieg.“ (Taine 1880a, 3, 145) Im Vorwort zum VII. und VIII. Gesang des *Don Juan* prangerte Byron, wie Taine 1880a, 3, 136 ihn zitiert, „*Cant*“ als „die schreiende Sünde dieses doppelzüngigen Lügenzeitalters selbststüchtiger Verderber“ an. „[B]ewunderungswürdige[.] Moralisten“!, ruft Taine 1880a, 3, 144 mit Byron ironisch aus. Vgl. auch NK KSA 6, 111, 7.

164, 18 *Puritanern*] Vgl. NK 80, 12–24.

164, 22–165, 7 *Zuletzt wollen sie Alle, dass die englische Moralität Recht bekomme: insofern gerade damit der Menschheit, oder dem „allgemeinen Nutzen“ oder „dem Glück der Meisten“, nein! dem Glücke Englands am besten gedient wird; sie möchten mit allen Kräften sich beweisen, dass das Streben nach englischem Glück, ich meine nach comfort und fashion (und, an höchster Stelle, einem Sitz im Parlament) zugleich auch der rechte Pfad der Tugend sei, ja dass, so viel Tugend es bisher in der Welt gegeben hat, es eben in einem solchen Streben bestanden habe. Keins von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerdenthieren (die die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfahrt zu führen unternehmen —) will etwas davon wissen und riechen,*

dass die „allgemeine Wohlfahrt“ kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist, — dass, was dem Einen billig ist, durchaus noch nicht dem Andern billig sein kann, dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.] Vgl. NK KSA 6, 61, 1–2. N. kombinierte hier Einwände gegen die englische Moralphilosophie utilitaristischer Prägung, wie er sie etwa bei Guyau 1885, 13 (vgl. NK 160, 15–21) oder Spencer 1879, 239–243 vorgeprägt fand, mit einem literarischen Lektüreeindruck über die Engländer im Allgemeinen, der sich erstmals in NL 1884, KSA 11, 25[63], 26, 13–16 niedergeschlagen hatte, und zwar mit der direkten Übersetzung eines Quellenauszugs: „Le comfort drinnen, la fashion draußen — die tödtlichen Feinde des Glücks und der Ruhe der Engländer. Das Bedürfniß der Mode ist nur das Bedürfniß beneidet oder bewundert zu sein.“ Während hier „comfort“ (Bequemlichkeit) und „fashion“ (Mode) ausdrücklich als die Feinde des Glücks der Engländer erscheinen, mausert sich in den diversen Verarbeitungsstufen „comfort“ zum Inbegriff des englischen Glücks (NL 1884, KSA 11, 25[97], 34, 1–3; 25[213], 70, 10–12; 25[223], 72, 20 f.; 26[326], 236, 5 f.) und wird schließlich zum Referenzbegriff für „Hedonismus“ und „Utilitarismus“ gleichermaßen: „Bei allem Utilitarismus ist im Hintergrunde das wozu nützlich? (nämlich Glück: will sagen englisches Glück mit comfort und fashion Wohlbehagen, ἡδονή) als bekannte Sache angesetzt; also ist er ein verkappter verheuchelter Hedonismus. Aber da müßte erst bewiesen sein, daß Wohlbefinden Wohlfahrt ‚an sich‘ bei einem Gemeinwesen oder selbst bei der Menschheit Ziel und nicht Mittel sei!“ (NL 1884, KSA 11, 27[6], 276, 10–16) Das ursprüngliche Zitat stammt aus den *Mémoires et voyages* von Astolphe de Custine, und zwar aus einem dort abgedruckten Brief Custines aus Cheltenham vom 23. 09. 1822: „Des fêtes, des bals, comme à toutes les eaux; mais ces plaisirs obligés sont réglés par l’étiquette anglaise, qui rend tout froid et insipide, sous prétexte d’arranger tout d’une manière convenable. Le *comfort* au dedans, la *fashion* au dehors; tels sont les deux ennemis mortels du bonheur et du repos des Anglais. S’ils fuient la fatigue que leur cause l’un de ces tyrans, /449/ ils ne peuvent échapper aux soins qu’exige l’autre, et c’est ainsi que leur vie se perd à chercher les moyens de vivre commodément ou d’inspirer de la jalousie à leurs voisins. La passion de la mode n’est que le désir d’être envié ou admiré, ce qui deviendrait synonyme dans le langage des gens du monde, s’ils étaient sincères.“ (Custine 1830, 2, 448 f. „Feste, Bälle, wie in allen Heilquellen; aber diese verpflichtenden Vergnügen werden von der englischen Etikette geregelt, die alles kalt und unschmackhaft macht, unter dem Vorwand, alles auf eine passende Art anzuordnen. Der *comfort* drinnen, die *fashion* draußen; das sind die beiden Todfeinde des Glücks und der Ruhe

der Engländer. Wenn sie die Müdigkeit fliehen, die ihnen der eine dieser Tyrannen verursacht, /449/ können sie den Sorgen nicht entkommen, die der andere hervorruft, und es geschieht auf diese Weise, dass ihr Leben sich darin verliert, die Mittel zu suchen, bequem zu leben oder ihre Nachbarn zu Eifersucht zu inspirieren. Die Leidenschaft der Mode ist nur das Bedürfnis, beneidet oder bewundert zu werden, was in der Sprache der Leute von Welt synonym würde, wenn sie aufrichtig wären.“) Der Klammerzusatz von JGB 228 über das englische Glück, das „an höchster Stelle, einem Sitz im Parlament“ hinterherhaste, ist ein böser Seitenhieb auf John Stuart Mill (vgl. Wolf 2004, 206), der seit 1865 dem britischen Unterhaus angehörte, dort weitgehende Reformen, u. a. das Frauenwahlrecht forderte und 1868 prompt wieder abgewählt wurde.

Die Orientierung am „Glück der Meisten“ oder am Glück der größtmöglichen Zahl ist ein utilitaristischer Grundsatz, den N. bei seinen Lektüren vielfach variiert fand (z. B. bei Spencer 1879, 239 nach Mills *Utilitarianism*, aber auch bei Galton 1883, 300; dazu Haase 1989, 646). Die Wendung, dass die gewissensberuhigten Herdentiere „die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfahrt zu führen unternehmen“, ist wiederum eine direkte Adaption von Spencerschen Vorgaben: „Mit andern Worten, die Ethik hat die Wahrheit anzuerkennen, welche übrigens im nichtethischen Denken längst anerkannt ist, dass der Egoismus vor dem Altruismus kommt. Die zur fortgesetzten Selbsterhaltung erforderlichen Thätigkeiten mit Einschluss des Genusses von durch solche Thätigkeiten erlangten Vortheilen sind die allerersten Vorbedingungen der allgemeinen Wohlfahrt.“ (Spencer 1879, 204, vgl. 41 u. 258 f.) Hört man damit auf, wie es bei N. geschieht, die prinzipielle Gleichrangigkeit der Menschen anzunehmen, löst sich auch die „allgemeine Wohlfahrt“ als moralisches Ideal in Luft auf. Mit einer solchen Provokation – so N.s mutmaßliche Wirkungskalkulation – müsste sich auch die angeblich mit Moralreflexion gemeinhin verbundene Langeweile verflüchtigen.

165, 13–18 *Heil euch, brave Karrenschieber, / Stets „je länger, desto lieber“, / Steifer stets an Kopf und Knie, / Unbegeistert, ungespässig, / Unverwüstlich-mittelmässig, / Sans genie et sans esprit!*] Im Druckmanuskript folgte darauf noch die Strophe „Deutsche, solcher Engländer / Heerdenviehische Verstander / Ehrt ihr als „Philosophie“? / Goethe Spencer neben Darwin Hegel setzen – / – Schämt euch, Deutsche! heißt verletzen / Majestatem genii.“ (KSA 14, 365) In NL 1884, KSA 11, 28[45], 317, 8–318, 5 gibt es dazu die Vorarbeit, unmissverständlich nicht an die Engländer, sondern an die Deutschen adressiert: „An die deutschen Esel. // Dieser braven Engländer / Mittelmäßige Verstander / Nehmt ihr als ‚Philosophie‘? / Darwin neben Goethe setzen / Heißt: die Majestät verletzen – / majestatem Genii! // aller mittelmäßigen Geister /

Erster — das sei ein Meister, / und vor ihm auf die Knie! / Höher ihn herauf zu setzen / Heißt — — —“. Eine weitere Variante folgt in NL 1884, KSA 11, 28[46], 318, 6–14: „Heil euch, biedere Engländer / Eurem Darwin heil, verstand er / Euch so gut wie als sein Vieh! // Billig ehrt ihr Engländer / Euren Darwin hoch, verstand er / Auch nicht mehr als Zucht von Vieh. // Nur — zu Goethe ihn zu setzen / Heißt die Majestät verletzen / Majestatem genii!“ (Vgl. auch die in KGW VII 4/2, 229 mitgeteilte Vorstufe).

Während die schließlich publizierte Fassung der Spottverse jedes direkte *argumentum ad personam* ausklammert (die *ad-personam*-Invektive hatte in der Philologie des 19. Jahrhunderts eine große Tradition, vgl. Danneberg 2007, 108–110), so dass im Ungefähren bleibt, wer sich angesprochen und getroffen fühlen soll, nennt die Manuskriptfassung von 1884 Ross und Reiter beim Namen: Darwin mit Goethe zu assoziieren, sei der intellektuelle Sündenfall. Hervorgetan hatte sich hierin der führende deutsche Evolutionsbiologe Ernst Haeckel, nicht nur in seiner vielfach aufgelegten *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (Haeckel 1879, 72f.: „Unter den großen Naturphilosophen, denen wir die erste Begründung einer organischen Entwicklungstheorie verdanken, und welche /73/ neben Charles Darwin als die Urheber der Umbildungslehre glänzen, stehen obenan Jean Lamarck und Wolfgang Goethe“), sondern auch in einer eigenständigen Abhandlung unter dem Titel *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck* (Haeckel 1882). Im Druckmanuskript von JGB 228 wird das Paar Goethe/Darwin dann durch das damals gleichfalls populäre Paar Hegel/Spencer ersetzt, um schließlich ganz zu entfallen.

229.

JGB 229 bietet (im Dienste „unserer Tugenden“?) das Kontrastprogramm zu den Philosophien, die nach JGB 225 und JGB 228 die Lust, das Wohlergehen, die Abwesenheit von Leiden zum Fundamentalinteresse von Individuum und Gesellschaft erklärt haben. Diese Philosophien erscheinen im Licht des Leitbegriffs von JGB 229, nämlich der Grausamkeit, als fast schon rührende Naivitäten. Denn sie verkennen fundamental, so die Implikation, wie sehr das menschliche Leben von Grausamkeit bestimmt wird und werden muss – wie sehr menschliche Kultur von Grausamkeit geprägt wird und werden muss. Dabei gilt keineswegs nur die Grausamkeit, die sich am Leid anderer ergötzt, als mächtige Triebfeder, sondern gleichermaßen diejenige, die sich am eigenen Leid weidet – eine quasi masochistische Grundstruktur menschlicher Individualität. Entgegen der Tradition wird weder die Sedierung, noch die Abschaffung der Grausamkeit empfohlen, sondern auf ihre kreative Kraft aufmerksam gemacht, ohne freilich darzulegen

(vgl. z. B. Deleuze 1973, 152), unter welchen Umständen und bei welcher Umlenkung sie kulturschöpferisch zu werden vermag.

Eine Aufzeichnung in KGW IX 4, W I 6, 17, 34–44 u. 19, 2–46 u. 21, 2–12 folgt unmittelbar auf eine in NK ÜK JGB 230 mitgeteilte Überlegung und lautet in der unkorrigierten Ursprungsfassung: „Wer als Erkennender erkannt hat, daß in und neben allem Wachsthum zugleich das Gesetz des Zugrundegehens waltet, und daß unerbittliches Auflösen und Vernichten um des Schaffens selber willen noth thut: der muß eine Art Freude an diesem Anblicke hinzulernen, um ihn auszuhalten – oder er taugt fürderhin nicht mehr zur Erkenntniß. Das heißt er muß einer verfeinerten Grausamkeit fähig sein und sich zu ihr mit entschlossenem Herzen ausbilden. Steht seine Kraft noch höher da in der Rangordnung der Kräfte, ist er selber einer der Schaffenden und nicht nur ein Zuschauer, so genügt es nicht daß er der Grausamkeit beim Anblicke vieles Leidens, Entartens, Vergehens fähig ist: ein solcher Mensch muß fähig sein mit Genuß Wehe selber zu schaffen, er muß die Grausamkeit mit der Hand und That und nicht blos mit den Augen des Geistes kennen. Die tugendhafte Heuchelei wird es nicht Wort haben wollen daß jede höhere Kultur zu einem guten Theile auf der Ausbildung und Vergeistigung der Grausamkeit beruht, daß der schmerzliche Genuß an der Tragödie gleich dem Genusse an Stiergefechten, Scheiterhaufen und Kämpfen der Arena, zur Grausamkeit gehört und daß fast Alles, was heute am sogenannten tragischen Mitleiden angenehm wirkt, seine Süßigkeit von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit bekommt. Es ist eine plumpe Vorstellung daß der Genuß an der Grausamkeit blos dann entstehen soll wenn man einen Andern leiden sieht; es giebt vielmehr einen reichlichen und überreichlichen Genuß am eignen Leiden, am eignen Sich=Leiden=Machen, zum Beispiel in allen Religionen welche vom Menschen Selbstverstümmelungen oder Bußkrämpfe oder Ascesen oder Zerknirschung des Gewissens oder auch nur das feine sacrificio dell intelletto fordern, – sie überreden ihn zu dem Allen durch die verführerischen Geheimnisse und Schauer der gegen sich selber gewendeten Grausamkeit. Zuletzt erwäge man daß jeder Erkennende seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und meistens auch wider die Wünsche seines Herzens zu arbeiten, nämlich dort Nein zu sagen wo er bejahen und anbeten möchte, daß das tief und gründlich Nehmen selber eine Art Widerspruch und Grausamkeit gegen den Grund=Willen des Geistes ist, welcher zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, daß also auch in den geistigsten Thätigkeiten der Mensch als Künstler der Grausamkeit waltet.“ (Vgl. auch KGW IX 1, N VII 1, 23 f.)

