

NL 1885, KSA 11, 41[2]8, 676, 22–27 (vgl. KGW IX 4 W I 5, 10) diene das in Anführungszeichen gesetzte „Jahrhundert der Menge“ als Gegenstück zum „Hof der Höfe“ (dazu NK 148, 23; wiederholtes Auftauchen des „Jahrhundert[s] der Menge“ in KGW IX 4, W I 4, 9, 20). Die Wendung lässt sich vor N. bislang nicht nachweisen.

204, 9–11 *einen Geschmack vorwegnehmend, der inzwischen Politik geworden ist – mit der ihm eignen religiösen Vehemenz*] Im Druckmanuskript hieß es stattdessen ursprünglich: „mit seinem Parsifal auf eine süßliche und zweideutige Weise“ (KSA 14, 371).

204, 11 *den Weg nach Rom*] Die Formulierung ironisiert Wagners *Tannhäuser*, wo der Protagonist im 3. Aufzug, 3. Szene die Rom-Episode mit den Worten beginnt: „Inbrunst im Herzen, wie kein Büsser noch / sie je gefühlt, sucht’ ich den Weg nach Rom“ (Wagner 1907, 2, 35), wollte der reuige Sünder doch mit einem Bußgang nach Rom Absolution erlangen.

204, 16 *seine Parsifal-Musik*] Das „Bühnenweihfestspiel“ *Parsifal* in drei Akten war Richard Wagners letztes Musikdrama; es wurde 1882 in Bayreuth uraufgeführt. Bereits am 01. 01. 1878 hatte Wagner N. den gedruckten Text mit der Unterschrift: „Richard Wagner / (Oberkirchenrath: / zur freundlichen Mittheilung / an Professor Overbeck.“ (KGB II 6/2, Nr. 1025, S. 788) zukommen lassen (vgl. NK KSA 6, 327, 19 f.). N. war mit dem Stoff und der Tendenz des Werkes freilich schon seit seiner frühen Basler Zeit vertraut, da Wagner ihn damals am Entstehungsprozess hatte teilhaben lassen (vgl. NK KSA 6, 327, 16–25).

204, 28 f. *Rom’s Glaube ohne Worte!*] Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der Vorstellung eines Glaubens, der ohne Worte auskommt, siehe NK KSA 6, 429, 14 f.; natürlich ist der Vers auf Wagners *Parsifal* gemünzt. KSA 14, 371 erwägt schließlich eine Anspielung auf Felix Mendelssohn Bartholdys in acht Heften erschienene *Lieder ohne Worte* (entstanden zwischen 1829 u. 1845).

Neuntes Hauptstück: was ist vornehm?

Wenn Leo Strauss seinen englischen Aufsatz über JGB mit dem unübersetzt bleibenden, deutschen Satz: „Die vornehme Natur ersetzt die göttliche Natur“ (Strauss 1983, 191; dazu Meier 2013, 99 u. Reckermann 2003, 239, Fn. 500) schließt, artikuliert er zum einen seinen eigenen esoterischen Anspruch, erhebt aber zugleich die Vornehmheit zur Schlussfigur und zum bestimmenden, obersten Wert in N.s Werk – ein Wert, der N. mit Platon verbinde. Vornehmheit

ist bei N. ein in der Tat öfter wiederkehrendes Motiv (vgl. z. B. M 199–201, KSA 3, 173–176). Zu denken gibt aber doch, dass das im Titel auf die Vornehmheit anspielende letzte Hauptstück in JGB zugleich das einzige ist, das ein Fragezeichen im Titel führt. Obwohl JGB 287 die Titelfrage ausdrücklich wiederholt (232, 25 f.) und am Ende dieses Abschnitts eine Bestimmung über die „Ehrfurcht vor sich“ (233, 15 f.) stipuliert, bleibt das Neunte Hauptstück doch eine systematisch organisierte Antwort auf diese Titelfrage schuldig (vgl. Stegmaier 2014, 184) oder bricht die Antwortangebote in einem Kaleidoskop von Möglichkeiten. Bei aller Diversität der in diesem Hauptstück versammelten 40 Abschnitte lässt sich doch beobachten, dass zu Beginn gehäuft solche stehen, die gesellschaftlich-politische und gesamtkulturelle Themen zum Gegenstand haben, während gegen Ende immer stärker das Individuum oder die „Seele“ fokussiert wird (vgl. Tongeren 1989, 139). Im Laufe dieses Hauptstücks verschiebt die in Frage stehende Vornehmheit ihren Schwerpunkt von sozialer Segregation und Stratifikation – von dem, was eine Menschengruppe von anderen Menschengruppen unterscheidet – hin zu einem intraindividuellen Geschehen, zu einer Haltung.

Allerdings ist gar nicht so sicher, ob das wahlweise sprechende „Wir“ oder „Ich“ überhaupt Vornehmheit in Anspruch nehmen oder gewinnen will, steht doch permanent der Verdacht im Raum, dass die Philosophie mit ihrem steten Fragen, ihrem Unvermögen, die Dinge so zu belassen, wie sie sind, im Kern unvornehm sei. Dafür muss exemplarisch der Ironiker Sokrates herhalten (vgl. z. B. NK ÜK JGB 287). Auch der Philosoph der Zukunft scheint bestehende Ordnungen nicht einfach zu akzeptieren, sondern geltende Moralen mit Leidenschaft zu subvertieren. Gibt es womöglich gar keine vornehmen Philosophen – im Gegensatz zu denjenigen N.-Interpreten, die Vornehmheit und Philosophie fest assoziieren? Wäre das Neunte Hauptstück dann eine Form der Rollenrede, die sich mit ihren Vornehmheitsappellen gar nicht zur Hauptsache an die Philosophen der Zukunft wendet, sondern an unbedarftere Adepten, denen nahegelegt wird, neuen Gehorsam einzuüben? Zur Struktur des Neunten Hauptstücks siehe Tongeren 1989, 137–171, zur Interpretation Stegmaier 2014.

257.

Dieser berühmte Abschnitt, der nach Meinung vieler Interpreten N.s politische Präferenz für eine Sklavenhaltergesellschaft artikuliert (vgl. NK 205, 4–8), aber doch in erster Linie nicht normative, sondern historische Thesen formuliert – nämlich zu den das Persönlichkeitsprofil bestimmenden Folgen, zur selektori-schen Wirkung sozialer Distanzgewinne –, endet in der Druckfassung mit einer Charakterisierung der über Schwächere Herr gewordenen „Barbaren“ als den

weniger physisch als vielmehr psychisch Überlegenem. Im Druckmanuskript folgte darauf ein längerer, von N. schließlich mit der Neueinfügung von JGB 258 im Juli 1886 gestrichener Passus (vgl. Röllin 2013, 59): „Die ‚Vermenschlichung‘ solcher Barbaren – zum Theil ein ungewollter Prozeß, der sich nach ungefährer Feststellung der Machtverhältnisse von selbst einstellt – ist wesentlich ein Schwächungs- und Milderungs-Prozeß und vollzieht sich gerade auf Unkosten jener Triebe, denen sie ihren Sieg und ihren Besitz verdanken; und während sie dergestalt sich der ‚menschlicheren‘ Tugenden bemächtigen, vielleicht sogar mit einem prachtvollen Ungestüm und gemäß ihrer ‚Beutelust‘ auch noch im Geistigsten, als Überwältiger alter Culturen, Künste, Religionen – vollzieht sich ebenso allmählich auf der Seite der Unterdrückten und Versklavten ein umgekehrter Prozeß. In dem Maaße, in welchem sie milder, menschlicher gehalten werden und folglich physisch reichlicher gedeihen, entwickelt sich in ihnen der Barbar, der verstärkte Mensch, das Halbthier mit den Begierden der Wildniß: – der Barbar, der sich eines Tages stark genug spürt, sich seiner vermenschlichten, das heißt verweichlichten Herren zu erwehren. Das Spiel beginnt von Neuem: die Anfänge einer höheren Cultur sind wieder einmal gegeben. Ich will sagen: es hat sich jedes Mal unter dem Druck herrschender vornehmer Kasten und Culturen von unten her ein langsamer Gegenruck gebildet, eine ungeheure instinktive unverabredete Gesamt-Verschwörung zu Gunsten der Erhaltung und Heraufbringung alles Beherrschten, Ausgenützten, Schlecht-Weggekommenen, Mittelmäßigen, Halb-Mißrathenen, als ein in die Länge gezogener, erst gezogener, erst heimlicher, dann immer selbstbewußterer Sklaven-Unmuth und Sklaven-Aufstand, als ein Instinkt wider jede Art von Herrn, zuletzt noch gegen den Begriff ‚Herr‘, als ein Krieg auf Leben und Tod wider jede Moral, welche aus dem Schooße und Bewußtsein einer höheren herrschaftlichen Art Mensch entspringt, einer solchen, die an Sklaverei in irgend welcher Form und unter irgend welchem Namen als ihrer Grundlage und Bedingung bedarf. Dies Alles immer nur bis zu dem Zeitpunkte, wo eine solche Sklaven-Rasse mächtig genug – ‚Barbar‘ genug! – wurde, sich selbst zum Herrn zu machen: sofort sind dann die umgekehrten Principien und Moralen da. Denn das Herr-sein hat seine Instinkte, wie das Sklave-sein: ‚Natur‘ ist in Beidem, – und auch ‚Moral‘ ist ein Stück Natur. –“ (KSA 14, 371 f.)

Die Druckfassung blendet diese gegenläufige Entwicklung der Sklaven und der Herren aus, zwischen denen sich dann ja offensichtlich eine eigentümliche Dialektik ergibt, in der Sklaven und Herren nicht mehr prinzipiell geschieden sind, sondern der Sklave über die Stufe des „Barbaren“ sich zum Herrn aufschwingt (vgl. zur Interpretation Figl 1984, 342 f.). Dieses Potential des Sklaven aufzuzeigen, entspricht dann offensichtlich nicht mehr der argumentativen Intention, zumal der schließlich gestrichene Teil stark die Unplanbarkeit und

Unbewusstheit der behaupteten historischen Entwicklungen betont, während der Anfang von JGB 257 den Eindruck erzeugt, die „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ (205, 4) sei die bewusste und gezielte Anstrengung einer aristokratischen Gesellschaft. Diese Mach- und Planbarkeit künftiger Menschheitszustände wird auch in der längeren Aufzeichnung NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 71–74 (KGW IX 5, W I 8, 263–259) auf den Züchtungsgedanken hin zugespitzt, während die Druckversion von JGB 257 im Vergleich dazu deutlich zurückhaltender ist (zur Genese von JGB 257 im Kontext von Nachlass sowie von JGB 201–203, JGB 262 u. JGB 268 siehe Tongeren 1989, 140–150). Nur im Passus über das „Pathos der Distanz“ (vgl. NK 205, 9–20) wird zumindest nicht ausgeschlossen, dass nicht allein die faktischen Herren, sondern auch die faktischen Sklaven von der schroffen sozialen Stratifikation bei der Erweiterung eigener Persönlichkeitsinnenräume profitieren könnten (man denke an den N. durch rezente Lektüren – Simplikios 1867 – vor Augen stehenden Sklaven Epiktet).

205, 4–8 *Jede Erhöhung des Typus „Mensch“ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat.*] In seiner von ihm selbst nicht veröffentlichten Frühschrift CV 3: Der griechische Staat (KSA 1, 764–777) hat N. die soziale und vor allem kulturelle Bedeutung der Sklaverei beleuchtet und ihre anhaltende Notwendigkeit postuliert. Damit nahm N. eine dezidierte Gegenposition zum damals dominanten Abolitionismus ein (vgl. ausführlich NK KSA 6, 143, 8–10 sowie NK KSA 6, 236, 33–237, 4, ferner zum Kontext Sommer 2011d, 9–13). Viele Interpreten sehen N. in JGB 257 diesen Faden wieder aufnehmen und verstehen N.s – vermeintliches – politisches Konzept als Abwandlung der Ständeordnung in Platons *Politeia* (vgl. Knoll 2009). Diese These einer Kontinuität zu N.s früherem politischem Denken wird etwa belegt mit dem Hinweis auf MA I 439, KSA 2, 286 f. (so bei Drochon 2010, 668 f.). Indes lässt sich eine solche Kontinuität mit Blick auf JGB 257 durchaus relativieren. Der Beginn dieses Abschnitts gestattet zwar schwerlich den Ausweg, für die Gegenwart eine gemilderte Form der Aristokratie zu postulieren, die sich nicht mehr in realen Herrschaftsverhältnissen, sondern in Selbstbezwingungs- und Selbstgestaltungsmacht äußert – jedenfalls müsste man dazu weit über das im Text Gesagte hinausgehen, der ja ausdrücklich auch für künftige Entwicklungen des „Typus ‚Mensch‘“ eine „Gesellschaft“ als notwendig hinstellt, in der „Sklaverei“ und „Rangordnung“ bestimmend bleiben (vgl. Drochon 2010, 669 f. u. Daigle 2006, 12). Die Frage ist aber, wie imperativisch man die historischen Faktenbehauptungen des Textanfanges liest, zumal das Folgende ja auch von einer anderen, im Innenraum der Persönlichkeit sich formierenden Art des „Pathos“ spricht, für die das soziale „Pathos der

Distanz“ zwar die genetische Voraussetzung sein soll, aber nicht zwangsläufig etwas, was sich zur Aufrechterhaltung des „geheimnissvollere[n] Pathos“ (205, 14) notwendig perpetuieren müsste. Man hat den Eingang von JGB 257 und damit des Neunten Hauptstücks nicht notwendig als Lehrsatz oder als Gebot der Vornehmheit aufzufassen, sondern darf ihn auch als gezielte Provokation verstehen, mit der sich die sprechende Instanz die Aufmerksamkeit mittels Schockwirkung zu sichern trachtet. Wotling 2010, 41 f. benutzt JGB 257 in seiner Argumentation, das Schema von Befehlen und Gehorchen nicht bloß für N.s idiosynkratisches Vorurteil zu halten, sondern es in der Logik des Trieblebens begründet zu sehen. Vgl. NK 206, 24–207, 3.

205, 9–20 *Ohne das Pathos der Distanz, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnissvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.]* In JGB 257 benutzte N. zum ersten Mal in einem Werk seine nachmals berühmt gewordene Wendung „Pathos der Distanz“, die im Nachlass seit 1885 auftaucht und insgesamt nicht mehr als elf Mal bei N. nachweisbar ist. JGB 257 führt das „Pathos der Distanz“ zunächst als sozialen Habitus der Herrschenden in einer stark stratifizierten Gesellschaft ein, die unentwegt durch Gehorsamserzwingung Abstand zu den Beherrschten schaffen. Trotz der Sperrung liegt der Akzent hier nicht auf diesem sozialen Habitus, sondern auf dem, was er ermöglicht, nämlich auf einem innerseelischen Streben nach Distanzerweiterung, das man als permanente Selbstüberwindung bezeichnen könnte, hätte der Begriff „Selbstüberwindung“ nicht eine moralische Schlagseite (vgl. ausführlich NK KSA 6, 11, 10–13; ferner NK 51, 26–31 u. Lehmann 1879, 142: „Sich selbst überwinden ist ein tapferes Siegeszeichen und ist mehr der Geduld als der Rache eigen“). „Pathos der Distanz“ ermöglicht erst höhere Formen der Individualisierung. Zunächst gewannen, wie JGB 257 im Folgenden ausführt, ja „Barbaren“ (205, 26) gewaltsam die Oberhand über friedfertigeren Menschen. Die Pointe der Argumentation besteht nun darin, dass die Barbaren nicht etwa durch das enge Zusammenleben mit den Unterjochten, durch Vermischung und Akkulturation zivilisiert wurden, sondern durch die Abscheidung von diesen Unterjochten vornehmeres Profil und reichhaltige Persönlichkeit erlangten. Distanzierung wird zum lebensbestimmenden, schließlich selbstbestimmenden Gestus aristokratischer Existenzform. Nach NL 1885/

86, KSA 12, 1[10], 13, 21 f. (KGW IX 2, N VII 2, 166, 32–34) liegt das „Pathos der Distanz, das Gefühl der Rangverschiedenheit [...] im letzten Grunde aller Moral“, es sei „im innersten Grunde“ des „sittliche[n] Gefühl[s] in Bezug auf Menschen“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[7], 12, 26–29, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 165, 16–24). Zur Weiterentwicklung des Konzeptes siehe ausführlich NK KSA 6, 138, 20 f.