Das Verhältnis von Moral und Grausamkeit war bei N. spätestens von M 18, KSA 3, 30–32 an ein bestimmendes Thema, das in M 30, KSA 3, 39 f. wiederkehrte, während JGB 55 die „grosse Leiter der religiösen Grausamkeit“ (74, 2)

wenigstens probenhalber erklimmt. Spencers *Thatsachen der Ethik* gaben dafür Hintergrundwissen (vgl. Orsucci 1996, 181–189): „Alle niedriger stehenden Glaubensbekenntnisse sind von der Überzeugung durchdrungen, dass der Anblick des Leidens für die Götter eine Freude sei. Da diese Götter sich von blutdürstigen Vorfahren ableiten, so hat sich ganz naturgemäss die Vorstellung von ihnen herausgebildet, als ob sie ein Vergnügen daran fänden, Jemand Schmerzen zuzufügen: als sie noch in diesem Leben herrschten, freuten sie sich der Qualen anderer Wesen, und so glaubt man, der Anblick des Leidens mache ihnen jetzt noch Freude. Solche Grundvorstellungen erhalten sich lange fort. Wir brauchen blos die indischen Fakirs zu erwähnen, welche sich an Haken aufhängen, und die Derwische im Orient, die sich zerfleischen, um darzutun, dass selbst in bereits ziemlich weit vorgeschrittenen Gesellschaften immer noch Viele sich finden, welche glauben, dass die Erduldung von Qualen göttliche Gunst verschaffe.“ (Spencer 1879, 30) Und allgemeiner: „Grausamkeit viel eher als Güte ist charakteristisch für den Wilden und in vielen Fällen erscheint sie geradezu als Quelle grosser Befriedigung für ihn. Wenn es nun auch unter den Civilisirten Manche gibt, bei denen dieses Merkmal der Wilden noch fortbesteht, so ist doch Freude am Zufügen von Schmerzen nicht allgemein verbreitet, und neben der grossen Zahl derer, die sich wohlwollend bezeigen, stehen auch noch Solche, die ihre ganze Zeit und einen grossen Theil ihres Vermögens menschenfreundlichen Zwecken aufopfern, ohne dabei an eine hier oder dort zu erwartende Belohnung zu denken.“ (Ebd., 202, vgl. auch 265 f.) Genau gegen eine solche zivilisatorische Selbstsicherheit, die Grausamkeit gebändigt und überwunden zu haben, denkt JGB 229 an.

165, 29 f. „*Milch der frommen Denkungsart*“] Das ist die sprichwörtliche Abwandlung einer Sentenz aus Wilhelm Tells berühmtem Monolog zu Beginn der 3. Szene im 4. Aufzug von Schillers gleichnamigem Drama, bevor der Titelheld den Landvogt in der hohlen Gasse erschießt: „Ich lebte still und harmlos – das Geschoss / War auf des Waldes Thiere nur gerichtet, / Meine Gedanken waren rein von Mord – / Du hast aus meinem Frieden mich heraus / Geschreckt; in gärend Drachengift hast du / Die Milch der frommen Denkart mir verwandelt“ (Schiller 1844, 5, 107). Ebenfalls ironischen Gebrauch machte N. von Schillers Wendung in NL 1886, KSA 12, 4[9], 183, 12–22.

166, 9–13 *was im sogenannten tragischen Mitleiden, im Grunde sogar in allem Erhabenen bis hinauf zu den höchsten und zartesten Schauern der Metaphysik, angenehm wirkt, bekommt seine Süssigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit*] Die Evokation des „tragischen Mitleids“ bezieht sich auf die berühmte Stelle in Aristoteles’ *Poetik* 1449b 26–30, wonach durch „Mitleid“ (ἔλεος) und „Furcht“ (φόβος) beim Tragödienzuschauer eine „Reinigung“

(κάθαρσις) von diesen Affekten bewirkt werde. Auf diesen *locus classicus* kam N. immer wieder zurück – vgl. z. B. NK KSA 1, 109, 19–22 u. NK KSA 6, 174, 4–7 – ohne ihm stets die subversive Note von 166, 9–13 zu geben, wonach das Lustmoment im Mitleiden aus der Grausamkeit resultiert. Einen Vorgeschmack auf diesen Gedanken gab bereits Lessing im 79. Stück der *Hamburgischen Dramaturgie* vom 2. Februar 1768, als er von unseren Gefühlen für die Verfolgten und Gebeutelten in Shakespeares *Tragedy of King Richard the Third* handelte: „Die Königin, Elisabeth, die Prinzen, erregen diese nicht Mitleid? – / Um allem Wortstreite auszuweichen: ja. Aber was ist es für eine fremde, herbe Empfindung, die sich in mein Mitleid für diese Personen mischt? die da macht, daß ich mir dieses Mitleid ersparen zu können wünschte? Das wünsche ich mir bei dem tragischen Mitleid doch sonst nicht; ich verweile gern dabei, und danke dem Dichter für eine so süße Qual“ (Lessing 1867, 6, 357).

166, 13–21 *Was der Römer in der Arena, der Christ in den Entzückungen des Kreuzes, der Spanier Angesichts von Scheiterhaufen oder Stierkämpfen, der Japanese von heute, der sich zur Tragödie drängt, der Pariser Vorstadt-Arbeiter, der ein Heimweh nach blutigen Revolutionen hat, die Wagnerianerin, welche mit ausgehängtem Willen Tristan und Isolde über sich „ergehen lässt“, – was diese Alle geniessen und mit geheimnisvoller Brunst in sich hineinzutrinken trachten, das sind die Würztränke der grossen Circe „Grausamkeit“.*] Die in NK ÜK JGB 229 mitgeteilte Vorarbeit in KGW IX 4, W I 6, 19 zu dieser Stelle erinnert (Z. 18–28) an Stellen, die N. bei Lecky 1873, 1, 235 f. mit Randstrichen markiert hat: „Ferner, die Humanität scheint in der Theorie eine unveränderliche Tugend zu sein, prüft man aber ihre Praxis, so findet man sie in ständiger Veränderung. Stier- und Bärenhetzen, Hahnenkämpfe und unzählige Vergnügungen ähnlicher Art waren einst die Lieblingszeitvertreibe in Europa, wurden von allen, sogar den gebildetsten und humansten Klassen gesucht, und wurden allgemein für vollkommen rechtmässig gehalten. Es ist bekannt, dass /236/ Menschen von ausgezeichnetem Seelenadel sich daran ergötzen. Hätte Jemand sie als Barbaren verschrien, so würde seine Meinung nicht einfach als lächerlich, sondern als unbegreiflich angesehen worden sein. Es gab ohne Zweifel keine Meinungsverschiedenheit über diesen Punkt.“ (Nachweis allerdings mit falscher Bandangabe bei Rahden 2002b, 320.) In Leckys Text folgt eine lange Fußnote, in der es u. a. heißt: „Wie Macaulay mit charakteristischer Antithese sagt: ‚Wenn die Puritaner das Stierhetzen unterdrückten, geschah es nicht, weil es dem Stiere Schmerz machte, sondern weil es den Zuschauern Vergnügen machte.‘ Der lange erfolglose Krieg, den die Päpste gegen das spanische Stierhetzen führten, bildet eine sehr interessante Episode in der Kirchengeschichte; aber sein Ursprung war die Masse Menschen, die getödtet worden waren. Ein alter Theologe erwähnt, dass in der Stadt Concha ein Stier, der sieben Men-

schen getödtet hatte, der Gegenstand der höchsten Bewunderung wurde, und dass das Volk so entzückt war, dass ein Gemälde von dieser Grossthat unmittelbar darauf für den öffentlichen Marktplatz angefertigt wurde (Concina, *De Spectaculis*, p. 283). [...] Endlich hob Clemens VIII. im Jahre 1596 auf Vorstellung des spanischen Königs und wegen der Unzufriedenheit des spanischen Volkes alle Verbote (für Spanien) auf, und schärfte nur Vorsicht ein. Gegenwärtig werden die Stiergefechte gewöhnlich an Feiertagen abgehalten, und bilden einen Theil der grössten religiösen Feste, besonders derer zu Ehren der Jungfrau! [...] Es ist seltsam genug, dass vielleicht das blutigste aller Stiergefechte 1333 in dem Colosseum zu Rom stattfand, wo der römische Adel in die Arena stieg und achtzehn Menschen getödtet wurden [...]. Michelet hat bemerkt, während das Stiergefecht lange in Rom, der Romagna und in Spoletto überaus volksthümlich war, es trotz der langen Herrschaft der Spanier in Neapel niemals Wurzel fasste.“ (Lecky 1873, 1, 236, Fn. 1. N.s Unterstreichungen. Die ersten beiden Sätze hat N. mit „sehr gut“ glossiert, den letzten mehrfach am Rand angestrichen.) Auf der folgenden Seite heißt es schließlich: „Die Geschichte der Abschaffung der Tortur, die Geschichte der Strafen, die Geschichte der Behandlung der im Kriege Besiegten, die Geschichte der Sklaverei – alle bieten uns Beispiele von Handlungsweisen, die zu einer Zeit als vollkommen recht und natürlich galten, und die zu einer andern als offenbar und gräßlich unmenschlich verworfen wurden“ (ebd., 237, von N. mit Randstrich und „NB“ markiert).

166, 21–24 *Dabei muss man freilich die tölpelhafte Psychologie von Ehedem davon jagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wusste, dass sie beim Anblicke fremden Leides entstünde*] Als Beispiel für eine solche „tölpelhafte Psychologie“ könnte etwa § 16 von Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral* dienen, wo als zweite „Grund-Triebsfeder der menschlichen Handlungen“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 209) die „Bosheit“ namhaft gemacht wird, „die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit)“, daneben aber als weitere „Grund-Triebsfedern“ nur noch den am eigenen Wohl interessierten Egoismus und das dagegen am fremden Wohl interessierte Mitleid in Geltung bleiben (ebd., 210). Dass jemand auch am eigenen Leid interessiert sein könnte, bleibt außerhalb der Reichweite von Schopenhauers Ansatz.

166, 27 f. *Selbstverstümmelung, wie bei Phöniziern und Asketen*] Vgl. NK 66, 28–30.

166, 30 *puritanischen Busskrämpfe*] Vgl. NK 80, 12–24 u. NK KSA 6, 374, 10–12. Sarkastisch zugespitzt wird die Nebenbemerkung 166, 30 in NL 1885, KSA 11, 34[24], 428, 14–18 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 182, 13–19): „Ebenso ist vielleicht für das Vieh von Pöbel, welches ehemals im englischen Puritanismus

oder heute als englische Heils-Armee moralisch zu grunzen anfieng — der Bußkrampf ihre höchste Leistung von ‚Humanität‘; das soll man billig anerkennen.“

166, 30 f. *zum Pascalischen sacrificio dell'intelletto sich überreden lässt*] Vgl. NK 39, 4 f.

230.

JGB 230 hat zwei Stoßrichtungen, die sich nicht notwendig miteinander paaren: Der erste Teil des Abschnitts versucht sich in einer Funktionsbeschreibung dessen, was „vom Volke ‚der Geist‘“ (167, 13 f.) genannt wird, nämlich als eine starke Kraft der Einverleibung und Assimilation, zugleich aber auch der Abscheidung und Abschottung, des Täuschens und Getäuschtwerdens. Über „Grausamkeit“ (168, 28) und das verdächtige Glitzerwort der „Redlichkeit“ (169, 2) wird der Bogen zum zweiten Teil geschlagen, der sich der Naturalisierung des Menschen, der anthropologischen Abspannung als Obliegenheit des „Wir“ widmet, das es sich zur „Aufgabe“ (169, 30) macht, den Menschen als reines Naturwesen zu sehen und gegen alle Widerstände von metaphysischen Lasten zu befreien. Die beiden Teile von JGB 230 speisen sich, wie Brusotti 2013 im Detail und deutungsscharf nachzeichnet, aus unterschiedlichen Vorarbeiten im Nachlass (zur Interpretation von JGB 230 vgl. z. B. auch Dellinger 2012d, 151 u. Lampert 2001, 226–231; zur Hemmung von Produktivität durch Erkenntnis in JGB 229–230 Dellinger 2012a, 237 f.). Die Grausamkeit, die ein Zug jener Kraft sein soll, die gemeinhin „Geist“ heißt, wird im zweiten Teil von JGB 230 in Aktion gezeigt, nämlich bei der Entlarvung der natürlich-menschlichen Miserialität. Zugleich wird die mit der Grausamkeit im Bunde stehende Gewaltsamkeit dem (staunenden) Leser dadurch performativ vor Augen geführt, dass zunächst nicht zusammenhängende Gedankengänge brachial miteinander verschweißt werden. Auch dieses Vermögen mag zu „unseren Tugenden“ gehören.

167, 11–29 *Vielleicht versteht man nicht ohne Weiteres, was ich hier von einem „Grundwillen des Geistes“ gesagt habe: man gestatte mir eine Erläuterung. — Das befehlerische Etwas, das vom Volke „der Geist“ genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. Seine Bedürfnisse und Vermögen sind hierin die selben, wie sie die Physiologen für Alles, was lebt, wächst und sich vermehrt, aufstellen. Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnli-*

chen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück „Aussenwelt“ willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer „Erfahrungen“, auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen, – auf Wachstum also; bestimmter noch, auf das Gefühl des Wachstums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft.] Der im ersten Satz in Anführungszeichen gesetzte „Grundwillen des Geistes“ bezieht sich auf den Schluss von JGB 229, wonach jedes „Tief- und Gründlich-Nehmen [...] eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun am Grundwillen des Geistes“ (167, 5–7) sei. Dieser Geist oder Grundwille ziele nämlich auf Oberflächlichkeit, auf den bloßen Schein – ein Aspekt, der in der Behandlung des gewöhnlich „Geist“ genannten Vermögens in JGB 230 erst in 168, 16–28 eingehender thematisiert wird, nachdem 167, 11–29 die Tendenz zur Assimilation und Inkorporation herausgestellt hat. Damit steht der Text im Diskurszusammenhang der zeitgenössischen Biologie und Physiologie, wie Orsucci 1996, 55 f. betont, der namentlich Carl von Nägels *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* als eine Vorlage für den Anfang von JGB 230 geltend macht. Die von Orsucci 1996, 56 zitierten Textstellen (Nägeli 1884, 34 u. 40–43) benutzen den Begriff der Reihenbildung, den auch 167, 27 f. bemüht. Allerdings geht es bei Nägeli nicht um den ominösen Geist, sondern um das (gleichfalls ominöse) Idioplasma, das auch nicht als eine dem Geist analoge Instanz herrischer Weltaneignung verstanden wird. Als Quelle für die Geistkonzeption von JGB 230 erheblich relevanter dürfte Otto Liebmanns *Zur Analysis der Wirklichkeit* gewesen sein. Liebmann verwahrt sich beispielsweise gegen die Konzeption von John Locke: Dieser habe sich „mit seiner gravitatischen Weitschweifigkeit über so viele Dinge verbreitet, aber in so wenige vertieft“: „In der That aber ist dieser Geist ein organisches Gewächs, welches zwar mit der Außenwelt in ununterbrochener Wechselwirkung steht und von daher allen seinen Stoff entnimmt, dann aber diesen Stoff sich assimiliert, einverleibt und in den spezifischen Typus menschlicher Intelligenz hineinbringt.“ (Liebmann 1880, 444) Ist bei Liebmann die Oberflächlichkeit nur das Signum von Lockes Geist, so in JGB 230 das Signum von Geist überhaupt, der zugleich aber wie bei Liebmann als Kraft der Außenwelt-Einverleibung begriffen wird. Damit ist dieser Geist in doppelter Hinsicht nicht an der möglichst adäquaten Abspiegelung der Außenwelt interessiert: einerseits, weil er die Wirklichkeit sich selbst und seinen eigenen Bedürfnissen anpassen will, andererseits, weil ihm im Dienste der lebensförderlichen Einfachheit nur an der Oberfläche, dem Schein gelegen ist, den er zur Not sogar mittels Täuschung aufrechterhält: Damit kassiert JGB 230 zwar die seit Platon und Aristoteles geläufigen Vorstellungen von Geist als einem natürlicherweise auf interesselose Erkenntnis ausge-

richteten Vermögen, behält aber den zentralen Aspekt des Herrschafts- und Gestaltungsstrebens bei, der dem Geist seit Platons ἡγεμονοῦν (*Timaios* 41c), Aristoteles' ἡγούμενον (*Nikomachische Ethik* 1113a) und dem ἡγεμονικόν der Stoiker innewohnt. Liebmanns Vorlage passte nun ausgezeichnet zur erneuerten Assoziation von Geist mit Macht, mit Herr-sein-Wollen bei N. – so gut, dass er sie, als performativen Beleg für die Wirkungsweise des Geistes, gerne assimilierte. GM Vorrede 2 bemüht zur Charakterisierung des sich dort in seiner Geschichte selbst analysierenden Ich die Wendung „Grundwillen der Erkenntnis“ (KSA 5, 248, 26). Die Überlegung von JGB 230 wird dort weiterentwickelt auf Grundlage von Höffding 1887, 106, Fn., vgl. NK KSA 5, 248, 19–26.

167, 30–168, 8 *Diesem selben Willen dient ein scheinbar entgegengesetzter Trieb des Geistes, ein plötzlich herausbrechender Entschluss zur Unwissenheit, zur willkürlichen Abschliessung, ein Zumachen seiner Fenster, ein inneres Neinsagen zu diesem oder jenem Dinge, ein Nicht-heran-kommen-lassen, eine Art Vertheidigungs-Zustand gegen vieles Wissbare, eine Zufriedenheit mit dem Dunkel, mit dem abschliessenden Horizonte, ein Ja-sagen und Gutheissen der Unwissenheit: wie dies Alles nöthig ist je nach dem Grade seiner aneignenden Kraft, seiner „Verdauungskraft“, im Bilde geredet – und wirklich gleicht „der Geist“ am meisten noch einem Magen.*] Abschließung oder Aneignung sind demnach nicht gegensätzliche Triebe des herrischen Vermögens namens Geist, sondern nur Erscheinungsformen desselben Bestrebens, Herr sein zu wollen, das sich je nach Umständen und Sättigungsgrad entweder als Welteinverleibung oder als Weltverzicht manifestiert. Die funktionale Analogie von Geist und Magen wurde als launiges Aperçu schon vor N. gelegentlich vorgetragen, so etwa in den ihm wohl bekannten *Beiträgen zur Charakterologie* von Julius Bahnsen: „Gar nicht selten sind in unsern Tagen mechanisirter Schuldressur jene Leute, die innerhalb einer gesteckten Frist den Magen ihres Geistes ‚sich vollschlagen‘ (wie das Volk vom gedankenlosen Fresser sich ausdrückt) mit dem Stoff, welchen sie für irgendeinen Zweck – meistens für ein chinesisches Mandarinexamen – gerade ‚brauchen‘, und die dann – sei es infolge äußerer Umstände, sei es vermöge der Schwäche ihrer intellectuellen Verdauungskraft – ins Stocken gerathen an dem Punkte ihrer Bildung, wo die Reife eintreten, d. h. das abstract Erlernte in ein anschaulich, nicht bloß begrifflich, Verstandenes sich umsetzen“ (Bahnsen 1867, 1, 348) sollte. N.s Text destilliert aus der funktionalen Analogie dann den eigentlichen Begriff des „Geistes“.

168, 21–27 *er genießt auch das Gefühl seiner Sicherheit darin, – gerade durch seine Proteuskünste ist er ja am besten vertheidigt und versteckt! – Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche – denn jede Oberfläche ist ein Mantel – wirkt jener sublime Hang des Erken-*

nenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will] Zu Proteus vgl. NK 147, 17 f. NL 1885, KSA 11, 40[53], 654, 15–29 (entspricht KGW IX 4, W I 7, 47, 14–32) erklärt den „Schein“ für „die wirkliche und einzige Realität der Dinge [...]. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfassbaren flüssigen Proteus-Natur aus.“ Schon NL 1884, KSA 11, 26[359], 244, 20–23 hat den „Willen zum Schein“ näher erläutert: „Das Erste und Wichtigste ist nämlich der Wille zum Schein, die Feststellung der Perspektiven, die ‚Gesetze‘ der Optik d. h. das Setzen des Unwahren als wahr usw.“

Das Kompositum „Proteuskünste“ ist eine feststehende Wendung, derer sich bereits Hölderlins Hyperion an einer Stelle bedient hat, die in der unter N.s Büchern erhaltenen Hölderlin-Werkauswahl abgedruckt wurde, ebenso in dem von N. 1875 erworbenen Band *Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts* von Karl Julius Schröer: „Voll Lieb’ und Geist und Hoffnung wachsen seine Musenjünglinge dem deutschen Volk heran; Du siehst sie sieben Jahre später und sie wandeln, wie die Schatten, still und kalt, sind wie ein Boden, den der Feind mit Salz besäete, daß er nimmer einen Grashalm treibt; und wenn sie sprechen, – wehe dem! der sie versteht, der in der stürmenden Titanenkraft, wie in ihren Proteuskünsten den Verzweiflungskampf nur sieht, den ihr gestörter schöner Geist mit den Barbaren kämpft, mit denen er zu thun hat“ (Hölderlin 1874, 290, vgl. Schröer 1875, 83).

169, 10 *Liebe zur Wahrheit]* Vgl. NK 66, 9–12.

169, 13–170, 2 *Aber wir Einsiedler und Murmelthiere, wir haben uns längst in aller Heimlichkeit eines Einsiedler-Gewissens überredet, dass auch dieser würdige Wort-Prunk zu dem alten Lügen-Putz, -Plunder und -Goldstaub der unbewussten menschlichen Eitelkeit gehört, und dass auch unter solcher schmeichlerischen Farbe und Übermalung der schreckliche Grundtext homo natura wieder heraus erkannt werden muss. Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der anderen Natur steht, mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger, welche ihm allzu lange zugeflötet haben: „du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!“ – das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine Aufgabe – wer wollte das leugnen! Warum wir sie wählten, diese tolle Aufgabe? Oder anders gefragt: „warum überhaupt Erkenntniss?“ – Jedermann wird uns darnach fragen. Und wir, solchermaassen gedrängt, wir, die wir uns hunderte Male selbst*

schon ebenso gefragt haben, wir fanden und finden keine bessere Antwort....] In KGW IX 1, N VII 1, 21 gibt es zu dieser Stelle eine Vorarbeit, die N. wieder durchgestrichen hat: „Den M. ‚dergestalt, wie ich es thue – homo natura –‘ zurückübersetzen in die Natur, über die vielen falschen Deutungen u Nebensinne Herr zu werden, welche die Eitelkeit der M. über u. neben den Natur-Grund-Text „Mensch“ ‚[.]homo natura‘ gekritzelt u. ~~geschmiert~~ hat, zu machen, daß der Mensch ‚fürderhin‘ vor dem M. wie ‚er heute schon‘ vor der Natur steht, u. ‚mit harten Augen u. verklebten Ohren, taub gegen die‘ dener verführerischen Stimmen [alter Lügner] ~~das Ohr verschließt~~, welche ihm ~~zurufen~~ ‚allzulange zugerufen haben‘: [.]du bist mehr! du bist höher, du bist anderer Abkunft!‘ – dies ist eine ~~harte~~ ‚schlimme‘ u. beinahe grausame Aufgabe. Wer an ihr arbeitet, hat sich selber ebenso zum Gegner als seine Mitmenschen. Und warum arbeitet er an dieser Absicht? Zumal er nicht die schönen Worte ‚Liebe zur Wahrheit‘ ‚Redlichkeit‘ ‚Aufopferung für die Erkenntniß‘ u dergl. vorbringen dürfte, nachdem er gezeigt hat, daß dies alles Plunder u Prunk der ‚unbewußten‘ Eitelkeit ist., ~~kurz~~ und [ja] sich selber bewußt ist‘ daß er ~~zu eitel~~ ist ‘selber um seiner wissenden Eitelkeit willen sich‘, ~~um sich~~ ‘noch‘ solchen geringen Befriedigungen ‘versagt‘ der Eitelkeit ‘~~sich nicht mehr~~‘ zu gestatten ‘und von sich ~~abthut~~‘: – Warum ‘also’? Ein solcher Mensch, ‘eine solche Arbeit, eine solche Aufgabe – das alles‘ ist ein Problem.“ Eine weitere Version findet sich in KGW IX 4, W I 6, 17, 2–32 (unmittelbar vor der in NK ÜK JGB 229 mitgeteilten Aufzeichnung) und lautet in der ursprünglichen, unkorrigierten Fassung: „Den Menschen dergestalt wie ich es thue zurückübersetzen in die Natur, über die vielen falschen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche die Eitelkeit der Menschen neben dem Grundtext ‚homo natura‘ gekritzelt hat, machen daß der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht wie er heute schon ‚vor der Natur‘ steht, mit harten Augen und verklebten Ohren, taub gegen die verführerische Stimme alter Lügner, welche ihm allzulange zugerufen haben: du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Abkunft! – Das ist eine schwere und beinahe grausame Aufgabe. Wer an ihr arbeitet, hat sich selber ebenso zum Gegner als seine Mitmenschen. Und warum arbeitet er in dieser Absicht? Zumal er nicht die schönen Worte ‚Liebe zur Wahrheit‘, ‚Redlichkeit‘, ‚Aufopferung für die Erkenntniß‘ und dergleichen vorbringen dürfte: denn er hat sich selber gezeigt daß dieß Alles nur Plunder und Prunkworte einer unbewußten Eitelkeit sind, – und er versagt sich solche geringe Befriedigungen um seiner wissenden Eitelkeit willen. Und nochmals gefragt: Warum?“

Die Grundintention einer anthropologischen Ernüchterung fassen schon die Vorstufen in eine philologische Metapher: Die Rede ist von einem „Grundtext homo natura“, der im Laufe verschleiender Bemühungen, die ganz der in JGB 230 zuvor beschriebenen Täuschungstendenz menschlicher Mentalarbeit

entspricht, wie ein Palimpsest immer wieder neu beschrieben, also mit Interpretationen überfrachtet worden sei, ohne dabei doch gänzlich ausgelöscht zu werden (vgl. auch NL 1887, KSA 12, 9[86], 380, 6–14 = KGW IX 6, W II 1, 79, 22–34). Man wird die Rede vom „Grundtext“ nicht im Sinne eines anthropologischen Absolutismus so verstehen dürfen, als gäbe es für das sprechende „Wir“ einen nicht selbst biologisch-historisch gewordenen Wesenskern des Menschen. Vielmehr besteht die Kritik darin, dass das herrschende, den Menschen zu etwas Überirdischem nobilitierende metaphysische Menschenbild gerade das, was da biologisch-historisch geworden ist, systematisch umdeutet und seinen hochtrabenden Wünschen angleicht.

Die lateinische Formel „homo natura“ – die N. in NL 1885/86, KSA 12, 2[131], 132, 16 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 85, 18) etwa auch als Zwischentitel in einer Werkexposition vorgesehen hat, unmittelbar liiert mit dem „Wille[n] zur Macht“ – lässt sich übersetzen mit „Mensch-Natur“, „Wesen des Menschen“ oder „menschliche Natur“ (so wird beispielsweise Iamblichos in lateinischer Übersetzung bei Reich 1865, 22 zitiert, Pythagoras habe gemeint, „homo natura compositus sit ex animo et corpore“, „die menschliche Natur sei zusammengesetzt aus Geist und Körper“), aber doch wohl angemessener und pointierter mit „Mensch als Natur“: Gerade um die Naturalisierung des Menschen im Sinne seiner nahtlosen Einreihung unter den übrigen natürlichen Lebewesen ist es JGB 230 zu tun.