Der Ausdruck „Distanz“ kommt in JGB nur an dieser Stelle vor. Das Vierte Hauptstück verwertet die Aphorismensammlung NL 1882, KSA 10, 3[1], in der es auch heißt: „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht! / In der Art, wie und was man ehrt, zieht man immer eine Distanz um sich.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]367, 97, 24–98, 2). N. benutzte diese Aufzeichnung allerdings nicht in JGB (dort kommt auch die Peitsche nirgends vor), sondern bereits in Za I Von alten und jungen Weiblein, wo zwar der berühmte Peitschen-Satz wiederkehrt, aber nicht die ursprünglich nachfolgende Überlegung zur Distanz. Dass gerade auch Geschlechterverhältnisse prinzipiell mehr mit Distanz als mit Nähe zu tun haben könnten, schien N. wohl als paartherapeutische Überlegung im Druck nicht mehr mitteilenswert. Zum Thema siehe Lütkehaus 2012b; Hödl 2009, 49–54 u. Pieper 1990, 303–312.

205, 20–206, 10 *Freilich: man darf sich über die Entstehungsgeschichte einer aristokratischen Gesellschaft (also der Voraussetzung jener Erhöhung des Typus „Mensch“ —) keinen humanitären Täuschungen hingeben: die Wahrheit ist hart. Sagen wir es uns ohne Schonung, wie bisher jede höhere Cultur auf Erden angefangen hat! Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Verstande des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen, oder auf alte mürbe Culturen, in denen eben die letzte Lebenskraft in glänzenden Feuerwerken von Geist und Verderbniss verflackerte. Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen, — es waren die ganzeren Menschen (was auf jeder Stufe auch so viel mit bedeutet als „die ganzeren Bestien“ —).] Vom „Raubmenschen“ sprach N. nur hier sowie in JGB 197 (vgl. NK 117, 17–29); Richard Wagner hatte sich dieser Analogiebildung bedient, als er sich über das Aufkommen des Fleischkonsums in der menschlichen Vorgeschichte äußerte: „Man kann es nicht anders erfinden, als daß, wie das reiße Thier sich zum König der Wälder aufwarf, nicht minder das menschliche Raubthier sich zum Beherrscher der friedlichen Welt gemacht hat: ein Erfolg der vorangehenden Erd-Revolutionen, der den vorgeschichtlichen Menschen ebenso überrascht hat wie er auf jene unvorbereitet war. Wie nun aber auch das Raubthier nicht gedeiht, sehen wir auch den herrschenden Raubmenschen verkommen. In der*

Folge naturwidriger Nahrung siecht er in Krankheiten, welche nur an ihm sich zeigen, dahin und erreicht nie mehr weder sein natürliches Lebensalter noch einen sanften Tod, sondern wird von, nur ihm bekannten Leiden und Nöthen, leiblicher wie seelischer Art, durch ein nichtiges Leben zu einem stets erschreckenden Abbruch desselben dahin gequält.“ (Wagner 1907, 10, 238; auch abgedruckt in Glaserapp/Stein 1883, 228 f.) Für den vegetaristisch ambitionierten Wagner erwies sich ein solches Raubmenschentum im wörtlichen Sinn letztlich als Irrweg unserer Spezies, während es nach JGB 257 den unvermeidlichen Weg zu menschlicher Höherentwicklung über die Etablierung einer herrschenden Kaste markiert.

Die Vorstellung urgeschichtlicher Kämpfe, in denen physisch und psychisch herausragende Völkerschaften über andere die Herrschaft erlangten, in deren Territorien sie von außen eingedrungen waren, ist in der anthropologischen Literatur, die N. zur Kenntnis nahm, weit verbreitet. So handelte Otto Caspari in seiner *Urgeschichte der Menschheit* vom urgeschichtlichen „Rassenkampf“ (Caspari 1877, 1, 230), in dem „die rohe schwarze Rasse die Herrschaft führte und in der Entwicklung triumphierte“ (ebd., 229), bis die „Geschichtigkeit des Körpers und Geistes das ersetzte, was ihr“, nämlich der weißen „Rasse“ der „Kaukasier“, „an Kraft und angeborener physischer Stärke den Feinden und Unterdrückern gegenüber abging“ (ebd., 234): Während „die Schwächern anfänglich gutwillig dem Joche und der Herrschaft der Stärkern und wildern Rasse sich beugten, entbrannte allmählich der heftigste Kampf“ (ebd., 233).

Historisch konkreter wird es in Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte*, wenn dort unmittelbar nach der N. wohlbekannten Darstellung der Lehre Zarathustras von der „arischen Einwanderung“ (Hellwald 1876–1877a, 1, 172) in Indien während des zweiten vorchristlichen Jahrtausends und über deren Ausbreitung im Süden gesprochen wird, wo die Arier als „Eindringlinge“ von der Urbevölkerung „zumeist als Barbaren, Riesen, Ungeheuer geschildert“ wurden (ebd., 173). Als „indirecte Folge der Eroberung“ seien nun die „Kasten“ entstanden: „Die Kastenbildung stellt sich dar als der historische und sociale Ausdruck der Unterjochung einer untergeordneten durch eine geistig weitaus überlegene Race.“ (Ebd., 174) Auf das Kastenwesen ging Hellwald im Folgenden näher ein und behauptete – was N. ihm nachsprechen sollte: „Das Bestehen von ‚Ständen‘ ist nämlich mit der Natur menschlicher Dinge innig verwachsen. Die Unterschiede zwischen ‚hoch‘ und ‚niedrig‘ sind einfach naturnothwendig und ergeben sich von selbst. [...] Hat aber einmal solch' ein Auserkorener eine bevorzugte Stellung inne, so nimmt schon nach einiger Zeit seine ganze Persönlichkeit einen anderen Habitus an; die bevorzugte Stellung hat sein Wesen in mehrfacher Beziehung vervollkommenet. Und was für den Einzelnen gilt, ist auch für die Mehrheit wahr; dasselbe Naturgesetz, welches

uns den Kampf um's Dasein aufnöthigt, wirkt auch dahin, den bevorzugten Classen ein stets wachsendes Uebergewicht zu verleihen, bis endlich eine völlige Spaltung in eine höhere und niedere Race als Resultat dieser Differenzierung hervortritt.“ (Ebd., 175) Für Hellwald war also das Kastenwesen nicht das Produkt einer religiösen Verirrung, sondern nur der Ausdruck einer natürlichen Ordnung: „Der Adel zeichnet sich gemeiniglich nicht nur durch ein anerzogenes vornehmes Wesen, sondern auch durch angeborene, namentlich physische Vorzüge aus.“ (Ebd., 176) Die Sklaverei wiederum, der Hellwald das nächste Kapitel widmete, war für ihn gleichfalls nur eine der „verschiedene[n] Formen der Arbeitsleistung“ (ebd., 179), deren Institutionalisierung „der Besiegung im Kriege“ zu verdanken sei; „auch bei der Sklaverei [sei] stets ethnische Verschiedenheit im Spiele“ (ebd.). „Im Alterthume war also die Sklaverei eine wirtschaftliche Nothwendigkeit. Im Uebrigen ist es ganz unmöglich sie aus der Welt zu schaffen, so lange diese von Menschen bewohnt wird; die Form ändert sich, das Wesen bleibt.“ (Ebd., 180)

Bei einem Autor wie Hellwald konnte N. also seine frühe Intuition von der Unerlässlichkeit der Sklaverei (vgl. NK 205, 4–8) historisch-ethnographisch ebenso bestätigt finden wie das in die Vergangenheit hineingelesene Konzept von Adel als charakterlicher, durch Habitualisierung erblich werdender Vortrefflichkeit. An die Seite der schwächeren, friedliebenden Völker, die im alten Indien nach Hellwald von den Ariern überrannt worden sind, stellt JGB 257 „alte mürbe Culturen“ und schreibt damit das Dekadenz-Thema in seine Betrachtung ein: Manche Kulturen scheinen sich so zu erschöpfen, dass sie für eine barbarische Vereinnahmung nachgerade reif werden. Historisch konkretisiert werden die in Frage stehenden Epochen und Kulturen jedoch mit keiner Silbe. Die Provokationskraft von JGB 257 liegt nicht zuletzt in der Unbestimmtheit und Allgemeinheit des darin als historische Tatsachen Behaupteten, ohne dass diese angeblichen Tatsachen mit Beispielen belegt würden. Der Provokation dient ebenso die Evokation der „Barbaren“ als Repräsentanten „ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden“, die sich ja nicht darauf beschränkt, die Eroberer als gewaltlüsterne, kulturlose Fremde zu diskreditieren (so nach Hellwald in den überlieferten Zeugnissen der eroberten Völker), sondern in diesen „Barbaren“ das Versprechen einer kulturellen Erneuerung zur Verbesserung des „Typus ‚Mensch‘“ verkörpert sieht.

Bekanntlich hat schon Tacitus in seiner *Germania* den verkommenen römischen Zeitgenossen die barbarischen Germanen als Zerrspiegel entgegengehalten und ihre Vitalität herausgestrichen (vgl. z. B. NK KSA 6, 185, 14–18). Für den Interpreten stellt sich die Frage, ob JGB 257 mit der unverhohlenen bekundeten Sympathie für die lebenskräftigen Barbaren in der Vergangenheit auch eine barbarische Option für die Kulturerneuerung in der Gegenwart insinuiert – sei

es durch eine äußere, als vital-barbarisch empfundene Macht wie Russland (vgl. z. B. NK 140, 2–11), sei es durch eine innere Barbarisierung etwa mittels einer Philosophie, die die geltenden normativen Ordnungen untergräbt und eine allgemeine Umwertung aller Werte propagiert. Indes lässt sich der Ansatz in JGB 257 keineswegs auf ein Barbarisierungsbestreben reduzieren, ist die erklärte Zielvorgabe doch nicht die Vernichtung des Bestehenden, sondern die kulturelle und menschliche Evolution zu einem höheren „Typus“.

Zur Rezeption der Barbaren-Passage in JGB 257 bei Alfred Döblin siehe Spreng 2014, 93 f.

258.

N. sandte das Manuskript von JGB 258 wohl erst im Juli 1886 an seinen Verleger Naumann, nachdem er bereits Korrekturbogen erhalten hatte (vgl. Röllin 2013, 59). Eine Vorarbeit in KGW IX 4, W I 3, 72, 18–28 lautet: „Corruption bei einer herrschenden Kaste bedeutet etwas Anderes als bei einer dienenden ‘u unterwürfigen’. zb ist überschwängl. Milde Abnahme der Willensenergie Corruption bei der ersteren. Bei der zweiten ist das Zunehmen der Selbständigkeit Corruption zb. Eugen Dühning. Die Privilegирten der franz. Revol. sind ein Beispiel von Corruption“. In der Druckfassung entfällt der Seitenhieb auf Dühning (vgl. stattdessen NK 131, 11–14); dafür wird das Beispiel mit der Französischen Revolution breiter aufgefächert und noch um eine botanische Parallele bereichert (vgl. NK 207, 3–8). Das Ziel von JGB 258 ist es, eine Definition von „Corruption“ als Unordnung, als „Anarchie“ der „Instinkte“ plausibel zu machen und gleichzeitig zu demonstrieren, dass diese Anarchie je nach Lebensform etwas sehr Unterschiedliches sei. Das Schema von der Instinkt-Anarchie als Korruption oder als *décadence* wandte N. an anderer Stelle auch auf Sokrates und dessen Zeitgenossen an (vgl. GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12, 26 f. sowie NK KSA 6, 69, 13; NK KSA 6, 69, 21 f. u. NK KSA 6, 71, 11–18).

Freilich führt JGB 258 gar keine verschiedenen menschlichen Beispiele an, an denen sich zeigen könnte, dass Korruption als Instinkt-anarchie „je nach dem Lebensgebilde, an dem sie sich zeigt, etwas Grundverschiedenes“ (206, 14 f.) sei, sondern fokussiert einzig den Niedergang des Adels, der gegen seine eigentlichen Interessen zu Beginn der von N. ja ohnehin sehr negativ beurteilten Französischen Revolution (vgl. z. B. NK 56, 7–18 u. NK 67, 22–26) mit den bürgerlichen Revolutionären gemeinsame Sache gemacht habe (N. dachte vielleicht an Figuren wie Marie-Joseph-Paul-Yves-Roch-Gilbert du Motier, Marquis de La Fayette oder Honoré Gabriel Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau). Diese Hinwendung zur Revolution erscheint indes nur als letzter Akt einer schon jahrhundertelangen, negativen Entwicklung, nämlich der Entmachtung

der Aristokratie zugunsten des absolutistischen Königtums. JGB 258 belässt es allerdings nicht bei diesem historischen Befund, sondern leitet Normatives daraus ab – dass nämlich Aristokratie sich als „Sinn“ (206, 27) einer Gesellschaft zu fühlen und andere Menschen ihren Interessen zu opfern habe. Die Frage ist, ob daraus folgt, dass N. selbst die aristokratische Herrschaft für die einzig angeratene und wünschenswerte Herrschaftsform hält, oder ob er hier vielmehr nur im Medium fingierter Rollenrede über das Selbstverständnis spricht, das einer bestimmten Schicht angemessen wäre, während andere Schichten durchaus kontradiktorische Selbstverständnisse ausprägen dürften (vgl. NK 206, 24–207, 3). Siehe auch Müller-Lauter 1999b, 159 f., Fn. 75.

206, 24–207, 3 *Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, dass sie sich nicht als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, – dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag]* Diese Passage, die Aristokratie nicht als Funktion, sondern als Zweck einer Gesellschaft zu deklarieren scheint, ist sichtlich auf eine Schockwirkung berechnet, widerspricht sie doch allen landläufigen Selbstrechtfertigungsstrategien des Adels im 19. Jahrhundert, der sich bemühte, seine Existenz aus seiner gesamtgesellschaftlichen Nützlichkeit zu legitimieren. Freilich spricht JGB 258 nicht über ein gesamtgesellschaftliches Ideal, sondern nur davon, wie eine bestimmte soziale Gruppe, eben die Aristokratie, sich verstehen sollte, um ihren eigentlichen Instinkten treu zu bleiben. Zu Beginn von JGB 257 wurde behauptet, dass die „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ jedes Mal „einer aristokratischen Gesellschaft“ geschuldet sei (205, 4 f.). Dies wiederum impliziert, dass die Aristokratie im Blick auf das Menschheitsschicksal, also in geschichtsphilosophischer Absicht, kein Zweck an sich wäre, sondern ein bloßes Mittel zur Weiterentwicklung des Humanen. Diese kann offensichtlich nur erreicht werden, wenn sich die Aristokraten der Illusion ihrer Selbstzweckhaftigkeit hingeben – wie andere gesellschaftliche Gruppen auch. Besagt der Subtext, dass hier eine agonale Gesellschaft visioniert wird, in der jeder, womöglich jede Schicht von ihrer eigenen Selbstzweckhaftigkeit überzeugt sein soll und damit in unentwegten Wettstreit mit anderen Schichten eintritt – entgegen der vorherrschenden Tendenz zur sozialen Pazifizierung?

Eugen Dühring hat gerade die ausbeuterischen Interessen für den Niedergang des Adels verantwortlich gemacht: „Jede Aristokratie trägt die Corruption

in sich und concentrirt sich schliesslich zur schamlosesten Oligarchie, deren nackte Ausbeuterei wiederum einer noch stärkeren ausbeutenden Kraft, nämlich einem die Gewaltthätigkeit centralisirenden und mit der Volksmasse coquettirenden Despoten anheimfällt.“ (Dühring 1875a, 306) JGB 259 hält dagegen und erklärt Ausbeutung zum unaufgebbaren Prinzip des Lebens, vgl. NK 208, 6–16.

207, 3–8 *vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java — man nennt sie Sipo Matador —, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können.*] Der Name der Pflanze fällt ohne weitere Erläuterung in KGW IX 5, W I 8, 143, 6; von ihr berichtet auch Heinrich von Stein in seinem Tagebucheintrag zu einer Begegnung mit N. am 30. 09. 1885, siehe NK 16, 28–31. In NL 1885, KSA 11, 39[6], 621, 20–25 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 189, 36–48) wird die parasitische Lebensform dieses Gewächses auf die Philosophen appliziert: „Wie die Feige matador ihr Ziel verfolgt, das verderbend, was sie nur als Stütze haben will: so die Vernunft den Philo(sophen). Was bedeutet eine jede Philosophie für das Leben des Menschen? Sei es als Erhöhung des Machtgefühls: Oder als Mittel ein unerträgliches Dasein zu maskiren? Hinter dem Bewußtsein arbeiten die Triebe.“ Fornari 2010, 507 f. schreibt unter Hinweis auf die Nennung von Burmeisters Namen in einer Bücherliste NL 1885, KSA 11 39[21], 627, 25 (KGW IX 2, N VII 2, 194, 8), N.s Quelle seien Hermann Burmeisters (1807–1892) *Geologische Bilder zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner*, wo es heißt: „Von den vielen Namen, womit die Cipo-Arten unterschieden werden, habe ich nur ein Paar mir gemerkt, vor allen den grausenhaften Cipo matador, eine Art Feige, welche jung an den hauptsächlichsten Waldbäumen, den Laurus, Lecythis, Bertholletia, Myrtus, Caryocar etc. emporklettert, mit ihnen gleichzeitig altert und in ihrer /239/ Gesellschaft dem dichteren Urwalde auf den untersten Gehängen der Thäler nahe der Sohle angehört. Es ist eine der überraschendsten Erscheinungen, die es geben kann; man gewahrt zwei gleich kräftige, starke Baumstämme, mehrere Fuß dick, von denen der eine stattlich in gleichmäßiger Rundung, auf starken, weit ausgebreiteten Mauerwurzeln ruhend, senkrecht aus dem Boden zur schwindelnden Höhe von 60–100 Fuß emporragt, während der andere, einseitig erweitert und muldenförmig nach dem Stamme geformt, an den er sich innig angedrückt hat, auf dünnen sperrig ästigen Wurzeln hoch über dem Boden schwebend mühsam sich zu halten scheint, und gleichsam als müßte er herabfallen, mit mehreren Klammern in verschiedener Höhe den Nachbar an sich zieht. Die Klammern sind völlig geschlossen, wie ein Ring; sie greifen nicht mit ihren Enden neben einander vorbei, sondern verschmelzen in sich; sie wachsen einzeln in gleicher Höhe vom Stamm aus, legen sich an

den anderen Stamm innig an, bis sie zusammentreffen und durch fortschreitenden Druck ihrer Enden gegen einander, wobei die Rinde zerstört wird, vollkommen in einander wachsen. Lange erhalten sich beide Bäume in üppiger Kraft neben einander, ihre verschieden gefärbten, abweichend belaubten Kronen durch einander flechtend, daß Niemand sie einzeln mehr unterscheiden kann; endlich erliegt der umklammerte Stamm, durch den Druck der keiner Erweiterung mehr fähigen Arme aller Saftcirculation beraubt, dem furchtbaren, als gebrechlicher Freund an ihn herangeschlichenen Feinde; seine Krone wird welk, ein /240/ Zweig stirbt nach dem anderen ab, und der Mörderschlinger setzt die seinigen an deren Stelle, bis der letzte Rest des Umhalsen herabgefallen ist. So stehen sie nun da, der Lebendige auf den Todten sich stützend und ihn noch immer in seine Arme schließend; ein rührendes Bild, so lange man nicht weiß, daß es eben die gleisnerische Freundschaft des Ueberlebenden gewesen ist, welche den geliebten Todten in seinen Armen erdrückte, um seiner Kräfte sich desto ungestörter zu bedienen. [...] Kein anderes vegetabilisches Phänomen hat einen tieferen Eindruck auf mich gemacht; meine Phantasie erblickte in diesen pflanzlichen Ungeheuern hingerichtete Urheber verbrecherischer Thaten, und wurde unwillkürlich auf eine Vergleichung mit menschlichen Zuständen angewiesen. Wer kann bestimmen, zu welchen ganz anderen Schritten das oft und laut gerühmte Rechtsgefühl unserer Nation sie getrieben haben würde, wenn die Natur auch in den deutschen Hainen so redende Zeugen der falschen Liebe und Freundschaft uns vorstellte; wenn auch an unseren Eichen ein Cipo matador sich emporwände, und vor unseren Augen ihre Krone langsam entlaubte. Wahrlich, man darf sich über die Hinterlist und Tücke der brasilianischen Urbevölkerung nicht wundern, wenn man solche Vorbilder /241/ der versteckten Selbstsucht zu Tausenden in ihren Wäldern herumstehen sieht.“ (Burmeister 1855, 2, 238–241) Eine ganz ähnliche Schilderung gab Burmeister auch in seiner *Reise nach Brasilien*, angereichert noch um weitere melancholische Überlegungen (Burmeister 1853, 147–149).

Zugunsten der These, dass der Erwähnung von Sipo Matador in JGB 258 der Bericht von Burmeister zugrunde liegt, ließe sich der Umstand anführen, dass N. Burmeisters *Grundriss der Naturgeschichte* bereits aus dem Naturkundeunterricht am Naumburger Domgymnasium kannte (Brobjer 1999c, 322) und er später aus Schulpforta im April/Juni 1860 seine Mutter um die Zusendung dieses Bandes (KSB 1/KGB I/1, Nr. 145, S. 105, Z. 9) bat, der freilich – in N.s Bibliothek ist das Buch nicht erhalten – Sipo Matador nicht erwähnt (Burmeister 1845). Überdies hat Burmeisters Schilderung seiner Urwalderfahrung aus erster Hand spätere Botaniker zu ihren bis in die Wortwahl gleichlautenden Beschreibungen angeregt, oft ohne die Quelle zu nennen (Zimmermann 1856, 3/2, 54–56; Wagner 1857, 385 f.; Kutzner 1859, 2, 452; Kabsch 1870, 295).

Gegen die These, N. habe für JGB 258 seine Information aus Burmeister (oder aus einem seiner Adepten) bezogen, spricht weniger der Umstand, dass er Sipo Matador fälschlich auf Java ansiedelt – nach allen konsultierten Quellen ist Brasilien die Heimat der Pflanze –, sondern die Schreibweise: Burmeister und seine Nachfolger schrieben konsequent „Cipo“ statt „Sipo“. Der „Sipo“-Schreibweise bediente sich wiederum der englische Biologe und Darwinist Henry Walter Bates (1825–1892), den Ure 2013 als N.s Quelle reklamiert. Tatsächlich war Bates' Bericht von seiner Amazonas-Expedition auch in deutscher Übersetzung ein fulminanter Erfolg und wurde oft zitiert: „In diesen tropischen Wäldern scheint es, als ob jede Pflanze und jeder Baum seinen Nachbar zu überholen suchte; Alles strebt aufwärts, dem Licht und der Luft zu, — Ast, Blatt und Stamm ohne Rücksicht auf seine Nachbarn. Schmarotzerpflanzen hängen sich fest an andere und gebrauchen sie mit sorgloser Gleichgültigkeit als Mittel zu ihrem eigenen Fortkommen. Leben und Lebenlassen ist sichtlich nicht der Grundsatz, der in diesen Wildnissen gilt. Es giebt hier eine Art Schmarotzerbaum, der in der Nähe von Pará sehr häufig ist und der diesen Grundzug in einer besonders auffallenden Weise darstellt. Er wird Sipó Matador oder Mörder-Liana genannt und gehört zur Ordnung der Feigenbäume. [...] Der Fuss des Stammes war kaum im Stande, die Last des obern Wuchses zu tragen; er muss sich daher an einen Baum einer andern Species stützen. Hierin unterscheidet er sich nicht wesentlich von andern kletternden Bäumen und Pflanzen, aber der Weg, den der Matador einschlägt, ist eigenthümlich und macht sicher einen unangenehmen Eindruck. Er wächst dicht neben dem Baume, an den er sich anklammern will, aus dem Boden, und das Holz seines Stammes wächst, indem es sich an einer Seite um den Stamm seines Trägers anlegt, wie Gips um eine Form. Dann streckt er zu beiden Seiten einen armähnlichen Ast aus, der schnell länger wird und aussieht, als ob ein Strom von Saft herausflösse, der sich sogleich verhärtet. Dieser hängt sich fest an den Stamm des Opfers und an der andern Seite treffen die beiden Arme zusammen und schlingen sich einer um den andern. Wie der Baum wächst, so wachsen auch diese Arme in ziemlich regelmässigen Zwischenräumen hervor, bis endlich das Opfer von einer Anzahl unbiegsamer Ringe eng zusammengeschnürt ist. Diese Ringe werden allmählig grösser, wenn der Mörder blüht, der seine Blätterkrone mit der seines Nachbars vermenget gen Himmel /30/ streckt, und im Laufe der Zeit tödten sie diesen, indem sie den Fluss seines Saftes hemmen. Der selbstsüchtige Schmarotzer bleibt dann allein übrig, in seinen Armen den leblosen und verwitterten Körper des Opfers umschlungen haltend, das ihm zu seinem Wuchse behülflich war. Sein Zweck ist erreicht, — er hat geblüht, Früchte getragen und seine Art fortgepflanzt und vermehrt; und nun, wenn der todte Stamm verwest, naht auch sein Ende; seine Stütze ist dahin, auch er muss

fallen. / Der Mörder Sipó zeigt nur in einer deutlicheren Weise, als sonst der Fall ist, den Kampf, welcher nothwendig zwischen den vegetabilischen Formen in diesen dichten Wäldern stattfinden muss, wo Individuen mit Individuen und Species mit Species ringen, wo alle streben, Licht und Luft zu erreichen, um ihre Blätter zu entfalten und ihre Befruchtungsorgane zu vervollkommen. Alle Species bringen in ihren glücklichen Kämpfen vielen ihrer Nachbarn und Stützen Schaden und Verderben, aber bei andern ist der Prozess nicht so deutlich in die Augen springend wie bei dem Matador. [...] Der Wetteifer zwischen organischen Wesen ist deutlich erwiesen in Darwins ‚Origin of species‘, und er muss bei dem Studium dieses Gegenstandes immer im Auge behalten werden; er besteht überall, in jeder Zone, in der Thier- und Pflanzenwelt, am stärksten aber ohne Zweifel in den tropischen Ländern, und wenn er in den Wäldern an den Pflanzen zum Vorschein kommt, so ist dies keine ausnahmsweise Erscheinung, sondern tritt vielmehr hier nur sichtbarer hervor, vielleicht weil hauptsächlich die vegetativen Organe – Wurzel, Stamm und Blatt – in Thätigkeit sind, deren Wachsthum ebenfalls durch das intensive Licht, Wärme und Feuchtigkeit getrieben werden. Derselbe Wetteifer besteht auch in gemässigten Zonen, aber verborgen unter dem äussern Anschein der Ruhe, der hier der ganzen Vegetation eigen ist, und afficirt in diesem Falle vielleicht mehr die reproductiven als die vegetativen Organe, namentlich die Blüthen, welche allerdings in den Waldungen der höheren Breitengrade eine weit allgemeinere Zierde sind, als in tropischen Ländern.“ (Bates 1866, 29 f.)

Sipo Matador diente Bates also als drastische Illustration für die darwinistische Vorstellung vom Kampf ums Dasein angesichts knapper Ressourcen, quasi als Inbegriff dessen, was die Natur eigentlich ausmacht, während die parasitische Pflanze in Burmeisters Reflexionen eher als Abirrung von einer sonst equilibrierten Naturordnung erscheint (Bates 1866, 29: „Ein deutscher Reisender, Burmeister, sagt, die Betrachtung eines brasilischen Waldes mache auf ihn einen peinlichen Eindruck, weil die Vegetation eine rastlose Selbstsucht, Wetteifer und Schlaueit entfalte. Er meint die Stille, der Ernst und die Ruhe einer europäischen Waldlandschaft seien angenehmer, und findet in ihnen eine Ursache des höheren moralischen Charakters der europäischen Nationen.“). So sehr N. die darwinistische Prämisse einer natürlichen Ressourcenknappheit ablehnte (vgl. z. B. NK KSA 6, 120, 25), so nahe lag ihm doch die Vorstellung von der Natur als unstillbarem Kampfgeschehen. Gerade die tropische Üppigkeit, die Bates so anschaulich ausmalt, wird bei N. zu einer Leitmetaphorik wünschenswerten echten, unstillbaren und gewaltsamen Wachstums (vgl. NK 117, 17–29). In JGB 262, KSA 5, 216, 2–11 baute er diese Leitmetaphorik zu einem anthropologischen Entwicklungsschema aus. Der Umstand, dass sich N. in der Lokalisierung von Sipo Matador im Kontinent irrte, spricht jedoch

dagegen, dass er Bates' *Der Naturforscher am Amazonasstrom* in Händen hielt, als er JGB 258 niederschrieb – hat er aus der Erinnerung an eine frühere Lektüre Pará zu Java verballhornt? Auch sonst fehlen Belege für N.s direkte Bekanntschaft mit Bates' Werk. Zum Sipo Matador vgl. ferner Shapiro 2013, 82.

259.