Die am Ende des Abschnitts eindringlich gestellte Frage nach dem Warum des Erkennen-Wollens ist brisant im Horizont der Eingangserläuterungen von JGB 230, weil der Geist dort als Vermögen der Assimilation, des Herrwerden-Wollens selbst noch in seiner Abschottung gilt, nicht als Streben nach ‚objektiver‘ Erkenntnis um jeden Preis. Das tiefe Wissen-Wollen widerstreitet den Interessen dieses Geistes, jedenfalls dort, wo er sich dadurch selber schwächt. Die metaphysische Anthropologie befriedigt zunächst das Simplizitäts- und Ruhebedürfnis des Geistes; ihre Bekämpfung und Abschaffung hingegen stören es auf. Mittelfristig aber impliziert das Tiefer-dringen-Wollen eine Ausweitung der Macht des Geistes – seine Assimilationskraft wächst, so dass das in JGB 230 offen bleibende „Warum?“ durchaus eine in der herrschsüchtigen Eigenlogik des Geistes liegende Antwort finden könnte.

169, 25 f. mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren] Bekanntlich hat Ödipus sich nach seinen unbewussten Freveltaten beide Augen ausgestochen, die künftig weder das Erlittene noch das Getane sehen sollten (Sophokles: *König Ödipus* 1271–1274). Odysseus wiederum verklebte zwar zum Schutz vor dem verlockenden Sirengesang die Ohren seiner Gefährten mit Wachs, ließ sich selbst aber mit offenen Ohren am Mast festbinden, um dem Gesang lauschen zu können (Homer: *Odyssee* XII 47–52). In der Mytholo-

gie sind also weder Ödipus' Augen unerschrocken, noch Odysseus' Ohren verklebt. Es mag sein, dass der N.-Leser Franz Kafka aus dieser Mythentransformation die Anregung für seine bekannte Prosaminiatur *Das Schweigen der Sirenen* (1917) bezog, in der sich Odysseus ebenfalls die Ohren fest mit Wachs verklebt.

231.

JGB 231 leitet eine Reihe von Kurztexten ein, die sich bis JGB 239 und damit bis zum Schluss des Siebenten Hauptstücks erstreckt und dem Thema „Frauen“ gewidmet ist. Eine weitgehend mit der Druckfassung von JGB 231 identische Aufzeichnung in KGW IX 5, W I 8, 203 f. trägt als Überschrift: „Das Weib an sich“ (KGW IX 5, W I 8, 203, 2). Diesen Titel wollte N. ursprünglich einem der zehn geplanten Abschnitte von JGB geben, wie aus seinem Brief vom 12. 04. 1886 an Carl Heymons (KSB 7/KGB III/3, Nr. 687, S. 175, Z. 31) sowie aus KGW IX 5, W I 8, 159, 12 u. KGW IX 5, W I 8, 174, 8 hervorgeht. Nimmt man den Schlusssatz von JGB 231 ernst, dem zufolge die vom sprechenden Ich herauszusagenden „Wahrheiten“ „über das ‚Weib an sich‘“ „eben nur – meine Wahrheiten sind“ (170, 21–24), wird man die Analogiebildung „Weib an sich“ zu „Ding an sich“ als eine ironische Volte verstehen: Entweder ist das „Weib an sich“ wie das „Ding an sich“ in Kants theoretischer Philosophie unerkennbar (vgl. NK 16, 12 f.), dann kann auch niemand darüber „Wahrheiten“ verkünden, oder man kann das „Weib an sich“ so erkennen wie Schopenhauer das „Ding an sich“ als Wille meinte erkennen zu können, nämlich durch Selbsterfahrung, was dem männlichen Ich wiederum verwehrt blieb. Da etliche Texte N.s gegen den metaphysischen Glauben an das „Ding an sich“ polemisieren (vgl. z. B. NK 29, 24–28), wird der wohlwollend kritische Leser geneigt sein, den Glauben an die Existenz eines „Weibes an sich“ gleichfalls zu verweigern. Überdies werden die in den nächsten Abschnitten zum Thema kundzutunenden Wahrheiten als Wahrheiten des wortführenden Ich subjektiviert; der metaphysische Anspruch Schopenhauers, das „an sich“ zu erkennen, wird damit gerade ausgehebelt. Mit dieser Präambel der Subjektivität, die JGB 231 auf die granitene Unbelehrbarkeit, also auf unbeeinflussbare Tiefenschichten des Sprechenden zurückführt, wird das Nachfolgende zum Thema Frau skeptisch eingeklammert – als „Fusstapfen zur Selbsterkenntnis, Wegweiser zum Probleme, das wir sind, – richtiger, zur grossen Dummheit, die wir sind“ (170, 16–18). Dieses in JGB 231 überdeutlich markierte Vermögen zum Selbstmiss-trauen kann durchaus zu „unseren Tugenden“ gehören, so schwierig es auch ist, die folgenden Erörterungen zum Frauen-Thema sonst darunter zu rubrizieren. Vgl. zur Interpretation von JGB 231 z. B. auch Clark 1998; Smitmans-Vajda

1999, 76 f.; Maresca 2001 sowie allgemein die Beiträge in Reschke 2012a, Diethel 1996 u. als Zeugnis früherer Rezeptionsstufen Richard M. Meyer 2014.

An seine Frau Ida schrieb Franz Overbeck am 03. 09. 1886: „Vormittags las ich, nachdem ich die erste Regung wieder an Dich zu schreiben, verschluckt hatte, im Nietzsche. ‚Jenseits von Gut und Böse‘ versetzt in den Himmel und seinen Frieden. Eben etwas von der Friedensseligkeit dieser erhabenen Sphäre vermisste ich besonders im Buche, zumal wenn von Frauen die Rede ist, gegen welche alle Wahrheiten darin die Form von Geschossen annehmen. Im Uebrigen lese ich wenig von dem was heutzutage gedruckt wird lieber.“ (Unveröffentlichtes Manuskript in der Universitätsbibliothek Basel, Nachlass Franz und Ida Overbeck, Signatur B I 257).

170, 4 f. *Das Lernen verwandelt uns, es thut Das, was alle Ernährung thut, die auch nicht bloss „erhält“* Die Parallelisierung von Aneignung, Einverleibung und Ernährung ist beispielsweise schon in NL 1881, KSA 9, 11[134], 490; NL 1881, KSA 9, 14[13], 626 u. NL 1881, KSA 9, 11[258], 539 greifbar. Es sind Variationen zu dem seit Ludwig Feuerbach populären Thema: „Der Mensch ist was er ißt.“ (Feuerbach 1850, 1083) „Was haben sich nicht sonst die Philosophen den Kopf zerbrochen mit der Frage von dem Bande zwischen dem Leib und der Seele! Jetzt wissen wir aus wissenschaftlichen Gründen was längst das Volk aus der Erfahrung wußte, daß Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhält, daß das gesuchte Band also die Nahrung ist“ (ebd., 1077, zum Thema ausführlich Sommer 2012f). Moore 1998, 536 f. verweist darauf, dass die unmittelbare Inspiration zu 170, 4 f. aus William Henry Rolphs *Biologischen Problemen* gewonnen sein könnte (Rolph 1884, 60–68).

170, 7 *etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum* Zum Granit vgl. NK 41, 14 f. Die hier evozierte Vorstellung ist die eines durch äußere Umstände unveränderlichen Wesenscharakters, die N. insbesondere von Schopenhauer her vertraut war, vgl. NK 55, 32 f. sowie Zibis 2007, 31 f.; zu einem möglichen Emerson-Bezug Hubbard 1958, 145. JGB 213 hat die Nicht-Lehrbarkeit und Nicht-Lernbarkeit des Philosoph-Seins herausgestellt. Es gehört offensichtlich zum „geistigen Fatum“.

170, 9 f. *Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“* Jede Äußerung in entscheidenden Fragen wird damit als perspektivisch durch denjenigen bedingt ausgewiesen, der sie ausspricht – was sich übrigens ebenfalls poetologisch auf die Darstellungsweise von N.s Texten beziehen lässt, in denen, wie auch hier in JGB 231, ein perspektivisches Ich oder Wir spricht. Das emphatische Ich-Sagen erinnert an berühmte Sätze in Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum*: „Freiheit lebt nur in dem Reich der Träume! Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst.“ (Stirner

1845, 207) „Macht – das bin Ich selbst, ich bin der Mächtige und Eigner der Macht“ (Ebd., 276).

170, 19–24 *Auf diese reichliche Artigkeit hin, wie ich sie eben gegen mich selbst begangen habe, wird es mir vielleicht eher schon gestattet sein, über das „Weib an sich“ einige Wahrheiten herauszusagen: gesetzt, dass man es von vornherein nunmehr weiss, wie sehr es eben nur – m e i n e Wahrheiten sind.*] Schrift 1990, 108 f. zieht diese Stelle heran, um zu erläutern, dass es nach Jacques Derrida bei N. keine eine und universelle Wahrheit im Singular, sondern allenfalls noch personalisierte („m e i n e“) Wahrheiten im Plural geben könne. Die Formel „das ‚Weib an sich‘“ hatte Karl Gutzkow in seinem Roman *Die neuen Serapiensbrüder* populär gemacht: „Mein Sokrates behauptete: Der Mann habe das Bedürfnis, zuweilen das ‚Weib an sich‘, nicht das Weib mit den tausend Nücken der Gattinnen, der Mütter, der Töchter, zu sehen und mit ihm umzugehen. Das ‚Weib an sich‘ – das war ihm der Begriff, den die Dichter besungen hätten, den das Hohelied Salomonis besungen hat! Im gewöhnlichen, namentlich christlichen Leben existirt das ‚Weib an sich‘ nicht mehr, nur im todten Mariendienst der Kirche“ (Gutzkow 1877, 1, 198).

232.

Eine Aufzeichnung, die dann teilweise in NL 1885, KSA 11, 37[17], 593 (KGW IX 4, W I 6, 76, 16–44 u. 77, 38–40) eingeht, gibt in KGW IX 4, W I 5, 38, 28–52 u. 39, 28–40 den Takt von JGB 232 vor (hier in der unkorrigierten, ersten Fassung): „Man kann nicht hoch genug von den Frauen denken, aber deshalb braucht man noch nicht falsch von ihnen zu denken: hier soll man gründlich auf der Hut sein. Daß sie selber im Stande wären, die Männer über das ‚Ewig=Weibliche‘ aufzuklären, ist wenig wahrscheinlich: es scheint, daß sie sich dazu selber zu nahe stehen – und überdieß ist das Aufklären selber, bisher wenigstens, Männer=Sache, Männer=Gabe gewesen. Endlich darf man, bei alle dem, was Frauen über ‚das Weib‘ schreiben, ein gutes Mißtrauen sich vorbehalten: nämlich ob nicht ein Weib, welches schreibt, ganz unabsichtlich, gerade das thut, was der gewünschten ‚Aufklärung‘ entgegenwirkt – und sich putzt? Gehört das Sich=Putzen nicht zum sichersten Bestande des Ewig=Weiblichen? Und hat man jemals einem Weibskopfe schon Tiefe zugestanden? Oder einem Weibsherzen – Gerechtigkeit? Ohne Tiefe aber und Gerechtigkeit – was nützt es, wenn Weiber über das Weib urtheilen? ‘Gesetzt aber, ein schreibendes Weib putzt sich nicht: –’ Ist es das nicht beinahe ‘bereits’ eine Verleugnung des weiblichen Instinktes, eine ‘Anzeichen von’ Entartung? Ist ‘Ruht’ der Wille zur ‚Aufklärung über das Weib‘ nicht ‘irgendein’ ~~beinahe~~ der ‘dunkler unbewuß-

ter⁷ Wille zur Enttäuschung, zur Entzauberung, zur Entwerthung des Weibes für den Mann? Mögen manche 'in der That einige' Frauen einen guten Grund haben, 'zu glauben' daß ihnen die Männer nicht mit Lob und Liebe entgegenkommen '– und manche schreiben aus Rache noch ein Buch darüber –': ganz im Großen gerechnet, dünkt mich, daß ‚das Weib‘ bisher am meisten von den Weibern gering geachtet worden ist – und durchaus nicht vom Manne! In der Fürsorge für das Weib dekretirte die Kirche: mulier taceat in ecclesia! Zum Nutzen für das Weib dekretirte Napoleon: mulier taceat de politicis – und zur Rettung irgend welchen weiblichen Zaubers rathe ich an 'inmitten eines plumpen u. täppischen Versuchs': mulier taceat de muliere!“ Welche über Frauen schreibende Frauen in dieser Aufzeichnung sowie in JGB 232 ins Visier genommen werden, bleibt offen (JGB 233 liefert Namen nach); die von N. zur „Frauenfrage“ (Schönberg 1872) im wissenschaftlich-politischen Sinn zur Kenntnis genommene Literatur stammt hauptsächlich von Männern (namentlich Mill 1872; Mill 1869–1886, 12, 1–29 u. Bebel 1883; zu ersterem NK KSA 6, 306, 12 f., zu letzterem Brobjer 1999b, 61 u. Brobjer 2002, 310. Vgl. auch Bahnsen 1882, 2, 140–158; Dühring 1882, 342 f.; Buckle 1867, 118–151 und in historischer Perspektivierung Goncourt/Goncourt 1878). Der ursprünglich unter N.s Büchern befindlichen deutschen Ausgabe von *The Subjection of Women* – einem Werk, an dem auch Harriet Taylor Mill gewichtigen Anteil gehabt haben dürfte – ist allerdings eine „Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage“ aus der Feder der Übersetzerin Jenny Hirsch (1829–1902) vorangestellt, die das Emanzipationsanliegen aus weiblicher Perspektive beredt zur Sprache bringt.

Zur Verbindung der weiblichen Emanzipationsbestrebung, wie sie JGB 232 schildert, mit dem Motiv der Amazonen siehe Reschke 2012b.

170, 29–171, 15 *Denn was müssen diese plumpen Versuche der weiblichen Wissenschaftlichkeit und Selbst-Entblössung Alles an's Licht bringen! Das Weib hat so viel Grund zur Scham; im Weibe ist so viel Pedantisches, Oberflächliches, Schulmeisterliches, Kleinlich-Anmaassliches, Kleinlich-Zügelloses und -Unbescheidenes versteckt – man studire nur seinen Verkehr mit Kindern! –, das im Grunde bisher durch die Furcht vor dem Manne am besten zurückgedrängt und gebändigt wurde. Wehe, wenn erst das „Ewig-Langweilige am Weibe“ – es ist reich daran! – sich hervorwagen darf! wenn es seine Klugheit und Kunst, die der Anmuth, des Spielens, Sorgen-Wegscheuchens, Erleichterns und Leicht-Nehmens, wenn es seine feine Anständigkeit zu angenehmen Begierden gründlich und grundsätzlich zu verlernen beginnt! Es werden schon jetzt weibliche Stimmen laut, welche, beim heiligen Aristophanes! Schrecken machen, es wird mit medizinischer Deutlichkeit gedroht, was zuerst und zuletzt das Weib vom Manne will.]* Eine erste Fassung KGW IX 4, W I 5, 39, 16–27 findet sich in unmittelbarer Manuskript-Nachbarschaft zu der in NK ÜK JGB 232 mitgetheilten Aufzeichnung. Mit

der Anrufung des griechischen Komödiendichters Aristophanes (vgl. NK 46, 10–20) als eines Heiligen – so auch in N.s Brief an Köselitz vom 21. 08. 1885 (KSB 7/KGB III/3, Nr. 624, S. 87, Z. 78) – wird die religiöse Tradition persifliert, in Bedrängnis einen Nothelfer anzuflehen. Es spielt auf die beiden Komödien *Lysistrata* (Λυσιστράτη) und *Frauenvolksversammlung* (Ἐκκλησιάζουσαι) an: in *Lysistrata* verweigern die griechischen Frauen ihren Männern den Geschlechtsverkehr, um sie vom Kriegshandwerk abzubringen; in der *Frauenvolksversammlung* übernehmen sie schließlich die politische Macht, um den Männern ihren Willen aufzuzwingen.

Im fraglichen Brief an Köselitz heißt es: „Bitte, aus Bebel eine Stelle! er citirt eine Engländerin (Elisab...) über die Dringlichkeit der geschlechtlichen Bedürfnisse des Weibes. Bitte, schreiben Sie den Satz für mich ab! Er ist erbauulich“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 624, S. 86 f., Z. 75–77). Die von Köselitz in seiner Antwort am 26. 08. 1885 vorgeschlagenen Zitate von Elizabeth Blackwell in Bebel's *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* erkannte Köselitz selbst schon als nicht einschlägig (KGB III/4, Nr. 292, S. 50, Z. 10–21), und N. antwortete am 22. 09. 1885: „Schönsten Dank für die Citate aus Bebel: obwohl mein Gedächtniß eine Confusion gemacht zu haben scheint, – ich meinte eine andere Seite des Buchs und ein andres ‚weibliches‘ Citat.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 630, S. 94, Z. 30–34) Übersehen hatte Köselitz bei seiner Durchsicht ein weiteres Blackwell-Zitat, das passgenauer ist, auch wenn es nicht von Frauen, sondern vom Menschen im Allgemeinen handelt (Bebel schreibt fälschlich „Blackwall“ statt Blackwell): „Der Geschlechtstrieb existirt als eine unerlässliche Bedingung des Lebens und der Begründung der Gesellschaft. Er ist die stärkste Kraft in der menschlichen Natur. Was immer auch verschwinde, dieser besteht fort. Unentwickelt, kein Gegenstand der Gedanken, aber nichtsdestoweniger das Zentralfeuer des Lebens, ist dieser unvermeidliche Trieb der natürliche Hüter vor jeder Möglichkeit der Vernichtung.“ (Bebel 1883, 38) KGB III/7/2, 107 teilt noch eine, allerdings von einem Mann, nämlich einem gewissen „Dr. med. Hegerisch“ (gemeint ist Franz Hermann Hegewisch) herührende Passage mit, die die verheerenden physiologischen Folgen geschlechtlicher Enthaltsamkeit thematisiert. Mit dieser Passage könnte N. Blackwell kontaminiert haben. Gebraucht hätte N. das Zitat jedenfalls im Kontext von JGB 232 zur Illustration des in 170, 29–171, 15 Gesagten: Die Frauen stellen jetzt schon Forderungen an die Männer, von ihnen geschlechtlich befriedigt zu werden – wollen ihnen also ihren Willen aufzwingen. Das aber gibt weder das Blackwell- noch das Hegewisch-Zitat her; es handelt sich offensichtlich um eine männliche Wunsch- oder Furchtprojektion.

171, 22–24 Wenn ein Weib damit nicht einen neuen Putz für sich sucht – ich denke doch, das Sich-Putzen gehört zum Ewig-Weiblichen?] Dass das Sich-Put-

zen typisch weiblich sei, gehört zu den klassischen (Vor-)Urteilen von Männern über Frauen (vgl. auch NK 98, 15–17 u. NK 95, 11–13). Napoleon schreibt man den Ausspruch zu: „Les femmes ne s'occupent que de plaisir et de toilette.“ (Damas-Hinard 1838, 1, 476. „Die Frauen beschäftigen sich nur mit Vergnügen und Toilette.“). Zum Ewig-Weiblichen NK 173, 16–21.

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?] Vgl. NK 89, 6–8.*

172, 7–12 *wie es Manns-Fürsorge und Schonung des Weibes war, als die Kirche dekretirte: mulier taceat in ecclesia! Es geschah zum Nutzen des Weibes, als Napoleon der allzuberedten Madame de Staël zu verstehen gab: mulier taceat in politicis! — und ich denke, dass es ein rechter Weiberfreund ist, der den Frauen heute zuruft: mulier taceat de muliere!]* Die Vulgata-Version von 1. Korinther 14, 34 lautet: „Mulieres in ecclesiis taceant non enim permittitur eis loqui sed subditas esse sicut et lex dicit.“ („Eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeinde; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, daß sie reden, sondern unterthan seyn, wie auch das Gesetz sagt.“ Die Bibel: Neues Testament 1818, 210.) Aus dieser Anweisung des Apostels Paulus nahm N. zwei parodierende Ableitungen vor (vgl. z. B. Schmidt 2002, 236), die beide keine Originalzitate sind. Dabei ist diese Parodie einer Passage in Schopenhauers berühmter Invektive „Ueber die Weiber“ (*Parerga und Paralipomena*, 2. Band, Kapitel XXVII, § 381) nachempfunden, in der es heißt: „Der Mann strebt in allem eine direkte Herrschaft über die Dinge an, entweder durch Verstehen, oder durch Bezwingen derselben. Aber das Weib ist immer und überall auf eine bloß indirekte Herrschaft verwiesen, nämlich mittelst des Mannes, als welchen allein es direkt zu beherrschen hat. Darum liegt es in der Weiber Natur, alles nur als Mittel, den Mann zu gewinnen, anzusehn, und ihr Anteil an irgend etwas anderem ist immer nur ein simulirter, ein bloßer Umweg, d. h. läuft auf Koketterie und Aefferei hinaus. [...] Man darf nur die Richtung und Art ihrer Aufmerksamkeit im Konzert, Oper und Schauspiel beobachten, z. B. die kindliche Unbefangenheit sehn, mit der sie, unter den schönsten Stellen der größten Meisterwerke, ihr Geplapper fortsetzen. Wenn wirklich die Griechen die Weiber nicht ins Schauspiel gelassen haben; so thaten sie demnach recht daran; wenigstens wird man in ihren Theatern doch etwas haben hören können. Für unsre Zeit würde es passend seyn, dem taceat mulier in ecclesia ein taceat mulier in theatro hinzuzufügen oder zu substituiren, und solches mit großen Lettern etwan auf den Theatervorhang zu setzen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 655 – „die Frau soll im Theater schweigen.“) Wenn JGB 232 den Bogen zu Napoleon schlägt, der Anne Louise Germaine de Staël (vgl. NK 142, 6–9) nahegelegt habe,

„mulier taceat in politicis“, „die Frau soll in politischen Belangen schweigen“, dann ist das kein anderswo belegbares Originalzitat, sondern die Quintessenz der eskalierenden Rivalität zwischen dem Kaiser und der Schriftstellerin, die sich ursprünglich für den jungen Korsen begeistert hatte (vgl. z. B. Albert 1884, 1, 195 u. Las Cases 1824, 2, 195–198).

Auch Schopenhauer ließ im fraglichen Kapitel seine Polemik gegen die vermeintliche künstlerische und intellektuelle Unfruchtbarkeit der Frauen in einem Napoleon-Zitat gipfeln: „Einzelne und teilweise Ausnahmen ändern die Sache nicht; sondern die Weiber sind und bleiben, im ganzen genommen, die gründlichsten und unheilbarsten Philister: deshalb sind sie, bei der höchst absurden Einrichtung, daß sie Stand und Titel des Mannes teilen, die beständigen Ansporner seines unedlen Ehrgeizes; und ferner ist, wegen derselben Eigenschaft, ihr Vorherrschen und Tonangeben der Verderb der modernen Gesellschaft. In Rücksicht auf Ersteres sollte man den Ausspruch Napoleons I. zur Richtschnur nehmen: *les femmes n'ont pas de rang*“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 656 – „die Frauen haben keinen Rang“).

Unter den wenig schmeichelhaften Äußerungen, die von Napoleon zum weiblichen Geschlecht überliefert sind, gibt es auch seine Antwort auf die Frage von Madame de Staël in großer Gesellschaft, welche seiner Ansicht nach „la première femme du monde, morte ou vivante“ („die erste Frau der Welt, tot oder lebend“) sei. Diese Antwort lautete: „*Celle qui a fait le plus d'enfants*“ (Damas-Hinard 1838, 1, 476. „Diejenige, die am meisten Kinder geboren hat“). Im Unterschied zu Paulus, zu Schopenhauer und zu Napoleon in N.s Zuspitzung hatte Madame de Staël es in ihren 1818 erstmals erschienenen *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* gerade für fatal gehalten, wenn man die Frauen zum Schweigen zwingt: „Les femmes en Angleterre sont accoutumées à se taire devant les hommes, quand il est question de politique; les femmes en France dirigeaient chez elles presque toutes les conversations, et leur esprit s'était formé de bonne heure à la facilité que ce talent exige. Les discussions sur les affaires publiques étaient donc adoucies par elles, et souvent entremêlées de plaisanteries aimables et piquantes“ (Stael 1838, 140. „Die Frauen in England werden daran gewöhnt, vor den Männern zu schweigen, wenn es sich um Politik handelt; die Frauen in Frankreich leiteten bei sich fast alle Gespräche, und ihr Geist hatte sich früh in der Leichtigkeit gebildet, die dieses Talent fordert. Die Diskussionen über die Staatsgeschäfte wurden also von ihnen gemildert und oft mit liebenswürdigen und pikanten Scherzen vermischt“).

Die letzte Stufe der Paulus-Parodie „mulier taceat de muliere“, „die Frau soll über die Frau schweigen“, knüpft an den Brief Galianis an Madame d'Épinay vom 02. 02. 1771 an, in dem er auf die Frage antwortete, was eine Frau

studieren solle: „En tout, elle [sc. la femme] doit cultiver toujours son imagination; car le vrai mérite des femmes et de leur société, consiste en ce qu'elles sont toujours plus originales que les hommes; elles sont moins factices, moins gâtées, moins éloignées de la nature, et par cela plus aimables. En fait de morale, elles doivent étudier beaucoup les hommes, et jamais les femmes. Elles doivent connaître et étudier tous les ridicules des hommes, et jamais ceux des femmes.“ (Galiani 1882, 1, 208. Insgesamt soll sie [sc. die Frau] immer ihre Einbildungskraft kultivieren; denn das wahre Verdienst der Frauen und ihrer Gesellschaft besteht darin, dass sie immer origineller sind als die Männer; sie sind weniger gekünstelt, weniger verwöhnt, weniger von der Natur entfernt und deshalb liebenswürdiger. In moralischen Belangen sollen sie die Männer sehr studieren und niemals die Frauen. Sie sollen alle Lächerlichkeiten der Männer kennen und studieren und niemals diejenigen der Frauen.“ N.s Unterstreichungen, doppelte Randanstreichung von seiner Hand.) Während Galiani also den Frauen rät, sich nicht mit ihresgleichen zu beschäftigen, obwohl oder weil sie eigentlich viel origineller als die Männer seien, ist für das sprechende Ich bei N. das parabiblische Gebot, dass Frauen über Frauen schweigen sollen, quasi der letzte Strohalm aus der misogynen Tradition von Paulus über Napoleon bis Schopenhauer: Da man die Frauen offenbar nicht mehr davon abhalten kann, über alles Mögliche zu sprechen, kann man ihnen wenigstens nahelegen, über Ihresgleichen zu schweigen, als ob ihnen zu diesem Gegenstand die nötige Distanz fehlte und sie ihn daher nicht angemessen zu objektivieren verstünden.

233.