JGB 259 gilt vielen Interpreten als exemplarisches Plädoyer für eine brachiale Identifikation von Leben mit Gewaltsamkeit, Überwältigung, Aneignung. Leben als Verletzung der Lebensinteressen anderer, ausgeflaggt mit der Signalformel „Wille zur Macht“ (208, 1 u. 208, 4 f.) scheint den Kern einer Philosophie in antizivilisatorischer Absicht auszumachen. Reproduziert diese Philosophie nicht jene Praktiken, die JGB 257 den eroberungslustigen Barbarenhorden zuschreibt, auf dem Felde der Moral, der sozialen Kohäsion? Und will JGB 259 eine solche barbarische Philosophie *in actu* vorführen, insofern es dieser Abschnitt auf die Überwältigung des Lesers abgesehen hat, augenscheinlich darauf zählend, dass Gewaltsamkeit und Gefechtsinszenierung kritische Rückfragen im Keime ersticken?

Die Ausgangslage ist jedenfalls ein Scharmützel gegen den herkömmlichen Moralkonsens, der sich leicht auf die antiken Formulierungen der Goldenen Regel (in der negativen Version nach Tobit 4, 15 bzw. 4, 16) zurückführen lässt, und dessen Fortsetzung in der etwa von JGB 186 attackierten Nichtverletzungsmoral Schopenhauers (vgl. NK 106, 24–107, 11) sowie in der Nichtausbeutungsmoral Dührings (vgl. NK 208, 6–16) gipfelt. Mit einiger Sorgfalt inszeniert JGB 259 den für die Leser bei im Pulverdampf tränenden Augen leicht unsichtbar werdenden Fehlschluss, wonach aus konsequenter Anwendung des Prinzips der Selbstzurücknahme völlige Willensverneinung, „Wille zur Verneinung des Lebens“ (207, 19) folge. Schopenhauer mag seine Version der „laede-nem-inem-Moral“ (KSA 5, 107, 10) mit der Willensverneinung systematisch verquickt haben, aber ganz offensichtlich ist eine solche Verquickung nicht verallgemeinerbar, denn Nicht-Verletzung der Interessen anderer impliziert ja keineswegs logisch zwingend, die eigenen Lebensinteressen gänzlich preiszugeben, sondern nur, partiell auf ihre rücksichtslose Durchsetzung zu verzichten. Diese Selbstzurücknahme ist offensichtlich den eigenen Lebensinteressen oft genug unmittelbar dienlich, weil sie verhindert, dass die Reaktion anderer auf das eigene Durchsetzungsbestreben den eigenen Lebensinteressen zuwiderläuft.

Selbst wenn man der Sprecherinstanz probenhalber zugesteht, dass „Leben selbst [...] wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden“ (207, 22 f.) sei, folgt daraus doch nicht, dass jeder jederzeit um jeden Preis auf „Aneignung“ etc. aus sein kann oder soll. Um seine Optionen zu bewahren,

um sein Leben zu erhalten – denn jeder muss z. B. einmal schlafen! –, ist es weder sinnvoll noch möglich, dem Aneignungsbedürfnis permanent stattzugeben. Überdies wäre gänzlich unlimitiertes Einverleibungs- und Aneignungsleben als „Grundprincip der Gesellschaft“ (207, 17) ein Unding, denn keine Gesellschaft vermöchte als permanenter Kampf aller gegen alle zu existieren: Die Beschneidung von Lebensinteressen ist, wenn man den hier zugrunde liegenden Lebensbegriff einmal für gesetzt nimmt, unabdingbar, wenn so etwas wie menschliches Zusammengehen möglich sein soll. Der wie eine Rückversicherung eingebaute Hinweis auf den „Körper“ einer „gesunden Aristokratie“, innerhalb dessen sich „die Einzelnen [...] als gleich behandeln sollen“ (207, 27–30), wirkt eher wie ein frommer Wunsch: Denn weshalb sollte das Individuum, das Teil dieser politischen Körperschaft ist (in Analogie konstruiert zum „Organismus“ bei Roux 1881), sich mit den anderen Individuen solidarisieren, um mit ihnen gegen außen gemeinsame Sache zu machen, gegenüber Dritten „Übergewicht [zu] gewinnen“ (208, 2)? Ganz offenkundig ist es für diese Konstitution einer Aristokratie gleichberechtigter Individuen notwendig, dass das einzelne Individuum auf das Ausagieren seines Gewaltpotentials gegenüber den anderen Individuen innerhalb seiner Gruppe, der „gesunden Aristokratie“ verzichtet, also „seinen Willen dem des Andern“ gerade „gleich“ (207, 11) setzt. Die Konstitution dieser als entschieden wünschbar dargestellten Aristokratie im Sinne eines politischen „Körpers“ kann also nur funktionieren wie die Konstitution jedes anderen politischen Körpers auch, nämlich durch mindestens partiellen Gewalt- und Übergriffsverzicht der beteiligten Individuen, die ihr Gewaltrecht an das Kollektiv abtreten. In ihrer Struktur unterscheidet sich die angeblich gesunde Aristokratie in nichts von ganz gewöhnlichen Staaten, die dem Gewaltpotential der Individuen, aus denen sie bestehen, gleichfalls ein Ventil nach außen schaffen: Entsprechend führen Staaten Eroberungskriege, gesellschaftliche Klassen Bürgerkriege.

JGB 259 baut auf die Fata Morgana einer maximalistischen Ausschlusslogik, als würde es „Leben“ entweder nur ganz oder gar nicht, nur ganz verneint oder ganz bejaht geben. Aus der Nähe betrachtet, ist diese Alternative ebenso falsch wie die Monadisierung von „Leben“, wonach das Lebensinteresse eines Individuums gegen das Lebensinteresse anderer Individuen steht, und dem, sobald es nur auf den geringsten Widerstand stößt, eine Verneinung des eigenen Lebenswillens widerfährt. Das Fortissimo, mit dem die Ausschlusslogik verkündet wird, hat wohl weniger den Zweck, Proselyten zu machen, die an „das Ur-Faktum aller Geschichte“ (208, 17) glauben – zu leicht lässt sich die Inkonsistenz der Argumentation doch durchschauen –, als vielmehr die Absicht, zur Destabilisierung des Moralkonsenses einen Beitrag zu leisten und bei den unsanft wachgerüttelten Lesern einen intellektuell-agonalen Selbstbehauptungsprozess auszulösen.

207, 22–25 *Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung*] Ein solcher Begriff von Leben als Überwältigung und Steigerung ist präfiguriert durch Überlegungen beispielsweise bei Baumann 1879 und Rolph 1884, während die Einverleibung bereits bei Ludwig Feuerbach das Funktionsmodell für Leben abgab (dazu im Vergleich mit N. Sommer 2012f). Zur Ausbeutung siehe NK 208, 6–16, allgemein z. B. Knoll 2009, 174 f. u. Müller-Lauter 1999b, 194–200; in der frühen marxistischen Lesart, namentlich bei Franz Mehring, avancierte N., dem diese Aussagen ohne Weiteres persönlich zugerechnet wurden, zum Repräsentanten einer kapitalistischen Philosophie der Ausbeutung (vgl. z. B. Behler 1984, 513, ferner allgemein zu N. und Mehring Sommer 1996). Tatsächlich ist JGB das Werk, das laut Mehring 1891, 119–127 als typisch gilt für den „Philosophen des Kapitalismus“ (vgl. Kr I 224). Nicht in Erwägung gezogen wird dabei, dass es sich um eine Form fingierter Rollenrede handeln könnte.

207, 29f. *es geschieht in jeder gesunden Aristokratie*] Ein historisch konkret fassbares Beispiel für solch eine „gesunde Aristokratie“ hat das Neunte Hauptstück seinen Lesern bisher allerdings vorenthalten; stattdessen gibt JGB 258 mit dem französischen Adel am Vorabend der Revolution das Beispiel einer kranken Aristokratie. Im Nachlass finden sich Reflexionen über eine durch wissenschaftliche Naturbeherrschung möglich werdende Befreiung vom Naturjoch, die den Menschen zum Genuss von „Muße“ und zur Ausbildung einer „**Neue[n] Aristokratie**“ in Stand setze – wobei „die die bisherigen Aristokratien [...] nichts gegen die Nothwendigkeit einer neuen Aristokratie“ bewiesen (NL 1886/87, KSA 12, 5[61], 207, 13–208, 11, entspricht KGW IX 3, N VII 3, 115 f.). Vgl. dazu Stegmaier 2012, 564.

208, 6–16 *man schwärmt jetzt überall, unter wissenschaftlichen Verkleidungen sogar, von kommenden Zuständen der Gesellschaft, denen „der ausbeuterische Charakter“ abgehn soll: — das klingt in meinen Ohren, als ob man ein Leben zu erfinden verspräche, welches sich aller organischen Funktionen enthielte. Die „Ausbeutung“ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.*] Vgl. NK 207, 22–25. Neben den Sozialisten agitierte insbesondere Eugen Dühring gegen die herrschende, auch soziale und politische Ausbeutung. Er hegte eine Schwäche für diese Vokabel: „Die wirklich schlechten Leidenschaften sind in der Raubgier und Herrschsucht, also in derjenigen besonders Gestaltung falscher Triebe zu suchen, wie sie sich im Raubthier verwirklicht finden. Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den

Menschen beruhen auf jenen wirklich schlechten Leidenschaften.“ (Dühring 1875a, 209, vgl. ebd., 242.) Hier wäre aus der Sicht von JGB 259 der völlig verkehrte Lebensbegriff ebenso greifbar wie an anderer Stelle ein völlig verkehrter Begriff der Gesellschaft: „Ein System, in welchem die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen als nothwendiger Bestandtheil figurirt, ist in der Wurzel ungerecht und muss daher auch weitere Ungerechtigkeiten in allen Richtungen massenhaft hervorbringen.“ (Ebd., 255) In einer späteren Ausgabe von Dührings *Cursus* taucht dann auch die von N. in Anführungszeichen gesetzte Wendung auf: „Siegen ausbeuterischer Charakter oder Roheit über den bessern Theil, [...] so fixirt sich das Unrecht unter dem Namen des Rechts.“ (Dühring 1895, 2, 154) Zur Ausbeutung bei Dühring vgl. auch die knappen Bemerkungen bei Venturelli 1986, 130 bzw. Venturelli 2003, 226 f. sowie zur nach Dühring ausbeuterischen Aristokratie NK 206, 24–207, 3.

208, 17 f. *man sei doch so weit gegen sich ehrlich!* –] Vgl. die treffende Beobachtung von Dellinger 2013a, 95: „Die für die Selbstaufhebung der Moral und des ‚Willens zur Wahrheit‘ leitende Kategorie der Ehrlichkeit wird hier unmittelbar für die Gegenlehre des ‚Willens zur Macht‘ in Dienst genommen. Dabei liegt der meta-reflexive Charme des Motivs darin, dass sich gerade solche Indienstnahmen und Essentialisierungen des ‚Willens zur Macht‘ als Vollzüge des ‚geistigste[n] Wille[ns] zur Macht‘ verstehen lassen.“

260.

JGB 260 beruht auf der Aufzeichnung NL 1883, KSA 10, 7[22], 245–248, die ihr historisches Material wesentlich aus Leopold Schmidts *Die Ethik der alten Griechen* schöpfte (vgl. KGW VII 4/1, 163 f.). Hier benutzte N. auch erstmals den in seiner späteren Rezeption so bedeutsam werdenden Begriff der „Sklaven-Moral“, bereits in derselben Opposition zur „Herren-Moral“ (KSA 10, 245, 32–246, 1) wie dann in KSA 5, 208, 25 f. Eine Vorstufe von JGB 260 findet sich in KGW IX 5, W I 8, 219–213.

JGB 260 hat als scheinbar unmissverständliche Exposition eines Moraldualismus zu zahlreichen Interpretationen Anlass gegeben, aus denen insbesondere Tongeren 1989, 161–171 herausragt. Die traditionelle Lesart wird von Henri Lichtenberger repräsentiert (Förster-Nietzsche/Lichtenberger 1928, 185–188).

208, 20 f. *Bei einer Wanderung durch die vielen feineren und gröberen Moralen*] JGB 186 hatte im ersten Abschnitt des Fünften Hauptstücks demgegenüber eine „Typenlehre der Moral“ (105, 20) in Aussicht gestellt, die allerdings in ihren Konkretionen nicht ausgeführt wird, zumal eine gewisse Spannung zwischen Historisierung („Naturgeschichte“) und Typologisierung unaufgelöst bleibt.

Die Vielfalt möglicher Moralen hat sich auch in der Eingangssequenz 208, 20 f. von JGB 260 erhalten, um dann aber auf die Erkenntnis zuzusteuern, dass es „zwei Grundtypen“ (208, 24) der Moral gebe, die offensichtlich universell auftreten, nämlich „Herren-Moral und Sklaven-Moral“ (208, 25 f.). JGB 260 stellt die Einsicht in diese Grundunterscheidung als das Resultat einer langwierigen Forschungstätigkeit dar, die jedoch bloß belegt wird mit der Metapher der „Wanderung“, die Unabsichtlichkeit und Lockerheit indiziert, als ob dem Sprechenden die Erkenntnisse *en passant* zuteil geworden wären. „Typenlehre“ in JGB 186 klang demgegenüber härter, wissenschaftlich solider. Mit „Wanderung“ scheint dem dort formulierten Anspruch gegenüber eine gewisse Abspannung eingetreten zu sein, die jedoch lediglich rhetorische Eingangsgarnitur ist, um den harten Dualismus zweier Moraltypen einzuführen, während JGB 186 die Möglichkeit einer irreduziblen Moralenpluralität noch aufrecht erhalten hat. In JGB 260 findet also im Vergleich zu JGB 186 ein erheblicher Komplexitätsabbau statt (vgl. Brusotti 2014b, 114–117); gleichzeitig verhehlt der lockere Einstieg mit der „Wanderung“, dass der Leser keine wirklichen Aufschlüsse darüber bekommt, wie der Sprechende den Weg von JGB 186 zu JGB 260 tatsächlich zurückgelegt hat und auf welcher empirischen Basis seine Behauptung beider Moral-Grundtypen beruhen soll. Die Forschungstätigkeit wird behauptet, aber nicht nachvollziehbar geleistet. Trägt dann *Zur Genealogie der Moral* diese Arbeit nach?

208, 25 f. *Es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral*] NL 1883, KSA 10, 7[22], 245, 32–246, 1 formuliert diesen Satz identisch, womit N. erstmals diese nachmals berühmte Losung ausgab, die bei ihm gar nicht so häufig und nur während weniger Jahre wiederkehrte (die anderen Stellen sind NL 1884, KSA 11, 25[345], 103, 8; 26[40], 186, 10; 26[184], 198, 7; 27[42], 286, 10; NL 1885, KSA 12, 1[186], 52, 3, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 78, 28; GM I 10, KSA 5, 270, 31 u. 271, 4 u. GM I 11, KSA 5, 274, 13). Das Wort „Sklavenmoral“ konnte N. schon bei Schopenhauer finden, und zwar just in einem Passus gegen Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, aus dem N. in NL 1884, KSA 11, 26[84], 170 f. zitierte (und den er in JGB 32 verwertete, vgl. NK 50, 31–51, 7): „R(osenkranz), [sc. Kant 1838, 8.] S. 211: ‚Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen.‘ — Befohlen muß es seyn! Welche Sklavenmoral!“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 134) Bei Schopenhauer ist das Wort freilich nur ein bitterer Ausruf und kein Versuch, wie bei N., die menschliche Welt mit Hilfe dieser Vokabel und ihres Gegenteils, der Herrenmoral, in zwei Lagern (und unterschiedlichen Mischformen, vgl. KSA 5, 208, 26–31) endgültig zu kartographieren (vgl. auch Goedert 2013, 40).