172, 14–18 *Es verräth Corruption der Instinkte — noch abgesehn davon, dass es schlechten Geschmack verräth —, wenn ein Weib sich gerade auf Madame Roland oder Madame de Staël oder Monsieur George Sand beruft, wie als ob damit etwas zu Gunsten des „Weibes an sich“ bewiesen wäre.*] Die Paarung von JGB 233 findet sich auch schon, unter umgekehrten Vorzeichen, bei Bebel 1883, 103: „Es ist Beschränktheit oder böser Wille, zu bestreiten, dass verbesserte soziale, also physische und geistige Lebens- und Erziehungsbedingungen unsere Frauenwelt auf einen Punkt der Vollkommenheit erheben können, von dem wir heute noch keine vollkommene Vorstellung besitzen. [...] Andererseits verdienen Erscheinungen in der Frauenwelt, wie Madame Roland, Frau v. Staël, George Sand, die grösste Beachtung, und gar mancher männliche Stern erbleicht neben ihnen.“ Während N. einige Schriften von und über George Sand (1804–1876, vgl. NK KSA 6, 111, 10 f. sowie NK KSA 6, 114, 22) und Anne Louise Germaine de Staël (vgl. NK 142, 6–9 u. NK 172, 7–12) aus eigenen Lektü-

ren kannte, dürfte ihm Jeanne-Marie (Manon) Roland de La Platière (1754–1793) mit ihren *Mémoires* und Briefen nur aus zweiter Hand bekannt gewesen sein: Geprägt von den politischen Ideen Rousseaus, versuchte sie diese während der Revolution an der Seite ihres Mannes Jean-Marie Roland de La Platière (1734–1793) in die Tat umzusetzen und ließ dafür ihr Leben unter der Guillotine. Bei N. kommt sie nur noch in NL 1884, KSA 11, 25[422], 123, 10–12 vor: „Vorzug der weiblichen Erziehung des vorigen Jahrhunderts bei den Franzosen. Madame Roland als die alberne ‚Bürgerin‘, bei der die Eitelkeit auf weibl. pöbelhafte Art eklatiert.“ In Hippolyte Taines *Entstehung des modernen Frankreich* hatte N. lesen können: „Auch die die Memoiren von Madame Roland durchziehende starke Bitterkeit hatte keinen andern Grund [sc. als die verletzte „Eigenliebe“ der kleinen Leute]; ‚sie konnte‘, äußert Fontanes, der ihr Freund und Bewunderer war, ‚der Gesellschaft die untergeordnete Stellung nicht verzeihen, die sie in derselben lange eingenommen hatte.“ (Taine 1877–1878a, 1, 331) In der Fußnote heißt es dazu weiter: „Madame Roland fühlte sich im Alter von 14 Jahren verletzt darüber, daß Frau von Bosmorel ihre Großmutter per ‚Fräulein‘ ansprach. [...] 1818 speist ein Graf in einem Städtchen des Nordens bei einem bürgerlichen Subpräfekten. Als die neben ihm sitzende Hausfrau ihm Suppe reicht, dankt er ihr mit den Worten ‚Dank, mein Herz.‘ Aber die Revolution hat der kleinen Bürgerin die Flügel wachsen lassen und kurz darauf fragt sie den Grafen mit ihrem schönsten Lächeln: ‚Wollen Sie Huhn, mein Herz?‘“ (Ebd., 331, Fn.) Natürlich ist die „Bürgerin“ hier nicht die längst hingerichtete Madame Roland. Dennoch war Bürgerlichkeit ein stereotypes Epitheton im Nachleben von Madame Roland: „On a dit de madame Roland: c’est une bourgeoise; ses sentiments, ses préjugés, ses travers sont d’une bourgeoise.“ (Dauban 1864, XII. „Man hat von Madame Roland gesagt: Das ist eine Bürgerin; ihre Gefühle, ihre Vorurteile, ihre Schwächen sind die einer Bürgerin.“) Das Gegenprogramm zu den sich bürgerlich und schriftstellerisch emanzipierenden Frauen formuliert schon NL 1884, 25[124], 46, 20 f.: „Ich will die Weiber wieder zurückformen: die Sand und M de Staël beweisen gegen sie.“

234.

KSA 14, 367 teilt aus W I 1 folgende Vorarbeit mit: „Die Dummheit in der Küche: hat sich je eine Universität schon um die gute Ernährung ihrer Studenten gekümmert? Um einen gesunden geschlechtlichen Umgang?“ Nach „Küche“ eingeschoben: „man kann von der weiblichen Intelligenz nicht tief genug denken, wenn man erwägt, wie gedankenlos bis jetzt überall vom Weibe die Ernährung der Familie und des Hausherrn besorgt worden ist. Das Weib versteht nicht, was die Speise bedeutet: und will Köchin sein! Wenn das Weib

ein denkendes Geschöpf wäre, so hätte sie ja, als Köchin seit Jahrtausenden, die größten physiologischen Thatsachen finden müssen! Durch schlechte Köchinnen, d. h. durch das Weib ist die Entwicklung des Menschen am meisten bisher aufgehalten worden!“ Bei der ursprünglichen Fassung vor dem Einschub scheint also noch gar nicht die Frau als Köchin im Mittelpunkt des Interesses gestanden zu haben, sondern die traditionell als „alma mater“, als nährenden Mutter geltende Universität, die für ihre diätetische Gleichgültigkeit getadelt wird – ein Aspekt, der in JGB 234 dann gänzlich entfällt. Dass die Frauen im bürgerlichen Haushalt für die Küche zuständig waren, gibt NL 1885, KSA 11, 41[5], 680, 1 f. (entspricht KGW IX 4, W I 5, 39, 13 f.) umgekehrt auch Anlass, satirisch über Schriftstellerinnen herzuziehen: „Man schlägt ein weibliches Buch auf: – und bald seufzt man ‚wieder eine verunglückte Köchin!‘“

Die Frage der richtigen Ernährung beschäftigte N. in seiner Autogenealogie dann ganz konkret, vgl. EH Warum ich so klug bin 1 (z. B. NK KSA 6, 279, 3–9); der notorisch magengeschwächte N. konsultierte in eigener Sache auch die einschlägige Fachliteratur (z. B. Wiel 1873; Wiel 1875 u. Meinert 1882). All die Vorbehalte gegen kochende Frauen hielten N. persönlich allerdings nicht davon ab, Mutter und Schwester am 4./11. 12. 1884 aus Nizza wissen zu lassen: „Ich brauche, für mein späteres Leben hierselbst 1) eine unabhängige Wohnung 2) eine Köchin 3) meinen Musiker Köselitz“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 564, S. 568, Z. 26–28, vgl. 8./11. 01. 1885 an dieselben, KSB 7/KGB III/3, Nr. 568, S. 3, Z. 20 f.). Offensichtlich traute N. den Frauen in der Küche doch noch etwas zu, ansonsten wäre JGB 234 wohl auch nicht adressiert als „Rede an höhere Töchter“ (173, 5 f.).

235.

173, 8–10 *es giebt Sentenzen, eine kleine Handvoll Worte, in denen eine ganze Cultur, eine ganze Gesellschaft sich plötzlich krystallisirt*] Man könnte versucht sein, daraus N.s Begriff des Aphorismus gewinnen zu wollen, siehe Born 2012b.

173, 11–13 *jenes gelegentliche Wort der Madame de Lambert an ihren Sohn: „mon ami, ne vous permettez jamais que de folies, qui vous feront grand plaisir“*] Korrekt notiert hatte sich N. dieses Zitat in NL 1884, KSA 11, 25[45], 22, 14–16 („que les folies“ statt „que de folies“). Er hat es den *Mémoires et voyages* von Astolphe de Custine entnommen, genauer gesagt einem dort abgedruckten Brief Custines aus Rom vom 25. 02. 1812, in dem es heißt: „Madame de Lambert a montré bien de la profondeur d’esprit dans ce seul mot adressé à son fils: ‚Mon ami, ne vous permettez jamais que les folies qui vous feront grand plaisir.‘“ (Custine 1830, 1, 187. „Frau de Lambert hat viel Geistestiefe in diesem

einzigsten, an ihren Sohn adressierten Wort gezeigt: „Mein Freund, erlauben Sie sich immer nur die Verrücktheiten, die Ihnen großes Vergnügen bereiten werden.“). Auch wenn N. die berühmte Salonière und *femme de lettres* Anne-Thérèse de Lambert, Marquise de Saint-Bris, geborene de Marguenat de Courcelles (1647–1733) sonst nie erwähnte, liegt zumindest JGB 127 eine von ihr angestoßene Debatte mit zugrunde, siehe NK 95, 11–13.

236.

173, 16–21 *Das, was Dante und Goethe vom Weibe geglaubt haben – jener, indem er sang „ella guardava suso, ed io in lei“, dieser, indem er es übersetzte „das Ewig-Weibliche zieht uns hinan“ –: ich zweifle nicht, dass jedes edlere Weib sich gegen diesen Glauben wehren wird, denn es glaubt eben das vom Ewig-Männlichen ...]* Das Dante zugeschriebene Wort hat N. in NL 1882, KSA 10, 3[1]313, 91, 1–3 schon einmal zitiert: „Reife des Mannes: das heißt den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spielen. / ,Ella guardava suso, ed io in lei‘ Dante. Und ich in ihr!“ Übersetzt bedeutet es: „Sie sah nach oben, und ich sah auf sie“ und ist eine Adaption von Dante Alighieri: *Divina Commedia*, Paradiso II 22: „Beatrice in suso, ed io in lei guardava“ („Beatrice nach oben, und ich sah auf sie“). Die Umstellung gegenüber der Vorlage – die Ersetzung des Eigennamens durch das Personalpronomen, die Stellung des Prädikats – ist nun freilich nicht N.s Innovation, sondern kommt in der zeitgenössischen kulturgeschichtlichen Literatur gelegentlich vor (z. B. Legouvé 1849, 141 u. Vandam 1878, 1, 57), so dass die Vermutung naheliegt, N.s Adaption beruhe nicht auf der eigenständigen Verarbeitung einer Dante-Originallektüre, sondern sei ein Fundstück aus zweiter Hand. N. liebte es, die Schlussverse des Chorus mysticus in Goethes *Faust II* „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“ (V. 12110 f.) aufzurufen (vgl. z. B. NK KSA 6, 18, 10–13 u. NK KSA 6, 305, 30 f.). Der bildungsbürgerliche Zitatballast ändert freilich nichts an der dürftigen Aussage von JGB 236 (vgl. Pestalozzi 2012, 36 f.), wonach edlere Frauen an die hinaufziehende, erhebende Wirkung des „Ewig-Männlichen“ glaubten. N.s Brief an Heinrich von Stein vom 15. 10. 1885 macht den biographischen Bezug dieser Behauptung deutlich, wenn er über Lou von Salomés Roman *Im Kampf um Gott* (1885) urteilt: „Alles Formale daran ist mädchenhaft, weichlich, und in Hinsicht auf die Prätension, daß ein alter Mann hier als erzählend gedacht werden soll, geradezu komisch. Aber die Sache selber hat ihren Ernst, auch ihre Höhe; und wenn es gewiß nicht das Ewig-Weibliche ist, was dieses Mädchen hinzieht, so vielleicht das Ewig-Männliche.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 634, S. 100, Z. 18–23; ähnlich am 17. 10. 1885 an Overbeck, KSB 7/KGB III/3, Nr. 636, S. 102, Z. 53–55.) Die Faszination durch das „Ewig-Männliche“ findet

sich bei N. in Verse abgewandelt allerdings bereits vor der Salomé-Lektüre in NL 1884, KSA 11, 28[1], 297, 1–5 „Allen Schaffenden geweiht“: „Welt-Unabtrennliche / Laßt uns sein! / Das Ewig-Männliche / Zieht uns hinein.“ JGB 236 ist nur die Variation des bei N. schon in UB II HL virulenten Gedankens, dem Ewig-Weiblichen sei ein Ewig-Männliches entgegenzusetzen, wofür er bei Goethe selbst Anhaltspunkte finden konnte (vgl. Vivarelli 1994, 279). Freilich wirkt die Beschwörung des Ewig-Männlichen noch so plakativ wie in Wolfgang Menzels Kritik von 1836: „Da hat Göthe doch wohl zu sehr alles auf die Gunst des schönen und zarten Geschlechts gestellt und über dem ‚Ewig-Weiblichen‘ das Ewig-Männliche vergessen. Die Seelen stehlen sich aber nicht in den Himmel, wie der Hausfreund zur Frau, wenn der Mann nicht zu Hause ist. Es geht im Himmel nicht so bequem, so französisch à la Crebillon zu. Es gibt eine männliche Gottheit, wie es eine männliche Liebe und eine männliche Ehre gibt, und beide sind Eins“ (Menzel 1836, 3, 337).

237.

In der KSA tragen zwei Abschnitte die Nummer 237. Das entspricht dem Druck der Erstausgabe; im Handexemplar ist die Nummer ebenfalls nicht korrigiert worden (Nietzsche 1886, 187). Schlechta lässt hingegen in seiner Ausgabe die zweite Aphorismus-Nummer einfach weg und macht aus zwei Abschnitten einen einzigen (Nietzsche 1999, 2, 700). Damit wäre aber wiederum der Titel „Sieben Weibs-Sprüchlein“ (KSA 5, 173, 23 bzw. Nietzsche 1886, 186) hinfällig, weil es eben keine sieben Weibs-Sprüchlein mehr wären. Im Druckmanuskript gibt es eine Einfügung des zweiten Textes, aber keine neue Abschnittszählung. Die xenienhaft-parodistischen „Sieben Weibs-Sprüchlein“ zählen nicht gerade zu den Höhepunkten deutschsprachiger Lyrik.