Die binäre Typologie Herren- und Sklavenmoral scheint alle historische Differenzierung im hominiden Moralhaushalt einzuebneten und ein überhistorisches Deutungsschema zu etablieren. Demgegenüber ist der Begriff der Sklavenmoral bei seiner zweiten historischen Wurzel neben Schopenhauer, nämlich bei Victor Cousin, an eine historisch ganz konkrete Konstellation gebunden. Kaum ein anderes Urteil über die Stoa wurde im 19. Jahrhundert so häufig kolportiert wie Cousins ätzender Satz: „La morale stoïcienne, à parler rigoureusement, n'est au fond qu'une morale d'esclave, excellente dans Épictète, inutile au monde dans Marc-Aurèle.“ (Cousin 1840, 1, 182. „Die stoische Moral, um deutlich zu reden, ist im Grunde nur eine Sklavenmoral, ausgezeichnet bei Epiktet, unnütz der Welt bei Mark Aurel.“) Ebensowenig wie Schopenhauer wäre es Cousin jedoch eingefallen, menschliches Handeln, Verhalten, Denken und Fühlen prinzipiell nach Herren- und Sklavenmoral zu unterscheiden. Bei JGB 260 ist man – wie so oft bei N. – wohlberaten, die schroffen Antagonismen nach ihrer experimentalphilosophischen Valenz zu befragen – nicht zuletzt womöglich als entschiedene Aufforderung an den Leser, dessen eigenes, oft konfuses Moral-Setting einer Prüfung zu unterziehen, und zwar herausgefordert durch den Fundamentalverdacht, dieses Setting sei womöglich Ausdruck sklavischer Gesinnung.

209, 9–11 *Man bemerke sofort, dass in dieser ersten Art Moral der Gegensatz „gut“ und „schlecht“ so viel bedeutet wie „vornehm“ und „verächtlich“*] Auf der Grundlage diverser historischer Quellen heißt es in Paul Rées *Die Entstehung des Gewissens*: „Mit dieser, so zu sagen, moralischen Klassifikation der Menschen in Vornehme und Geringe, Mächtige und Schwache stimmt es überein, dass die älteste Bedeutung des Wortes ‚gut‘ vornehm, mächtig, reich, diejenige des Wortes ‚schlecht‘ gering, schwach, arm ist.“ (Rée 1885, 22 = Rée 2004, 225 und dazu der Kommentar von Hubert Treiber ebd., 553 f.). Wichtige Anregungen zu diesem Komplex verdankte N. namentlich auch dem 4. Kapitel von Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* unter dem Titel „Die Terminologie des Guten und Schlechten“ (Schmidt 1882, 1, 289–376, speziell zur Vornehmheit 330, ferner Grote 1850–1856, 1, 439). Vgl. Treiber 2013, 167, Fn. 69.

209, 18 f. *„Wir Wahrhaftigen“ – so nannten sich im alten Griechenland die Adelligen.*] Vgl. GM I 5, KSA 5, 262, 32–263, 3, wo zudem noch auf Theognis von Megara aus dem 6. vorchristlichen Jahrhundert als Referenzautor verwiesen wird (dem N. selbst frühe philologische Studien, namentlich 1864 seine Valediktionsarbeit in Schulpforta und 1867 den Aufsatz *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* fürs *Rheinische Museum* gewidmet hat). Dabei gilt das „Wort ἑσθλός“ als Bezeichnung dessen, „der wahr ist“ (KSA 5, 263, 3 f.). Gemeinhin wird ἑσθλός mit „wacker, brav, bieder, edel“ oder mit „gut und

tüchtig“ übersetzt wird (Passow 1841–1857, 1/2, 1189), während der substantivierte Plural „οἱ ἔσθλοι“ als „die Edlen“ (ebd.) wiedergegeben zu werden pflegt. Auf diesen Plural „die Wahrhaftigen“ (KSA 5, 263, 1) als aristokratische Selbstbezeichnung spielt N. in JGB 260 und GM I 5 an; er konnte ihn beispielsweise finden bei Theognis: *Elegiae* I 57 („οἱ δὲ πρὶν ἔσθλοι“) u. 71 (vgl. I 95; 189; 429; 441). Diese N. seit Schülertagen geläufigen Texte wurden ihm etwa durch die Lektüre von Leopold Schmidts *Die Ethik der alten Griechen* wieder in Erinnerung gerufen, der der Wahrhaftigkeit sogar einen von N. mit Markierung versehenen Abschnitt widmet (Schmidt 1882, 2, 403–414). „In einem für uns unübersetzbaren Distichon des Theognis, in welchem gesagt wird, dass in der Gerechtigkeit alle Auszeichnung zusammengefasst sei und jeder gerechte Mann gut sei (*Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ὅστιν, πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἔών* V. 147. 148), bezeichnen gerade die durch ‚Gerechtigkeit‘ und ‚gerecht‘ wiedergegebenen Ausdrücke das sittliche Verhalten, die durch ‚Auszeichnung‘ und ‚gut‘ wiedergegebenen das hervorragende Ansehen und die edle Abkunft. An den gleichen Begriff hefteten sich die ersten Anfänge ethischer Reflexion. Das erste Buch der platonischen Republik lässt einen lehrreichen Einblick in die verschiedenen Versuche thun, welche gemacht wurden ihn näher zu bestimmen: danach verlegte Simonides die Gerechtigkeit in die Verbindung der Wahrhaftigkeit mit der Eigenschaft jedem das ihm Gebührende zu gewähren (daselbst 331 c. e)“ (Schmidt 1882, 1, 303. Von N. am Rand markiert, Unterstreichungen von seiner Hand).

In seiner Diskussion des Wahrhaftigkeitsbegriffs konzentrierte sich Schmidt freilich darauf, den Verzicht auf Täuschung als tugendhaft in den Vordergrund zu stellen, aber nicht, wie N. mit seiner Übersetzung von ἔσθλος, Wahrhaftigkeit als eine Art der aristokratischen Selbsttreue auszuweisen. „Der Mensch aber ist dem Menschen nach jener nationalen Anschauung, für welche es eine durchaus berechnete Uebertragung des Kriegszustandes in das Privatleben giebt, keineswegs ohne Weiteres die Wahrheit schuldig, und selbst ein näheres Verhältniss scheint im Allgemeinen nur zu erheischen, dass jede auf den Nachtheil des andern abzielende Täuschung vermieden werde. Wohl aber empfand der Griechen viel zu männlich um nicht für die Schönheit der Wahrhaftigkeit Sinn zu haben, von der Hässlichkeit der Lüge abgestossen zu werden, und darum lagen die beiden mit einander verwandten Betrachtungsweisen, dass der Mensch durch Wahrhaftigkeit gottähnlich wird und dass sie eine Forderung seiner persönlichen Würde ist, ihm durchaus nahe“ (ebd., 2, 403. Von N. mit mehreren Randstrichen markiert, Unterstreichung von seiner Hand). Vgl. Orsucci 1996, 268 u. zur Wahrhaftigkeit als Tugend nach Aristoteles bei Schmidt 1882, 2, 399 auch NK 220, 30–221, 6.

209, 19–29 *Es liegt auf der Hand, dass die moralischen Werthbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst abgeleitet und spät auf Handlungen*

gelegt worden sind: weshalb es ein arger Fehlgriff ist, wenn Moral-Historiker von Fragen den Ausgang nehmen wie „warum ist die mitleidige Handlung gelobt worden?“ *Die vornehme Art Mensch fühlt sich als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen, sie urtheilt „was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich“, sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist wertheschaffend.*] Vgl. NL 1883, KSA 10, 7[85], 271 f. Auch für 209, 19–29 leistete Schmidts *Die Ethik der alten Griechen* Patendienste, vgl. z. B. Schmidt 1882, 2, 294 f.: „Im Allgemeinen war der Grieche geneigt, in seiner Vorstellung die Handlung und den Handelnden nicht aus einander zu halten: ist doch schon früher (Bd. 1, S. 305. 337. 372) auf die beiden charakteristischen Thatfachen aufmerksam ge-/295/ macht worden, dass seine Sprache die Beschaffenheit dieser mit Vorliebe von jenem als Subjekt aussagt, und dass in ihr die zum Lobe oder Tadel der Individuen bestimmten Adjektive ohne Vergleich viel mannigfaltiger und reicher nüancirt sind als die Bezeichnungsformen für das, was mit dem Inhalt des Sollens übereinstimmt oder in Widerspruch steht.“ (Vgl. auch ebd., 1, 305: „Aber der Grieche liebte es besonders in den älteren Zeiten, seinen Blick mehr bei den Personen als bei den Sachen verweilen zu lassen. Wie er im grammatischen Satzbau eine charakteristische Neigung zeigt, von dem Subjekte der Handlung auszusagen, was nur Beschaffenheit dieser ist, so wendet sich seine sittliche Betrachtung mehr der Tugend des Individuums zu als dem Inhalte der Pflicht, die von ihm erfüllt wird.“ N.s Unterstreichung, Nachweise bei Brusotti 1992, 133 f. u. Orsucci 1996, 267 f., vgl. Schmidt 1882, 2, 309 f.)

Zur „mitleidigen Handlung“ und ihrer Rolle im moralgenealogischen Handwerk vgl. NK 122, 2–8. N. hat bereits in NL 1870/71, KSA 7, 5[80], 112, 3 f. notiert: „Die mitleidige Handlung ist eine Korrektur der Welt im Handeln“; er ist dann der Wendung wiederbegegnet zum Beispiel bei der Lektüre von Alfons Bilharz’ Studie *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* (Bilharz 1879, 241).

210, 2 f. *Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch Den, welcher Macht über sich selbst hat*] Vgl. NK 233, 15 f. Selbstmacht ist ein klassisches Ziel philosophischer Lebenspraxis seit den Griechen. N. assoziierte die aristokratische Selbstmacht freilich nicht mit asketischem Triebverzicht und selbstkastrativer Willensbeschnheidung.

210, 6–8 „Ein hartes Herz legte Wotan mir in die Brust“ heisst es in einer alten skandinavischen Saga: so ist es aus der Seele eines stolzen Wikingers heraus mit Recht gedichtet.] Eine hier einschlägige Quelle nannte N. in NL 1884, KSA 11, 25[217], 71, nämlich Anders Magnus Strinnholms *Wikingszüge, Staatsverfassung und Sitten der alten Skandinavien* – ein Werk, das sich N. nach einem Hinweis

von Heinrich Köselitz im Mai 1884 aus der venezianischen Leihbibliothek von Ongania ausgeliehen und das er in einigen Notaten aus dieser Zeit verwendet hat (vgl. KGW VII 4/2, 113; zu einem Passus ausführlicher Brennecke 1984; das Forschungsdesiderat unterstreicht nachdrücklich Brobjer 1998). Das fragliche Zitat steht bei Strinnholm oben auf der letzten Seite des ersten Teiles (gemäß Fn. 624 als Auszug aus „Frithofs Saga, Kong Alfs Saga“): „Hartes Herz in der Brust / Mir als Knabe / Oden schenkte.“ (Strinnholm 1839–1841, 1, 345, vgl. zur isländischen Originalquelle – *Fornaldarsögur Norðurlanda* 2, 51 – auch Heusler 1934, 66). Für das in JGB und GM exponierte Bild der Wikinger, überhaupt der Nordländer, scheint die Strinnholm-Lektüre von Bedeutung gewesen zu sein.

210, 8–11 *Eine solche Art Mensch ist eben stolz darauf, nicht zum Mitleiden gemacht zu sein: weshalb der Held der Saga warnend hinzufügt „wer jung schon kein hartes Herz hat, dem wird es niemals hart“.*] Dieser Zusatz lässt sich weder bei Strinnholm 1839–1841 noch sonst belegen (vgl. NK 210, 6–8).

210, 14 f. *im désintéressement das Abzeichen des Moralischen*] Vgl. NK 154, 27–155, 13.

210, 18 f. *Vorsicht vor den Mitgefühlen und dem „warmen Herzen“*] Diese „Vorsicht“ steht ganz im Unterschied zur Sklavenmoral, die nach 211, 25 „das warme Herz“ privilegiert. Bei N. kommt das warme Herz nur in JGB 260 vor; in den Büchern seiner Bibliothek beispielsweise bei Janssen 1869, 200 u. Bernhardt 1865, 418.

210, 20–22 *Die tiefe Ehrfurcht vor dem Alter und vor dem Herkommen – das ganze Recht steht auf dieser doppelten Ehrfurcht*] Vgl. z. B. Schmidt 1882, 1, 175.

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

211, 4–7 *eine gewisse Nothwendigkeit, Feinde zu haben (gleichsam als Abzugsgräben für die Affekte Neid Streitsucht Übermuth, – im Grunde, um gut freund sein zu können)*] Vgl. ausführlicher NL 1883, KSA 10, 7[22], 247, 32–248, 4. Orsucci 1996, 269 hat dazu wiederum Schmidts *Ethik der alten Griechen* als Quelle nachgewiesen: „Für das wirksamste Heilmittel gegen dieselbe [sc. „die Gefährdung der Freundschaft“] hielt man das Vorhandensein von Personen, welche den im Menschen liegenden und an und für sich unausrottbaren Leidenschaften der Streitsucht und des Neides als Ableiter dienten und die heilige Region der Freundschaft vor ihrer Ansteckung bewahrten. Mit voller Bestimmtheit

wird dies allerdings erst von Plutarch in den Worten der Schrift über den Nutzen der Feinde (91 e) ausgesprochen: ‚Da aber nach dem Ausdruck des Simonides alle Lerchen einen Kamm haben und jede menschliche Natur Streitsucht und Eifersucht und Neid, den Gefährten der nichtiggesinnten Menschen, wie ihn Pindar nennt, in sich trägt, so wird einer wohl nicht wenig gefördert, der mit diesen Leidenschaften reinigende Ab-/357/leitungen auf die Feinde vornimmt und sie gleich Abzugsgräben so fern wie möglich von den Freunden und Angehörigen abwendet.‘ [...] / Indessen gab es auch ein edleres Motiv, welches dem Vorhandensein von Feinden Werth verlieh: es bestand darin, dass der Gedanke an den von ihnen zu erwartenden Hohn dazu nöthigte auf sich selbst zu achten und sich keine Blösse zu geben. Dieser Gesichtspunkt wird, so weit unsere Kunde reicht, zuerst in der Rede des Pausanias in Platon’s Gastmahl geltend gemacht.“ (Schmidt 1882, 2, 356 f.)

Niehues-Pröbsting 2013, 108 argumentiert zu 211, 4–7, den Schwachen seien diese „Abzugsgräben“ der Feindschaft verwehrt, weswegen sie „all die negativen Affekte, die der Starke in Feindschaften abreagiert, intern verarbeiten“ müssen und also das schlechte Gewissen erfinden. Feindschaft zu pflegen, verhindert demnach das Aufkommen eines schlechten Gewissens und ist konform mit dem (Selbst-)Bild des aristokratischen Heroen.

211, 25 *das warme Herz*] Vgl. NK 210, 18 f.

211, 30 f. *die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes „gut“ und „böse“*] Dieses Thema wird eingehend in der „Ersten Abhandlung“ von GM behandelt (KSA 5, 257–289).

212, 9 *un bonhomme*] Vgl. NK 156, 14.

212, 12–17 *Ein letzter Grundunterschied: das Verlangen nach Freiheit, der Instinkt für das Glück und die Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört ebenso nothwendig zur Sklaven-Moral und -Moralität, als die Kunst und Schwärmerei in der Ehrfurcht, in der Hingebung das regelmässige Symptom einer aristokratischen Denk- und Werthungsweise ist.*] Vgl. NK 160, 27 f. Die Zuordnung des Freiheitsstrebens zur Sklavenmoral und des Bindungswillens zur Herrenmoral widerstreitet zunächst der Lesererwartung, die – wie Schopenhauer und Cousin bei ihrem Gebrauch der Formel „Sklavenmoral“ / „morale d’esclave“ (vgl. NK 208, 25 f.) – gerade das hündische Duckmäusertum, das Gehorchenwollen für eine typisch sklavische Haltung anzusehen geneigt ist. Hier jedoch steht das dynamische, das aufständische Moment der Sklavenmoral im Vordergrund (vgl. JGB 195, KSA 5, 117, 5–9), das ja angeblich eine sklavenmoralische Umwertung der Werte provoziert haben soll, die nicht geschehen sein kann, wenn die Sklaven immer nur parieren. Also streben die Sklaven nach dem, was sie nicht

haben, nämlich nach Freiheit, während für die Aristokraten die Freiheit offensichtlich so sehr eine Selbstverständlichkeit ist, dass sie danach nicht zu streben brauchen, sondern sich – und das ist eine gängige Erfahrung beim Erbadel – den Traditionen und dem Habitus der Altvorderen willig unterordnen, können sie doch im Unterschied zu den Sklaven sehr wohl akzeptieren, wer und was sie sind – die verwegenen Starken vermögen nach JGB 29 sogar ihr Unabhängigkeitsbedürfnis mühelos hintanzustellen (vgl. NK 47, 29–48, 1).

Die Ehrfurcht als Bestandteil des aristokratischen Habitus thematisieren dann eingehender JGB 263 und JGB 287, KSA 5, 233, 15 f. (vgl. ferner NK 132, 20 f.). Der Freiheitsbegriff, den später GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139 f. entfalten sollte, impliziert freilich auch, dass echte Freiheit erst als Freiheit gegen Widerstände möglich ist (vgl. NK 6/1, S. 511–513), so dass sich der Sprechende bei aller heroischen Rhetorik fragen lassen müsste, ob er dort selbst einer sklavenmoralischen Freiheitsvorstellung das Wort redete. Auch GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 kündigt die etwa von John Stuart Mills *On Liberty* mitgetragene, in der Aufklärung sedimentierte Moralintuition auf, wonach die individuelle Freiheit ihre Grenzen an der Freiheit der anderen Individuen hat, will sich diese Freiheit doch gerade gegen andere Individuen durchsetzen. Das mag dem Machtwillen entsprechen, aber nicht der in JGB 260 skizzierten aristokratischen Haltung, sondern dem sklavischen Trachten, seinen Herrn als Herrn zu beseitigen und sich an dessen Stelle zu setzen.

In JGB 260 ist die Furcht vor der Selbstermächtigung der Sklaven mit Händen zu greifen, so dass ihr eine aristokratische Moral des Maßhaltens und der Erfurcht gegenübergestellt wird, die freilich den bei N. sonst so gern beschworenen Machtwillen, die Macht zur Selbstermächtigung gerade unterdrückt: Einerseits denkt und wünscht hier jemand die Freiheit grenzenlos und gegen alle Widerstände, andererseits schreckt er aber davor zurück, dass alle, auch die zur Sklaverei Bestimmten, sich eine solche Freiheit zueigen machen. Entsprechende Lektüren N.s vertreten jedenfalls die Auffassung, dass eine solche sklavenmoralische Universalisierung des Freiheitstrachtens unmittelbar drohe: „Daher ist die individuelle Freiheit nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel der Gesellschaftsentwicklung; nicht Mittel, sondern Zweck der Gesellschaft“ (Stöpel 1881, 189, vgl. ebd., III–V u. 1–13).

212, 17–23 *Hieraus lässt sich ohne Weiteres verstehen, warum die Liebe als Passion – es ist unsre europäische Spezialität – schlechterdings vornehmer Abkunft sein muss: bekanntlich gehört ihre Erfindung den provençalischen Ritter-Dichtern zu, jenen prachtvollen erfinderischen Menschen des „gai saber“, denen Europa so Vieles und beinahe sich selbst verdankt.*] Zum „amour-passion“, „Liebe als Leidenschaft / Passion“ vgl. NK 111, 1–5 (ferner NL 1880, KSA 9, 6[54], 207, 1 f. u. NL 1886, KSA 12, 4[6], 180, 2–5); N.s Formel übernimmt später Niklas

Luhmann als Titel für seine Studie über die „Kodierung von Intimität“ (Luhmann 1982). Im Nachlass von 1885 gibt es rund zehn Stellen, an denen N. die provenzalische Wendung „gai saber“, „fröhliches Wissen“ benutzte und auch als Buchtitel erwog (vgl. NK 9, 2f. u. NK 19, 29–31; ausführlich Campioni 2010 u. Stegmaier 2012, 35–39); in seinen Werken kommt sie neben JGB 260 nur noch in JGB 293, KSA 5, 236, 15 vor. Im Jahr 1323 bildete sich in Toulouse der Dichterkreis *Consistori de la Subregaya Companhia del Gai Saber*, der an die okzitanische Lyrik der Trobadors des 12. und 13. Jahrhunderts anknüpfen wollte. N. hätte sich dazu schon früh bei Klein 1866, 4/1, 60–63 oder Ambros 1864, 2, 216–218 unterrichten können, scheint dies aber nicht getan zu haben, da er offenbar den späteren Wiederbelebungsversuch mit der lebendigen Trobador-Tradition verwechselt. Unter N.s Zeitgenossen herrscht weit überwiegend die Schreibweise „gay saber“ vor (vgl. Gsell-Fels/Berlepsch 1869, 144, zitiert in NK KSA 6, 37, 15f.), der sich N. allerdings nie bedient. Zwar hat N., wie Campioni 2010 und Venturelli 2010, 182 f. hervorheben, in den frühen 1880er Jahren Émile Gebharts *Les origines de la Renaissance en Italie* studiert, in der auch von der Trobador-Kultur Südfrankreichs berichtet wird (Gebhart 1879, 6–15); jedoch fehlt dort die Wendung „gai saber“; stattdessen steht an einer Stelle das französische Pendant („la *gaie science* était pour ces chanteurs plus séduisante que la Science“ – ebd., 15 – „die *fröhliche Wissenschaft* war für diese Sänger verführerischer als die Wissenschaft“). Campioni 2010, 35 hat N.s eigentliche Quelle für das „gai saber“ dingfest gemacht, nämlich Lefebvre Saint-Ogans *Essai sur l'influence française*, der mit Lesespuren in N.s Bibliothek erhalten ist. Dort heißt es: „Illustré par la poésie, le patois du *Gai saber* se répandit bientôt en Europe.“ (Saint-Ogan 1885, 26. „Veranschaulicht durch die Poesie, verbreitete sich der Dialekt des *Gai saber* bald in Europa.“ Campioni 2010, 35 gibt nur eine deutsche Übersetzung und lässt den Seitennachweis weg.) Die Anwendung dieser Formel auf die okzitanische Trobador-Lyrik stellt freilich einen Anachronismus dar, da sie erst im 14. Jahrhundert geprägt wurde, als die ursprüngliche Trobador-Kultur schon untergegangen war. Dass die provenzalische Kultur des Mittelalters ein „Höhepunkt“ lebensbejahender „Moralität“ gewesen sein könnte, hat N. bereits in NL 1883, KSA 10, 7[44], 256 f. erwogen, um dann in NL 1885, KSA 11, 34[90], 449, 26–29 (KGW IX 1, N VII 1, 136, 10–20) zu dekretieren: „Dem provençalischen Geiste, der heidnisch geblieben ist, ich meine ‚nicht germanisch‘, verdankt man die Vergeistigung des amor der Geschlechtsliebe: während es das Alterthum nur zu einer Vergeistigung der Päderastie gebracht hat.“ Bemerkenswert ist, dass der Genfer Historiker und Ökonom Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi (1773–1842) im ersten Band seines vielgelesenen Werkes *De la littérature du midi de l'Europe* nicht nur die provenzalische Dichtung ausgiebig vorstellte (und „gai saber“ statt „gay saber“

schrieb), sondern ganz ähnliche Überlegungen vortrug, wenn auch seine moralischen Beurteilungsparameter entgegengesetzt waren: Sismondi hält zunächst fest: „Enfin, l’amour avait pris, il est vrai, un caractère nouveau, et qui est bien le même dans la féodalité et dans la chevalerie: il n’était pas plus tendre et plus passionné que chez les Grecs et les Romains, mais il était plus respectueux; quelque chose de mystique s’était mêlé au sentiment; on conservait aux femmes quelques restes de ce respect religieux que les Germains ressentait pour leurs prophétesses: on les considérait comme des êtres angéliques plutôt que dépendans et soumis; on s’honorait de les servir, de les défendre, presque comme des organes de la divinité sur la terre; et en même temps on joignait à ce culte une chaleur de sentimens, une turbulence de passions et de désirs, que les Germains avaient peu connue, mais qui est propre aux peuples du midi“ (Sismondi 1813, 1, 89. „Schließlich hatte die Liebe, es ist richtig, einen neuen Charakter angenommen, und der ist derselbe in der Feudalherrschaft und im Rittertum: Sie war nicht zarter und leidenschaftlicher als bei den Griechen und den Römern, aber sie war respektvoller; etwas Mystisches hatte sich mit dem Gefühl vermischt; man bewahrte gegenüber den Frauen einige Reste jenes religiösen Respekts, den die Germanen für ihre Prophetinnen empfanden: Man betrachtete sie als engelhafte Wesen eher denn als Abhängige und Unterworfenen; man war darauf stolz, ihnen zu dienen, sie zu verteidigen, fast wie Organe der Gottheit auf Erden; und zur gleichen Zeit verband man mit diesem Kult eine Wärme der Gefühle, eine Turbulenz der Leidenschaften und Begierden, die die Germanen kaum gekannt hatten, aber die den Völkern des Südens eigentümlich ist“). Bald akzentuierte sich diese Entwicklung: „Dans le midi de la France en particulier, la paix, la richesse et la vie des cours avaient introduit parmi la noblesse un extrême relâchement. On aurait dit qu’on ne vivait que pour la galanterie; les dames, qui ne paraissaient guère dans le monde que mariées, s’enorgueillissaient de la réputation que leurs amans faisaient à leurs charmes: elles se plaisaient à être célébrées par leur troubadour; elles ne s’offensaient point des poésies galantes, souvent licencieuses qui se répandaient sur elles; elles professaient aussi la gaie science (*el gai saber*); c’est ainsi qu’on appelait la poésie; et elles exprimaient à leur tour leurs sentimens dans des vers tendres ou passionnés: elles avaient institué des cours d’amour, où des questions de galanterie étaient débattues gravement, et décidées par leurs suffrages; enfin elles avaient donné à tout le midi de la France un mouvement de carnaval, qui contraste singulièrement avec les idées de retenue, de vertu et de modestie que nous attribuons au bon vieux temps.“ (Ebd., 90, vgl. zur Institutionalisierung des *gai saber* ebd., 228. „Besonders im Süden Frankreichs hatten der Frieden, der Reichtum und das Leben der Höfe unter dem Adel eine extreme Lockerung eingeführt. Man hätte gesagt, dass man nur für

die Galanterie lebte; die Damen, die in der Welt nur verheiratet erschienen, waren auf den Ruf stolz, den ihre Liebhaber ihren Reizen verschafften: Sie hatten es gern, von ihrem Troubadour gefeiert zu werden; sie fühlten sich von den galanten, oft unanständigen Gedichten, die sich über sie ergossen, nicht gekränkt; sie praktizierten auch die fröhliche Wissenschaft (*el gai saber*); so nannte man die Dichtung; und sie drückten ihrerseits ihre Gefühle in zärtlichen oder leidenschaftlichen Versen aus: Sie hatten Liebeshöfe eingerichtet, wo Fragen der Galanterie heftig debattiert und durch ihren Beifall entschieden wurden; schließlich hatten sie dem ganzen Süden Frankreichs eine Karnevalsbewegung gegeben, die mit den Ideen des Rückzuges, der Tugend und der Bescheidenheit merkwürdig kontrastiert, die wir der guten alten Zeit zuschreiben.“) Eine Bekanntschaft N.s mit Sismondis Werk ist indessen bisher nicht belegt; nicht einmal sein Name scheint N. geläufig zu sein. Denkbar ist, dass N. über sekundäre Vermittlung an Sismondis Bild vom *gai saber* teilgehabt hat.

261.

Vorbereitende Notizen zu diesem Text finden sich in KGW IX 2, N VII 2, 65, 9–26 u. 63, 6–46. JGB 261 ist eifrig drum bemüht, die niedrige Herkunft der Eitelkeit nachzuweisen, die hier nicht mit „Dünkel“ (213, 8) verwechselt werden darf und die darauf beruht, dass das Selbstbewusstsein des Eitlen nicht auf Selbstgewissheit beruht, sondern hochgradig vom Urteil der Mitwelt abhängig gemacht wird. Darin drücke sich ein „Atavismus“ (213, 24 u. 214, 18) aus, nämlich die Gebundenheit des Wertes unterdrückter Gesellschaftsschichten, der „Sklaven“ an die Wertsetzungen ihrer Herren. Die bei N. immer wieder zu findenden Überlegungen zur Eitelkeit, die teilweise auf die französischen Moralisten, auf Schopenhauer und Rée zurückverweisen (vgl. NK 93, 2f. u. NK 103, 8f.), sind schon innerhalb von JGB nur schwer zu vereinheitlichen; die Überlegungen von JGB 261 erscheinen partiell als genealogisch-historisierende Vertiefung von Argumenten, die etwa Eduard Reich in seinem von N. 1878 erworbenen *System der Hygieine* resümiert hat, vgl. z. B. „[Jean-Louis Marc] ALIBERT nennt die Eitelkeit den Hochmuth der Schwachen; sie gehe gleichsam auf Stelzen, um die Höhe der Starken zu erreichen; sie sei bei Kindern und Greisen sehr in Thätigkeit, insbesondere aber rege sie sich beim weiblichen Geschlecht. BLAISE PASCAL bezeichnet die Eitelkeit als so tief eingewurzelt im menschlichen Herzen, dass ein Soldat, ein Packknecht, ein Koch, ein Lastträger eitel sei und seine Bewunderer haben wolle“ (Reich 1870–1871, 1, 127). JGB 261 beschreibt eingangs, wie schwer es für den „vornehmen Menschen“ (212, 25) sei, sich in den Eitlen hineinzusetzen, da seine Vornehmheit ja wesentlich darin besteht, sich nicht vom Urteil anderer abhängig zu machen. Dieser Vornehme müsse

sich dann „mit Hülfe der Historie, vorstellig machen, dass, seit unvordenklichen Zeiten, in allen irgendwie abhängigen Volksschichten der gemeine Mensch nur Das war, was er galt“ (213, 17–20).