173, 24 f. *Wie die längste Weile fleucht, kommt ein Mann zu uns gekreucht!* Es könnte sich bei diesem Verslein um eine Parodie auf die letzten Zeilen von Christoph Martin Wielands Gedicht „An Olympia“ *Von feinerem Gefühl getrieben* handeln: „Der holde Geist der Eintracht schlingt / Sein goldnes Band um alle, stimmt die Herzen / Zu sanften Freuden, süßen Schmerzen; / Die lange Weile flieht, und nur zu leicht beschwingt / Entfliehen itzt, man weiß nicht wie, die Stunden, / Die man vordem so drückend lang gefunden“ (Wieland 1818–1828, 22, 331). Die bei N. im Unterschied zu Wieland gebrauchten altertümlichen, frühneuzeitlichen Formen „fleucht“ und „gekreucht“ statt der damals schon üblichen Formen „fliegt“ (bzw. „flieht“) und „gekrochen“ verweisen auf die sprichwörtliche Redensart „was da kreucht und fleucht“, die ursprünglich auf Luthers Bibelübersetzung zurückgeht (1. Moses 7, 14, 15 – Die

Bibel: Altes Testament 1818, 7) und in der bei N. anzitierten Formulierung im 19. Jahrhundert durch Schiller zur idiomatischen Redewendung geworden war: vgl. die letzte Strophe von Walters Lied *Mit dem Pfeil, dem Bogen* zu Beginn des dritten Aufzugs von *Wilhelm Tell*: „Ihm gehört das Weite; / Was sein Pfeil erreicht, / Das ist seine Beute, / Was da kreucht und flucht.“ (Schiller 1844, 5, 61) Wenn das lyrische ‚Weiber‘-Wir bei N. davon spricht, dass „ein Mann zu uns gekreucht“, also wie ein Wurm angekrochen kommt, so verrät dies eine geringe Meinung der Sprecherin von den Männern.

174, 1f. *Alter, ach! und Wissenschaft giebt auch schwacher Tugend Kraft.*] Die Zusammenstellung der „Wissenschaft“ mit der Interjektion „ach!“ lässt sich als Anspielung auf Fausts Studierzimmermonolog lesen („Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin, / Und leider auch Theologie / Durchaus studiert, mit heißem Bemühn. / Da steh ich nun, ich armer Tor!“ Goethe: *Faust I*, V. 354–358). Faust geben allerdings weder Alter noch Wissenschaft Kraft – er ist aber eben auch kein „Weib“ mit „schwacher Tugend“.

174, 3f. *Schwarz Gewand und Schweigsamkeit kleidet jeglich Weib – gescheidt.*] Die pauschale, merkwürdige Behauptung, dass alle Frauen, die (als Witwen während des traditionellen Trauerjahres) schwarze Kleider tragen und schweigen, klug („gescheidt“) wirken, soll vielleicht – auch über die metaphorische Verbindung von ‚schweigen‘ und ‚kleiden‘ – die Pointe zünden, dass es sich dabei bloß um eine Verkleidung, eine Maskerade handle. In der dahinter verborgenen Wirklichkeit sei „das Weib an sich“ gerade nicht ernst, sondern heiter, nicht schweigsam, sondern schwatzhaft, nicht „gescheidt“, sondern dumm (vgl. auch die „Eselin“ in 174, 9). Diese misogynen Stereotype waren im 19. Jahrhundert weitverbreitet, sie finden sich allesamt auch in Schopenhauers Betrachtungen *Über die Weiber*.

174, 5f. *Wem im Glück ich dankbar bin? Gott! – und meiner Schneiderin.*] Die Antwort auf die 28. Frage des *Heidelberger Katechismus*, was uns die Erkenntnis der Schöpfung und der Vorsehung Gottes nütze, lautet: „Daß wir in der Widerwärtigkeit geduldig, im Glück dankbar sind, und für's Zukünftige unsre feste Zuversicht auf unsern getreuen Gott und Vater setzen“ (Krummacher 1859, 19). Von einer Schneiderin ist da freilich, anders als in der weiblichen Rollenrede von 174, 5f., nicht die Rede. Vor dem Hintergrund der in Matthäus 6, 28 angeprangerten Eitelkeit der Kleidungssorgen wirkt die Zusammenstellung von Gott und Schneiderin als gleichwertige Glücksgaranten besonders lästerlich.

174, 7 *Jung: beblühtes Höhlenhaus. Alt: ein Drache fährt heraus.*] Zur poetisch-mythologischen Opposition von Mädchen und Drache vgl. Groddeck 1991, 2,

275. Manch ein Leser mag in 174, 7 wie Przybyszewski 1965, 147 ein von N. „an seine Schwester“ adressiertes „verbissen-boshafte[s] Epigramm“ zu erkennen wähen.

174, 8 *Edler Name, hübsches Bein, Mann dazu: oh wär' er mein!*] Im Druckmanuskript stand statt „Mann dazu: oh wär' er mein!“: „Hüte dich, Gold-Vögelein!“ (KSA 14, 367). Biographisch ambitionierte Interpreten werden natürlich nicht zögern, hier den ‚edlen Namen‘ Lou von Salomé einzuwerfen.

174, 9 *Kurze Rede, langer Sinn — Glatteis für die Eselin!*] Die Umkehrung des geflügelten Wortes nach Questenbergs Frage in Friedrich Schillers *Die Piccolomini* I 2: „Was ist der langen Rede kurzer Sinn?“ hat schon der schwäbische Dichter Johannes Nefflen (1789–1858) in unsterbliche Verse gegossen: „Doch jetzt folg, auf kurze Rede / Erst der Deutung langer Sinn. / Langer wär der Kniffe Kette. / Wärf' ich sie auf einmal hin. / Kommen wir nun zur Geschichte. / Die sich dehnet im Gedichte. / Ernst wird jetzt die Poesie, / Darum auch die Melodie.“ (Nefflen 1841, 240) Als „animal messianum“ (vgl. Sommer 2000a, 85, Fn. 208) wird die Eselin in 174, 9 wohl nicht verstanden (vgl. aber NL 1880, KSA 9, 10[D80], 430 f.). Vielmehr geht es um „das Weib an sich“, das die sprichwörtliche Dummheit des Esels teilt und deshalb auf dem gedanklichen Glatteis dieser Sentenzen ausrutschen würde – im Gegensatz zu jenem ‚guten Tänzer‘, von dem in FW Vorspiel 13 die Rede ist: „Glattes Eis / Ein Paradeis / Für Den, der gut zu tanzen weiss“ (KSA 3, 356, 7–9).

237[a].

174, 11–15 *Die Frauen sind von den Männern bisher wie Vögel behandelt worden, die von irgend welcher Höhe sich hinab zu ihnen verirrt haben: als etwas Feineres, Verletzlicheres, Wilderes, Wunderlicheres, Süßeres, Seelenvolleres, — aber als Etwas, das man einsperren muss, damit es nicht davonfliegt.*] In NL 1882, KSA 10, 3[1]133, 69, 11 sowie Za I, Vom Freunde, KSA 4, 73, 7 f. stehen als animalische Identifikationen für das weibliche Geschlecht auch noch Katzen und Kühe zur Verfügung, vgl. NK 96, 4–9. JGB 237[a] verzichtet zumindest auf solche Ontologisierungen, um scheinbar nur einen historischen Tatbestand im Umgang der Männer mit Frauen zu resümieren, dass sie nämlich wie Vögel behandelt, sprich: im Käfig gefangen gehalten worden seien. Dass diese Bemerkung nicht bloß konstativ, sondern appellativ gemeint sein könnte, erschließt sich im intertextuellen Bezug zu JGB 238, wo die Behauptung im Vordergrund steht, tiefsinnige Männer könnten Frauen stets nur als Eigentum ansehen (vgl. NK 175, 12–25). Das anscheinend schmeichelhafte Bild, das sich die „Männer bisher“ von den „Frauen“ (diesmal rücksichtsvollerweise nicht wie in

den vorangegangenen Abschnitten „Weiber“) gemacht haben, diese seien „etwas Feineres, Verletzlicheres, Wilderes, Wunderlicheres, Süßeres, Seelenvolleres“ und damit „wie Vögel“, dient nur dazu, den männlichen Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen. Dass diese Rechtfertigung hinkt, ist jedoch gleichfalls offenkundig, denn Käfige sind weder das natürliche noch das angemessene Habitat für Vögel.

Die später in kritischer Absicht auch um N.s Misogynie bemühte Frauenrechtlerin Hedwig Dohm (1831–1919) hatte schon 1874 in ihrer Monographie *Die wissenschaftliche Emancipation der Frau* das Nötige zum Thema gesagt: „Wie sonderbar diese Concurrenzfurcht ist! Sind die Männer wirklich das höhere Geschlecht, das heißt, mit höheren Kräften für alle die Fächer begabt, von denen sie die Frauen ausschließen, so brauchen sie doch die Concurrenz nicht zu fürchten, im Gegentheil, die Frauen werden ihnen zur Folie dienen; sind ihre Kräfte aber nicht höher, so setzen sie sich dem Verdacht /28/ aus, daß sie die Frauen einsperren, damit dieselben ihnen die Preise nicht verderben, und ihr Verhalten wird zur Gewalthat, zur widerrechtlichen Aneignung eines Monopols“ (Dohm 1874, 27 f.).

Mit mehr gutem Willen kann man JGB 237[a] jedoch auch so lesen, dass mit der *historischen* Beschreibung der bisherigen Käfighaltung der Frauen eben diese männliche Unterdrückungspraxis inzwischen bereits der Vergangenheit angehöre. Schließlich provoziert der Text die Fragen: Sind die Frauen wirklich so, wie die Männer sie bisher gesehen bzw. behandelt haben? Wie werden die Männer die Frauen in Zukunft behandeln?

238.

Eine frühere Fassung des Gedankengangs von JGB 238 lautet in KGW IX 4, W I 7, 29, 1–25 in der ersten Version: „Sich im Grund=problem ‚Mann u. Weib‘ zu vergreifen, hier ‚den abgründlichsten Antagonismus zu=übersehen u.‘ die Nothwendigkeit [u. Nützlichkeit] der [einer ewig=] feindseligen Spannung, u des tiefsten ‚wegzuwünschen,‘ zu=leugnen=übersehen u. ‚u. ‚hier‘ vielleicht ‚gar von‘ ‚gleiche Rechte‘ gleiche ‚an‘ Erziehung gleiche Ansprüche‘ eine mögliche Annäherung u. ‚gleiche Rechte‘ ‚u Verpflichtungen der Geschlechter‘ gleiche Pflichten zu ‚fordern‘ verlangen ‚anstreben u. zu wünschen‘ [zu träumen]: diese Art Flachköpfigkeit darf – das über einen sicheren Maßstab ‚Senkblei‘ ‚dafür dafür, daß‘ ab, wohin der Mensch solcher Wünschbarkeiten gehört flach ist: es ‚das‘ ist eine typische Form ‚Zeichen‘ der Flachköpfigkeit; u ein Denker, der nach Art von St. St. [sic] Mill oder Eugen Dührings, ‚zu Gunsten der Emancipation dergestalt die Nähe seine Untiefe verrathen hat‘ in solchen Wünschbarkeiten festsetzt [zu Gunsten der Emancipation u. der ‚gleichen

Rechte‘ sich entschieden hat], darf als verdächtig gelten, ‘für’ in ‘überhaupt für’ allen Grundfragen ‘kein’ zu kurz zu sein u. nicht ‘hinunter’ zu können. Ein ‘Mann’ Mensch ‘hingegen’, der Tiefe hat, auch ‘jene’ Tiefe im Wohlwollen ‘gegen das Weib’, welcher der Härte u. Strenge fähig ist, wird über M. u. W. immer orientalistisch denken u. das ungeheure Vernunft u. Instinkt=Übergewicht Asiens ‘über den ‘Westen’“ anerkennen; wie es die ‘zö.’ alten Griechen gethan haben, ‘jene’ die besten u. klügsten Erben [u. Synthesen] des ‘alten ganzen’ Orient’s.“ Bemerkenswert ist an dieser Fassung nicht nur, dass hier der tiefe „Mensch“ als solcher (statt des „Mannes“) gegenüber dem „Weib“ „orientalistisch“ denke, also der Mensch wie selbstverständlich als Mann konzeptualisiert wird, sondern auch, dass mit John Stuart Mill und Eugen Dühring direkt männliche Antagonisten, nämlich Emanzipationsbefürworter genannt werden.

175, 12–25 *Ein Mann hingegen, der Tiefe hat, in seinem Geiste, wie in seinen Begierden, auch jene Tiefe des Wohlwollens, welche der Strenge und Härte fähig ist, und leicht mit ihnen verwechselt wird, kann über das Weib immer nur orientalistisch denken: er muss das Weib als Besitz, als verschliessbares Eigenthum, als etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes fassen, — er muss sich hierin auf die ungeheure Vernunft Asiens, auf Asiens Instinkt-Überlegenheit stellen: wie dies ehemals die Griechen gethan haben, diese besten Erben und Schüler Asiens, welche, wie bekannt, von Homer bis zu den Zeiten des Perikles, mit zunehmender Cultur und Umfänglichkeit an Kraft, Schritt für Schritt auch strenger gegen das Weib, kurz orientalistischer geworden sind.]* Das possessive Verhältnis des Mannes zur Frau (vgl. auch JGB 237[a]) fasst schon NL 1884, KSA 11, 25[422], 123, 9 zusammen: „Die Weiber unter Vormundschaft. Eigenthum.“ (Vgl. zu diesem Notat NK 172, 14–18). Eine gedrängte und scharfzüngige Kulturgeschichte der Geschlechterbeziehung hatte N. in August Bebel's *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* vor Augen (Bebel 1883, 5–35), deren Quintessenz die ökonomische Abhängigkeit, ja Versklavung der Frau war (ebd., 5, vgl. NK 177, 9–14). Die Anfänge einer „dauernde[n] Verbindung“ von Mann und Frau, nämlich der Ehe, sah Bebel im „männliche[n] Egoismus“. „Er nahm eine Frau in Besitz“; „[d]er Grund zur Bildung des Privat-Eigenthums [...] war gelegt“ (ebd., 8). Später sei die Frau zum „Tauschobjekt“ geworden: „Sie wird damit wie andere Dinge Eigenthum des Mannes, über das er frei verfügt“ (ebd., 10). Was für eine niedere Stellung die Frauen im alten Griechenland unter dem Eindruck Asiens hatten, wurde Bebel nicht müde zu betonen: „So war die Frau blosser Kindergebärapparat, ein treuer Hund, der das Haus bewacht.“ (Ebd., 16) Thukydides habe verlangt, „das die Frau eine Art pflanzlichen Stilllebens führe, das die Zirkel des Mannes nach keiner Richtung stört“ (ebd., 17).