Diese historische Explikation folgt dann in der zweiten Hälfte von JGB 261, verbunden mit dem Ausblick, dass durch die allgemeine Demokratisierung in der Gegenwart allgemein und bei immer mehr Menschen die Tendenz zunehme, sich selbst ungeachtet der Wertschätzung anderer aus eigenem Antrieb wertzuschätzen. Den Ausblick auf diese Tendenz könnte man immerhin als eine mit der Demokratisierung einhergehende Aristokratisierung der Gesellschaft deuten und damit die Diagnose von der allgemeinen Verpöbelung konterkariert sehen. Diese Option, die eine viel versöhnlichere Sicht auf die Gegenwart impliziert, macht JGB 261 jedoch nicht ausdrücklich namhaft, sondern beharrt auf dem „Atavismus“ der Eitelkeit. Gleichwohl macht der Text den Leser zum Komplizen des „vornehmen Menschen“, indem er ihm dessen (vorgebliche) Sichtweise aufdrängt, erstens das anfängliche Unverständnis und die Ratlosigkeit gegenüber dem Eitlen, zweitens dessen Bedürfnis nach historischer Erklärung, die dann auch brav folgt. Diese Suggestion, der Leser habe dasselbe Interesse wie der vornehme Mensch, nämlich eine Erklärung der rätselhaften Lebensform des Eitlen, unterstellt, der Leser sei selbst uneitel und damit vornehm. Diese Suggestion folgt wiederum der auf der sozialhistorischen Ebene insinuierten Aristokratisierungstendenz.

213, 33 f. (*und seiner Ursache, der Blutvermischung von Herren und Sklaven*) Im Druckmanuskript danach gestrichen: „– und so oft in der Geschichte etwas Ähnliches sich begeben hat, –“ (KSA 14, 372). Die Klammerbemerkung und das, was sie erläutern soll, nämlich das „langsame[.] Heraufkommen der demokratischen Ordnung“ (213, 32 f.), klingt wie das Echo einer Passage in Hellwalds *Culturgeschichte*, die das (angebliche) Phänomen am Beispiel Roms erörtert: „Die Geschichte des Römerthums ist zunächst die Geschichte der allmählichen Erweiterung des Volksbegriffes. Anfänglich überall in engherzigster Weise aufgefasst, indem er sich nothwendig auf die durchaus gleiche Abstammung, auf die Blutsreinheit beschränkt, woraus auch die Aristokratie ursprünglich hervorgeht, handelt es sich später in das ‚Volk‘ auch Solche aufzunehmen, die von anderem Blute, durch ihre Abstammung nicht dazu gehören, nach den Anschauungen jener Zeiten also auch nicht berechtigt sind sich dazu zu zählen, denn das Recht schaffen, wie bemerkt, Jene, die die Gewalt haben. Ein besieger Volksstamm ist daher völlig rechtlos, und ein solcher ist es zumeist, der in den Volksbegriff aufgenommen werden soll. Diese Ausdehnung des Begriffes und der damit verknüpften Rechte geschieht nur sehr langsam, sehr allmählig, wenn endlich das Bewusstsein des Stammesunterschiedes zu verlöschen beginnt. Die anfangs streng verpönte, später aber

nöthig werdende Blutsvermischung trägt dazu wesentlich bei. Allerwärts beginnt die Geschichte mit Monopolen, Privilegien und Bevorzugungen, um bei einigen, nicht bei allen Völkern mit allgemeiner, selbstredend relativer Gleichheit zu enden, denn absolute Gleichheit verwehrt die Natur“ (Hellschmid 1876–1877a, 1, 448).

214, 6–18 *Der Eitle freut sich über jede gute Meinung, die er über sich hört (ganz abseits von allen Gesichtspunkten ihrer Nützlichkeit, und ebenso abgesehen von wahr und falsch), ebenso wie er an jeder schlechten Meinung leidet: denn er unterwirft sich beiden, er fühlt sich ihnen unterworfen, aus jenem ältesten Instinkte der Unterwerfung, der an ihm ausbricht. — Es ist „der Sklave“ im Blute des Eitlen, ein Rest von der Verschmitztheit des Sklaven — und wie viel „Sklave“ ist zum Beispiel jetzt noch im Weibe rückständig! —, welcher zu guten Meinungen über sich zu verführen sucht; es ist ebenfalls der Sklave, der vor diesen Meinungen nachher sofort selbst niederfällt, wie als ob er sie nicht hervorgerufen hätte. — Und nochmals gesagt: Eitelkeit ist ein Atavismus.* In der Vorarbeit KGW IX 2, N VII 2, 63, 36–46 heißt es stattdessen: „Der Eitle freut sich 'über' jede guten [sic] Meinung, welche er bis-dahin [über sich hört] über-sich-hört-u. 'ebenso wie er an der schlechten leidet: denn' 'er' unterwirft sich ihr 'beiden', er sucht 'zu' gute Meinungen über sich zu verführen, um hinterher sich zum Glauben daran selber zu verführen: — es ist eine 'so ist es will es die' unvornehme Art der eit-eitlen 'u.-Abkunft des' M.“ Zum Motiv vgl. NK 99, 2–4.

262.

Die für JGB 262 charakteristische Verquickung von Biologie (auf der Grundlage von Rolph 1884) und menschlicher (Sozial-)Geschichte tritt in den Vorarbeiten NL 1885, KSA 11, 35[22], 516–518 (KGW IX 4, W I 3, 122 u. 120, vgl. KGW VII 4/2, 377) und KGW IX 5, W I 8, 195 f. noch stärker zutage. Zu Beginn von JGB 262 notierte Karl Jaspers an den Rand: „Geschichte: Züchtung des festen Typus – als Lösung der Spannung“ (Nietzsche 1923, 245). Der Abschnitt stellt die Herausbildung von Individualität, von Variabilität als ein Überflusssphänomen dar, das in dem Augenblick zu beobachten ist, in dem einer Gesellschaft der äußere Druck abhanden kommt und sie über große Ressourcen verfügt (vgl. 215, 26–28). In diesem Augenblick verliert die bisherige rigide Moral ihre Funktion; es bricht ein Stadium der Experimente, der individuellen Selbst- und Moralerschaffung an, in dem freilich, so die für alles Vornehme ungünstige Prophezeiung, die „Moral der Mittelmässigkeit“ (217, 6, dazu Reschke 1997, 258 u. Behler 1975, 2) unter letztlich ironischen Decknamen wie „Maass und Würde und Pflicht und Nächstenliebe“ (217, 8) evolutionär die beste Aussicht hat, sich zu behaupten. Zur Interpretation von JGB 262 vgl. z. B. Schank 2000, 341 f.

214, 22–27 *Umgekehrt weiss man aus den Erfahrungen der Züchter, dass Arten, denen eine überreichliche Ernährung und überhaupt ein Mehr von Schutz und Sorgfalt zu Theil wird, alsbald in der stärksten Weise zur Variation des Typus neigen und reich an Wundern und Monstrositäten (auch an monströsen Lastern) sind.] Dass dies eine wichtige Idee aus William Henry Rolphs Biologischen Problemen darstellt, ist schon lange bekannt; so notierte Karl Jaspers an den Rand seines Handexemplars: „Biologisches Prinzip in Anwend[un]g auf Geschichte / Rolph“ (Nietzsche 1923, 246). Gegen die angeblich an Malthus angelehnte Mangeltheorie Darwins, wonach die Varietät sich gerade der Ressourcenknappheit verdanke, argumentierte Rolph 1884, 75f.: „Diese Periode der aufsteigenden Vermehrung ist es nun, welche die Abänderungen, die wir jetzt vor unseren Augen haben, entwickelt hat. Also eine Periode der Abundanz und Prosperität, nicht eine Periode des heftigen Coucurrenzkampfes um die in Folge von Uebervölkerung schmal werdende Nahrung. Und ebenso muss in Bezug auf die selten gewordenen Arten doch geschlossen werden, dass die früher vorhandenen zahlreichen Varietäten während der absteigenden Periode, also während des überwältigenden Druckes, der die Art decimirte, vernichtet worden seien. Varietätenbildung ist also nicht auf Pe-/76/rioden des Druckes, sondern auf Perioden der Prosperität zurückzuführen. / Zum Ueberfluss giebt uns die Thatsache, dass domesticirte Arten, die also sorgfältig gehegt, gepflegt und gefüttert werden, die einem Concurrenzkampfe gänzlich entzogen sind, enorm variiren und die wunderbarsten Monstrositäten produciren, einen sehr deutlichen Beweis.“ (Von N. am Rand markiert, vgl. auch Moore 1998, 40).*

214, 27–215, 1 *Nun sehe man einmal ein aristokratisches Gemeinwesen, etwa eine alte griechische Polis oder Venedig, als eine, sei es freiwillige, sei es unfreiwillige Veranstaltung zum Zweck der Züchtung an: es sind da Menschen bei einander und auf sich angewiesen, welche ihre Art durchsetzen wollen, meistens, weil sie sich durchsetzen müssen oder in furchtbarer Weise Gefahr laufen, ausgerottet zu werden.] Vgl. NK KSA 6, 140, 19–24.*

215, 1–7 *Hier fehlt jene Gunst, jenes Übermaass, jener Schutz, unter denen die Variation begünstigt ist; die Art hat sich als Art nöthig, als Etwas, das sich gerade vermöge seiner Härte, Gleichförmigkeit, Einfachheit der Form überhaupt durchsetzen und dauerhaft machen kann, im beständigen Kampfe mit den Nachbarn oder mit den aufständischen oder Aufstand drohenden Unterdrückten.] Wiederum (vgl. NK 214, 22–27) handelt es sich um eine historisch-soziologische Nutzanwendung der Biologie nach Rolph, der vehement die darwinistische Auffassung bestreitet, „dass die Energie der Mitbewerbung die Bildung von Varietäten begünstige“, und „dass die Individuen einer Art um so mehr variiren, je ungünstiger die Ernährungsverhältnisse für dieselben durch die Concurrenz geworden sind“ (Rolph 1884, 75).*

215, 28–216, 2 *Mit Einem Schlage reisst das Band und der Zwang der alten Zucht: sie fühlt sich nicht mehr als nothwendig, als Dasein-bedingend, — wollte sie fortbestehn, so könnte sie es nur als eine Form des Luxus, als archaisirender Geschmack. Die Variation, sei es als Abartung (in's Höhere, Feinere, Seltene), sei es als Entartung und Monstrosität, ist plötzlich in der grössten Fülle und Pracht auf dem Schauplatz, der Einzelne wagt einzeln zu sein und sich abzuheben.*] Erneut steht Rolph Pate, sah der sich doch „zu der Behauptung genöthigt, dass Variabilität im Allgemeinen, besonders aber die eine sogenannte Vervollkommnung producirenden Variationen, Begleiterscheinungen der Prosperität der Verhältnisse sind. / Es ist das eine Deduction, die meines Wissens für die Zoologie noch nicht gegeben worden ist, obgleich die Botaniker schon längst im Uebermaass von Nahrung das wesentlichste Moment für die Entwicklung von Abänderungen erkannt haben.“ (Rolph 1884, 76 f. Unterstreichungen von N.s Hand, Anstreichungen am Rand).

216, 2–11 *An diesen Wendepunkten der Geschichte zeigt sich neben einander und oft in einander verwickelt und verstrickt ein herrliches vielfaches urwaldhaftes Heraufwachsen und Emporstreben, eine Art tropisches Tempo im Wett-eifer des Wachstums und ein ungeheures Zugrundegehen und Sich-zu-Grunde-Richten, Dank den wild gegeneinander gewendeten, gleichsam explodirenden Egoismen, welche „um Sonne und Licht“ mit einander ringen und keine Grenze, keine Zügelung, keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral zu entnehmen wissen.*] Auch hier liefert die Biologie die Leitvorgabe für das Soziale, vgl. zur Üppigkeit und Erbarmungslosigkeit tropischer Lebensverhältnisse NK 207, 3–8 (ferner zum Thema Sonne und Nahrungsaufnahme Rolph 1884, 62, zum Urwald und zum dortigen „Zerstörungskampfe“ ebd., 91). Der seltenen Paarung „Sonne und Licht“ ist N. etwa bei Drossbach 1884, 77 begegnet. N. dürfte in 216, 2–11 die überbordenden Renaissance-Gestalten vom Typ eines Cesare Borgia vor Augen gehabt haben (vgl. NK 117, 17–29), wie sie ihm lange schon etwa aus Burckhardts *Cultur der Renaissance in Italien* her bekannt waren.

216, 11–13 *Diese Moral selbst war es, welche die Kraft in's Ungeheure aufgehäuft, die den Bogen auf so bedrohliche Weise gespannt hat: — jetzt ist, jetzt wird sie „überlebt“.*] Die Metapher vom gespannten Bogen bestimmt schon die Vorrede von JGB und kehrt im Laufe des Werkes wieder (vgl. NK 13, 1–3). Die alte Moral führt also zu einer Spannung, die in Zeiten des Überflusses nach einer Lösung verlangt, sei es durch hedonistische Abspannung, Mittelmäßigkeit und „Jesuitismus“ (vgl. NK 134, 17–26), sei es durch Abschießen der Pfeile, durch eine individuell selbstverordnete, neue Spannung, die wiederum der Mittelmäßigkeit widerstreitet.

216, 26 *Wieder ist die Gefahr da, die Mutter der Moral*] In JGB 201, KSA 5, 122, 30 galt „die Furcht“ als „die Mutter der Moral“. Das Sprachspiel von der „Mut-

ter der Moral“ ist in der zeitgenössischen Literatur durchaus nicht unbekannt, vgl. z. B. Reich 1872, 600: „Die Natur ist die Mutter der Moral, theils an sich, theils durch die Cultur, der sie Raum gibt.“

216, 31 *heraufkommen?*] Im Druckmanuskript folgt darauf der schließlich gestrichene Einschub: „ – es ist die Zeit für Sokrates und sokratische“ (KSA 14, 372).

216, 32 *Eckensteher*] Vgl. NK 42, 19.

217, 6 *Mittelmässigkeit!*] Im Druckmanuskript folgt darauf die schließlich gestrichene Parenthese: „(was auch Schopenhauer sagen möge, der in diesen Dingen nicht fein war)“ (KSA 14, 372).

263.

Mehrere stark korrigierte Ansätze zu diesem Abschnitt findet sich in KGW IX 5, W I 8, 171–172. JGB 263 erprobt die Fundamentalopposition zu der unter N.s Zeitgenossen verbreiteten Überzeugung von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen, die alle Unterschiede des Ranges nur für äußerliche Zutat hält. Der „Instinkt für den Rang“ (217, 11) ist nichts Äußerliches, nichts Erworbenes – so wie man als Rekrut die unterschiedlichen Offiziersränge zu unterscheiden lernt –, sondern etwas, was angeblich selbst „Anzeichen eines hohen Ranges“ sei (zur Verwandtschaft von „Instinkt für den Rang“ und „Pathos der Distanz“ siehe Ottmann 1999, 279 u. Wolf 2007, 41). Im Gedankenverlauf von JGB 263 führt dies dazu, dass der Rang einer Person ohne sichtbare Rangabzeichen und weltliche Autorität (vgl. 217, 16–21) verborgen bleiben und nur von selbst ausgesucht talentierten Seelen erkannt werden kann, die über einen „Instinkt der Ehrfurcht“ (217, 25) verfügen.