Dass die griechische Kultur sich „von Homer bis zu den Zeiten des Perikles“ im Umgang mit den Frauen immer stärker den orientalischen Gepflogenheiten einer restlosen sozialen Ausgrenzung (oder Einkerkierung) der (Ehe-)Frauen verschrieben habe, mag zutreffen oder nicht – der Perikles-Band von Max Dunckers *Geschichte des Alterthums*, den N. erworben hat (Duncker 1886), macht dazu keine Ausführungen – und das, was man über Perikles' eigenes Verhältnis zu seiner zweiten Frau Aspasia zu wissen glaubt, spricht jedenfalls eine andere Sprache. Im Horizont von N.s sonstigen Äußerungen zur Entwicklung der griechischen Kultur seit seiner *Geburt der Tragödie* wirkt die kulturhistorische Unterfütterung der vorgetragenen These in 175, 20–25 störend: Hier muss um der Konsistenz einer antiemanzipatorischen Invektive willen behauptet werden, Griechenland habe von Homer bis Perikles eine Zunahme von „Cultur und Umfänglichkeit an Kraft“ erlebt, während sonstige Texte N.s diesen Zeitraum als kulturellen Niedergang, als Verlust der tragischen Mitte geißeln und etwa in Perikles' *Gefallenenrede* nur noch „ein grosses optimistisches Trugbild“ (MA I 474, KSA 2, 308, 28 f.) zu erkennen pflegen.

239.

In KGW IX 4, W I 4, 12, 6–22 heißt es: „Was die deutschen Frauen anbetrifft: so bin ich fern davon, sie [noch mehr] zu ‚cultiviren‘. Erstens sollen sie nicht klavier=spielen: das verdirbt ‚ihnen‘ die Nerven (und, als weibliche Art von Putz u Koketterie, erbittert es jeden herzhaften Freund der Musik) u macht sie, unfähig, kräftige Kinder zu gebären. Sie sollen fromm erzogen werden: ein Weib ohne Frömmigkeit ist im Auge eines ‚jedes‘ tiefen ‚u gottlosen‘ M.[annes] etwas vollkommen Lächerliches – ja es empört ihn, wenn den zarten Pflanzen das Geländer u. der Schutz weggenommen wird, an dem sie allein irgendwie [zur Anmuth] gedeihen können; und es ist etwas Furchtbares, das, wozu herrische Kräfte u eine [seelische] Vorbestimmung zum Schwersten gehört, Frauen zugemuthet zu sehen, welche sofort daraus wieder einen ‚Kopfputz‘ oder eine ‚Schwätzerie‘ sich zurecht machen.“ Weitere Vorarbeiten zu JGB 239 finden sich KGW IX 4, W I 4, 12, 2–4 u. 13, 2–52. Es liegt auf der Hand, gegen die in JGB 239 und in KGW IX 4, W I 4, 12, 6–22 versuchte Pazifizierung der Frau das von JGB 131, KSA 5, 96, 4–9 Angeführte in Erinnerung zu rufen, wo die Haustiermetapher in anderer Weise zum Tragen kommt.

176, 4 *Wettbewerb um Rechte* Zur Veränderung des Rechtsbegriffs in der Moderne siehe die bei Guyau 1909, 285 dokumentierten Lesespuren N.s.

176, 7 *das „das Fürchten verlernt“* Bekanntlich soll Wagners Siegfried in den Fußstapfen von Grimms *Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen*

das Fürchten lernen („Hier soll ich das Fürchten lernen? – [...] Lern' ich hier nicht / was ich lernen muß, /allein zieh' ich dann weiter“ – Wagner 1907, 6, 129), was ihm nicht recht gelingen mag (Mime: „Sag', du Kühner, / hast du das Fürchten gelernt?“ Siegfried: „Den Lehrer fand ich noch nicht.“ Ebd., 6, 144). Vgl. auch UB IV WB 3, KSA 1, 443, 7 u. NK KSA 6, 12, 19 f.

176, 13–18 *Wo nur der industrielle Geist über den militärischen und aristokratischen Geist gesiegt hat, strebt jetzt das Weib nach der wirthschaftlichen und rechtlichen Selbständigkeit eines Commis: „das Weib als Commis“ steht an der Pforte der sich bildenden modernen Gesellschaft.*] Für August Bebel war klar: „Der Grund aller Unterdrückung wurzelt in der ökonomischen Abhängigkeit vom Unterdrücker. In dieser Lage befindet sich bis heute die Frau.“ (Bebel 1883, 5, vgl. auch NK 175, 12–25 u. Brobjer 1999b, 61.) Entsprechend könne die „volle und ganze Lösung der Frauenfrage“ nur darin bestehen, „dass die Frau dem Manne gegenüber nicht nur von Gesetzes wegen gleich steht, sondern auch ökonomisch frei und unabhängig von ihm und in geistiger Ausbildung ihm möglichst ebenbürtig sei“ (Bebel 1883, 4). Dieses Ziel hielt Bebel nur bei einer tiefgreifenden sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft für erreichbar – er drohte also mit einer sozialistischen Revolution. Auch Jenny Hirsch legte in ihrer „Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage“ großen Wert auf die „Förderung der Erwerbsfähigkeit der Frau“ (Mill 1872, VIII) und erörterte den Stand der Dinge in den unterschiedlichen Ländern. Wenn N. in NL 1884, KSA 11, 25[124], 46 gegen schriftstellernde Frauen polemisierte (vgl. NK 172, 14–18), lautet die Quintessenz: „Ich verdamme sie zum Handel: der commis soll in Verachtung!“ (KSA 11, 46, 23 f.) Ein „Commis“ ist ein Handlungsgehilfe; „[e]r unterscheidet sich vom Prokuristen und Handlungsbevollmächtigten ([...]) dadurch, daß er ohne jeweilige besondere Vollmacht des Prinzipals nicht ermächtigt ist, Rechtsgeschäfte im Namen und für Rechnung desselben vorzunehmen.“ (Meyer 1885–1892, 8, 113) Hirsch stellte nüchtern dar, wo überall bereits „Handelsschulen für das weibliche Geschlecht“ eingerichtet worden seien (Mill 1872, XXIII), und schloss sich der „Forderung der Wegräumung derjenigen Schranken“ an, „welche in der Gesetzgebung mehr oder weniger der Erwerbsthätigkeit der Frauen im Wege stehen“ (ebd., XXV). Für die USA wird vermerkt: „Die Regierung und Verwaltung beschäftigen unter dem Titel von *Clerks* eine große Anzahl weiblicher Beamten“ (ebd., XLIV).

177, 9–14 *das täppische und entrüstete Zusammensuchen all des Sklavenhaften und Leibeigenen, das die Stellung des Weibes in der bisherigen Ordnung der Gesellschaft an sich gehabt hat und noch hat (als ob Sklaverei ein Gegenargument und nicht vielmehr eine Bedingung jeder höheren Cultur, jeder Erhöhung der Cultur sei)]* Das wurde besonders Bebel nicht müde zu betonen: „Die Frau war Sklavin, ehe noch der Sklave existierte.“ (Bebel 1883, 5, vgl. NK 175, 12–25).

177, 14–19 *was bedeutet dies Alles, wenn nicht eine Anbröckelung der weiblichen Instinkte, eine Entweiblichung? Freilich, es giebt genug blödsinnige Frauen-Freunde und Weibs-Verderber unter den gelehrten Eseln männlichen Geschlechts, die dem Weibe anrathen, sich dergestalt zu entweiblichen]* Das Stichwort der „Entweiblichung“, das die gesellschaftliche Entwicklung zusammenfasst, die JGB 239 als Verlust weiblicher Besonderheit unter dem Joch einer allgemeinen Gleichmacherei geißelt, verwendet N. sonst nur noch in KGW IX 5, W I 8, 173, 12, dort als Kapitelüberschrift einer Werkdisposition. Er nimmt damit einen Begriff aus Julius Bahnsens *Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* auf, aus einer Passage, die die Argumentation von JGB 239 über weite Strecken antizipiert: „Es geschieht ja ganz im Sinne Derer, welche behaupten, die Natur des Weibes halte bereits in darwinistischer Entwicklungsweise Schritt mit solchen Nivellirpostulaten [sc. nach einer „abstrakten ‚Gleichheit‘“], das specifisch ‚Weibliche‘ sei im Hinschwinden, die Geschlechtsunterschiede begönnen sich bereits auch äusserlich zu verwischen — /155/ wenn solchen (wirklichen oder vermeintlichen) Wahrnehmungen die Tendenz parallel läuft, bei Abschliessung des Ehevertrages die Gleichheit der Paciscenten mit allem Nachdruck herauszukehren. Man nennt das im Geist Stuart Mills: die letzte Spur der Sklavensstellung des Weibes solle ausgetilgt werden. Was aber sagt die Natur hierzu? Zweierlei! — Einmal, dass grade die edelsten Frauen — die Gegner legen dies Epitheton dann freilich als eine *petitio principii* aus — nimmermehr verzichten wollen auf das Vorrecht ihrer Inferiorität, sie wollen, ob auch die höchste Bildung sie zu voller Selbständigkeit befähige, nicht lassen von jener autonomen Hingebung des eigenen Selbst, noch von der freien Unterordnung, ohne die sie ihrem innersten Wesen, als welches sie zu solch zwangloser Unterwürfigkeit hindrängt, nimmermehr würden Genüge schaffen können. / Und auf der andern Seite ist's die Natur, deren Stimme wir die Lehre entnehmen, dass die ungehemmte Folgerichtigkeit jenes Gleichheitsprinzips hinausläuft auf eine Entweiblichung, die schon nicht ermangelt — wenigstens jenseits des Oceans — auch die entsprechenden physiologischen Thatsachen nach sich zu ziehen. Oder wie anders kam es, dass bereits eine dickleibige Erörterung der ethischen Grundprobleme nicht umhin konnte, auch die Eventualität eines sich weiter ausbreitenden Gebärstrikes in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen?“ (Bahnsen 1882, 2, 154 f.).

177, 28–30 *macht sie täglich hysterischer und zu ihrem ersten und letzten Berufe, kräftige Kinder zu gebären, unbefähigter]* Zum Hysterie-Diskurs im 19. Jahrhundert siehe NK KSA 6, 22, 26–30. Bebel 1883, 1 polemisierte dagegen, die Frauen auf ihren angeblichen „Naturberuf“ als Hauswirthinnen und Kindergebärerinnen“ zu reduzieren, zumal „die Ehe für sie zum Joch und zur Sklaverei“ (ebd., 2) geworden sei.

178, 2 f. *die mächtigsten und einflussreichsten Frauen der Welt (zuletzt noch die Mutter Napoleon's)] Maria Laetitia Ramolino (1750–1836), „Madame Mère“, gilt Vererbungstheoretikern wie Ludwig Büchner als Beispiel für die häufige Dominanz der mütterlichen Linie gegenüber der väterlichen: „In der That lässt sich nicht leugnen, dass von einer Anzahl genialer Männer bekannt geworden ist, dass sie von geistig bedeutenden Müttern geboren wurden, während der Vater einen gleichen oder ähnlichen Anspruch nicht erheben konnte. So soll die Mutter Napoleons I., die bekannte Madame Lätitia, eine Frau von grosser Klugheit und zugleich seltener Charakterstärke, aber auch von tyrannischem Sinn gewesen sein. Sie pflegte ihren Gemahl auf den Kriegszügen der Korsikaner gegen Genuesen und Franzosen zu Pferde zu begleiten“ (Büchner 1882, 84).*

178, 15–17 *Furcht und Mitleiden: mit diesen Gefühlen stand bisher der Mann vor dem Weibe, immer mit einem Fusse schon in der Tragödie, welche zerreisst, indem sie entzückt —.] „Furcht und Mitleiden“ löst die Tragödie beim Zuschauer nach Aristoteles: Poetik 1449b 26–30 aus; sie sollen eine Katharsis bewirken. N. spielte bis zur Ermüdung auf diesen (in seiner Deutung höchst umstrittenen) locus classicus der Tragödientheorie an, vgl. z. B. NK 48, 22–27 u. NK 166, 9–13. JGB 239 stilisiert nun das wünschenswerte Verhältnis des Mannes zur Frau als tragisch. Späte Texte N.s deuten die Darstellung der Geschlechterbeziehung und Liebe in Georges Bizets *Carmen* als exemplarisch tragisch, vgl. z. B. NK KSA 6, 11, 2–4 u. NK KSA 6, 13, 5 f.*

178, 20–26 *Oh Europa! Europa! Man kennt das Thier mit Hörnern, welches für dich immer am anziehendsten war, von dem dir immer wieder Gefahr droht! Deine alte Fabel könnte noch einmal zur „Geschichte“ werden, — noch einmal könnte eine ungeheure Dummheit über dich Herr werden und dich davon tragen! Und unter ihr kein Gott versteckt, nein! nur eine „Idee“, eine „moderne Idee“!.....]* Der antike Mythos berichtet von der phönizischen Königstochter Εὐρώπη, Europa, in die sich Zeus verliebte. Der Gott verwandelte sich in einen Stier, mit dem die ahnungslose Prinzessin spielte, indem sie seine Hörner mit Blumen umkränzte, bevor sie auf seinen Rücken stieg. Der Stier alias Zeus stürzte sich mit seiner Beute ins Meer und tat sich Europa schließlich auf Kreta in seiner göttlichen Gestalt kund (Ovid: *Metamorphosen* II 833–875). Das Ende des Siebenten Hauptstücks sieht Europa – die Gesellschaften dieses Kontinents ebenso wie die europäische Frau ‚an sich‘, das ‚Ewig-Weibliche‘ Europas – einer neuen Verführung verfallen, die sich aber nicht als viriler Gott, sondern als die letztlich impotente politische Idee von der Gleichheit aller Menschen entpuppt.