Die Ableitung zu Beginn von JGB 263, dass diejenigen, die Ranginstinkt haben, selbst von hohem Rang sind, provoziert am Ende des Abschnitts sogar die Schlussfolgerung, dass gerade diejenigen, die gewöhnlich am unteren Ende der sozialen Skala angesiedelt sind, nämlich dem „niedern Volke“ (218, 19), wegen der Fähigkeit zur schamhaften Distanznahme, der Ehrfurcht vor Höher- und Andersgeartetem, ausdrücklich „relative Vornehmheit des Geschmacks“ (218, 20 f.) attestiert wird – freilich in sarkastischer Abgrenzung von den zu diesen Tugenden unfähigen „Gebildeten“ (218, 22). Das im Neunten Hauptstück wiederholte Plädoyer für Vornehmheit hat also mitnichten den Zweck, die im Kaiserreich bestehende Sozialordnung unter Rückgriff auf eine angeblich natürliche Ordnung zu rechtfertigen, sondern zeigt eine geradezu revolutionäre Spitze, wendet es sich doch vom Ansehen und Anschein ab, um

auf das Innere, „[d]ie Feinheit, Güte und Höhe einer Seele“ (217, 14 f.) zu schauen. Woher der sonst so rabiate Kritiker metaphysischer Wesenheiten wie „Seele“ nun plötzlich seine Innenwelteinsichten bezieht und welchen ontologischen Status diese „Seele“ haben soll, bleibt freilich nebulös. Stattdessen funktioniert die Provokation, nämlich die Sabotage der gewohnten gesellschaftlichen Wertungsparameter.

217, 26 *Différence engendre haine*] Französisch: „Verschiedenheit erzeugt Hass“. Es handelt sich um einen berühmten Satz aus Stendhals Roman *Le Rouge et le Noir*, der sich trotz N.s Stendhal-Präferenz nicht unter seinen Büchern erhalten hat. Der Roman-Protagonist Julien Sorel reflektiert an der fraglichen Stelle den Unterschied zwischen seinen bauerlichen Mitschülern und ihm selbst: „Ma présomption s’est si souvent applaudie de ce que j’étais différent des autres jeunes paysans! Eh bien, j’ai assez vécu pour voir que *différence engendre haine*, se disait-il un matin.“ (Stendhal 1866, 184. „Meine Vermutung wurde so oft bestätigt, dass ich von den anderen jungen Bauern verschieden war! Nun gut, ich habe genug gelebt, um zu sehen, dass Verschiedenheit Hass erzeugt, sagte er sich eines Morgens“. Vgl. dazu auch Marti 1989, 565). N. konnte die beiden Sätze – unter Auslassung der „paysans“, der „Bauern“ – zitiert finden in Bourgets Stendhal-Essay. Bourget stellt sich dort vor, wie Stendhal diese Sätze wiederholt angesichts von Sainte-Beuves Verständnislosigkeit gegenüber seinen Werken (Bourget 1883, 279 f.). Dass das Ende von JGB 263 ausgerechnet die „Bauern“ als Zeugen einer „relative[n] Vornehmheit des Geschmacks“ aufruft, die den „Gebildeten“ fehle (218, 20–22), ließe sich als ironische Antwort auf Julien Sorels Andersheitsdünkel interpretieren, der sich von den „Bauern“ im Priesterseminar so fundamental verschieden wähnte, obwohl er selbst ebenfalls von einfacher Herkunft, aber von unstillbarem Ehrgeiz be-seelt war. Bedingung einer solchen Interpretation, die auch den Fortgang von JGB 263 bis zum Ende von Stendhal bestimmt sieht, ist jedoch, dass N. das Zitat tatsächlich im Originalwortlaut kannte und nicht bloß in der Adaption von Bourget, der eben die „Bauern“ einfach wegließ.

217, 28–218, 5 *wenn irgend ein heiliges Gefäß, irgend eine Kostbarkeit aus verschlossenen Schreinen, irgend ein Buch mit den Zeichen des grossen Schicksals vorübergetragen wird; und andererseits giebt es ein unwillkürliches Verstummen, ein Zögern des Auges, ein Stillewerden aller Gebärden, woran sich ausspricht, dass eine Seele die Nähe des Verehrungswürdigsten fühlt. Die Art, mit der im Ganzen bisher die Ehrfurcht vor der Bibel in Europa aufrecht erhalten wird, ist vielleicht das beste Stück Zucht und Verfeinerung der Sitte, das Europa dem Christenthume verdankt*] So viel „Ehrfurcht vor der Bibel“ – eine sehr protestantisch anmutende Forderung – hätte man womöglich beim späteren Verfas-

ser von AC nicht erwartet (zum Thema N. und die Bibel vgl. z. B. Salaquarda 2000 u. Sommer 2008). Im Verein mit „Weisheit“ und „Verstand“ gehört „Zucht“ (nach Luthers Übersetzung) übrigens zu den didaktischen Zielen der Sprüche Salomonis (1, 6). Zum Vergleich mit 217, 28–218, 5 bietet sich AC 27 an, wo in äußerst sarkastischer Zuspitzung über die angebliche Entdeckung der „heiligen Schrift“ berichtet wird – dort zwei alttestamentlichen Berichten folgend, nämlich der Auffindung des Buches Deuteronomium im Jerusalemer Tempel unter König Josia im Jahre 621 v. Chr. und die Kundgabe der ganzen Thora im Jahre 444 v. Chr. durch Esra (2. Könige 22 und 23 sowie Nehemia 8 bis 10) –, um die Erzeugung von religiöser Ehrfurcht bei den Menschen als Machination zur priesterlichen Machtergreifung und -erweiterung zu diffamieren. Vgl. NK KSA 6, 196, 7–13.

218, 19–21 *dass sich heut im Volke, im niedern Volke, namentlich unter Bauern, immer noch mehr relative Vornehmheit des Geschmacks und Takt der Ehrfurcht vorfindet*] Vgl. NK 217, 26.

218, 21 f. *bei der zeitungslesenden Halbwelt des Geistes, den Gebildeten*] „Halbwelt“ kommt bei N. lediglich hier vor; als „neues Wort“ bürgerte es sich zu seiner Zeit als Übersetzung des französischen *demi-monde* ein (Grimm 1854–1971, 10, 220). Alexandre Dumas fils hatte 1855 mit seiner Komödie *Le Demi-monde* dem Ausdruck als Leitmetapher einer äußerlich eleganten, aber moralisch anrühigen Gesellschaftsschicht am Rande der Legalität große Popularität verschafft; dem deutschen Pendant konnte N. etwa in der Einleitung des Herausgebers Julius Frauenstädt zu Schopenhauers *Sämtlichen Werken* begegnen, der einen Schopenhauer-Kritiker zitierte, für den dessen Lehre „die Lieblingsdoctrin einer philosophischen, literarischen [sic] und socialen Halbwelt und Halb-Bildung geworden“ sei (Schopenhauer 1873–1874, 1, CXXVI), während es Eugen Dühring liebte, von der „Halbwelt der Socialdemokratie“ zu sprechen (Dühring 1882, 223, vgl. 200 u. 207 f.). Mit der Denunziation der „Gebildeten“ als „zeitungslesende Halbwelt des Geistes“ wird nicht nur N.s alte Polemik gegen den Journalismus fortgesetzt, sondern auch seine Wagner abgesehenen Invektiven gegen die „Gebildetheit“ (dazu Sommer 2014f).

264.

Eine Vorarbeit zu diesem Abschnitt mit einigen Korrekturen findet sich in KGW IX 5, W I 8, 271–272. Zu Beginn von JGB 264 notierte Karl Jaspers an den Rand seines Handexemplars: „Problem der Rasse: Was die Vorfahren getan haben (Vererbung erworbener Eigenschaften.)“ (Nietzsche 1923, 204). Der Abschnitt buchstabiert eine zeitgemäße Variante des Lamarckismus aus (vgl. Schacht

2004, 116 f. u. Schacht 2005, 290 f.), wonach „ein Mensch [...] die Eigenschaften und Vorlieben seiner Eltern und Altvordern im Leibe habe“ (219, 3–5). Mit solchen Vorstellungen operierte N. im Spätwerk wiederholt (vgl. NK ÜK JGB 199 u. NK 148, 28–33); sie sollen hier anhand von Haltungen plausibilisiert werden, die Menschen aus bestimmten Familien von ihren Vorfahren übernommen hätten. Der Abschnitt läuft aus in eine Invektive gegen das Erziehungswesen, das sich als „die Kunst, zu täuschen“ erweise „– über die Herkunft, den vererbten Pöbel in Leib und Seele hinweg zu täuschen“ (219, 27 f.). Diese Invektive, die dem elitären Ressentiment gegen die Verallgemeinerung von Bildung Luft verschafft, zehrt freilich von einem Persönlichkeitssubstantialismus, der mit der Eingangserörterung von JGB 264 eigentlich nicht kompatibel ist: Wenn Menschen tatsächlich Wesen sind, die von ihren Vorfahren erworbene Eigenschaften erben, dann bedeutet das ja, dass sie offensichtlich zutiefst von historischer Kontingenz bestimmte Wesen sind, die gerade keinen definitiven Persönlichkeitskern haben. Daraus wiederum folgt, dass sie und ihre eigenen Nachkommen durch Prägung selbst verändert werden können: Spätestens die Nachfahren des heute erzogenen und gebildeten „Pöbels“, bei dem Bildung noch über die eigentliche Natur hinwegtäuschen mag, werden sich die Bildung zueigen gemacht, in ihre Persönlichkeit integriert haben. JGB 262 hat solche Züchtungsvorgänge und ihre hohe Effektivität eben erst anschaulich geschildert. Die (angreifbaren) erb- und evolutionsbiologischen Annahmen im ersten Teil von JGB 264 entziehen demnach der Missbilligung von Allgemeinbildung im zweiten Teil die Grundlage. Man mag die Inszenierung dieser Dissonanz zu den besonders ausgeklügelten Exempeln aus N.s Werkzeugkasten fortwährender Irritation rechnen. Der Beginn von JGB 264 lässt sich jedenfalls auch als eine ins Abstrakt-Anonyme transponierte Genealogie von N.s eigenem Herkommen lesen, vgl. Devreese/Biebuyck 2006, 266.

219, 3–6 *Es ist gar nicht möglich, dass ein Mensch nicht die Eigenschaften und Vorlieben seiner Eltern und Altvordern im Leibe habe: was auch der Augenschein dagegen sagen mag. Dies ist das Problem der Rasse.* Im Entwurf in KGW IX 5, W I 8, 271, 16–20 u. 272, 13–14 heißt es: „Es ist gar nicht möglich, daß ein Mensch nicht die Eigenschaften 'und Vorlieben' seiner Eltern und 'Altvordern' Voreltern 'im Leibe' habe: was auch der Augenschein dagegen sagen 'mag.' Dies ist das Problem der Rasse:“(– ich rede nicht von ‚arisch‘ und ‚semitisch‘ und was sonst von dergleichen Gezänk 'heute' auf der Gasse 'sich laut macht –' u nach ihrem Kothe riecht)“⁴. Die Parenthese, die sich scharf gegen den rassischen Antisemitismus namentlich von N.s Schwager Bernhard Förster richtet, hat N. in der Druckfassung ersatzlos gestrichen. Die in JGB 264 propagierte Theorie einer Vererblichkeit der von den Vorfahren erworbenen Eigenschaften, die man mit Lamarck zu assoziieren pflegt (den N. nicht im Original gelesen

haben dürfte), findet sich bei vielen damaligen Autoren und schien ohnehin so etwas wie die Common-sense-Vorstellung von Erblichkeit darzustellen (vgl. schon Goethe 1853–1858, 3, 137: „Vom Vater hab’ ich die Statur, / Des Lebens ernstes Führen, / Von Mütterchen die Frohnatur / Und Lust zu fabuliren“). In den unter N.s Büchern überlieferten *Grundzügen der Psychologie* von Frederik Anton von Hartsen heißt es beispielsweise: „Bei allen höheren Thiergattungen entsteht das Wesen nicht aus einem, sondern aus zwei Aeltern. Also, gesetzt dass die Gesetze der Erblichkeit beständig regelmässig seien, so wird der Charakter des Kindes von der Beziehung zwischen dem Charakter des Vaters und dem Charakter der Mutter abhängen.“ (Hartsen 1877, 121) Diese Auffassung baut Hartsen dann weiter aus mit der Hypothese von beseelten Spermien: „Ist es ja unverkennbar, dass ein Wesen von seinem Vater, ja von seinen Ureltern, mancherlei Seelenzustände erben kann, so müssen wir wohl annehmen, dass ein solcher Seelenzustand, wenigstens der Hauptsache nach, im Spermatozoid jenes Wesens auf irgend eine Art vertreten war.“ (Ebd., 220, vgl. auch Spir 1877, 1, 44).

219, 16 f. *die Kunst, zu täuschen*] Eine Kunst, die KGW IX 6, W II 1, 124, 32 wortwörtlich Wagner attestiert. In einer Fußnote seiner Gellius-Ausgabe (zu Aulus Gellius: *Noctes Atticae* I 6, 4) konnte N. lesen: „Ammian. Marcell. lib. XXX, 4 nennt Epicur die Gewerbs-Beredtsamkeit: *κακοτεχνία* d. h. Kunst zu täuschen oder kurzweg: schlechte Kunst.“ (Gellius 1875–1876, 1, 33, Anm.) Zu Gellius beim späten N. vgl. NK KSA 6, 57, 17.

219, 21–24 *selbst ein solcher tugendhafter und treuherziger Esel würde nach einiger Zeit zu jener furca des Horaz greifen lernen, um naturam expellere: mit welchem Erfolge? „Pöbel“ usque recurret.* —] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „selbst ein solcher tugendhafter und treuherziger Esel würde nach einiger Zeit zu jener furca des Horaz greifen lernen, um naturam expellere: was aber die Formel für moderne Erziehung ist“ (KSA 14, 372). Das Zitat stammt aus Horaz: *Episteln* I 10, 24: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret“, „Treibst du die Natur auch mit der Mistgabel aus, kehrt sie dennoch zurück“. Der Vers gehörte zum klassischen Bildungsgut, auf ihn konnte man ohne vollständige Zitation anspielen, vgl. Carl von Gersdorffs Brief an N. von Mitte Juli 1866 (KGB I 3, Nr. 128, S. 121, Z. 6). Schopenhauer zitierte ihn beispielsweise im Anhang zu seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ zwecks Beglaubigung der „beharrlichen Unausrottbarkeit“ der „Päderastie“ (gemeint ist die Homosexualität) und glossierte: „Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht ent-/646/ziehen, wenn wir redlich verfahren wollen“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 645 f., vgl. ebd., 5, 484).

265.

Eine der Druckversion recht ähnliche Vorstufe findet sich in KGW IX 5, W I 8, 227. Dort fehlt aber z. B. noch die Analogisierung der „vornehmen Seelen“ mit „Sternen“ und die Applikation einer entsprechenden „himmlischen Mechanik“ (220, 9 f. u. 22, 12). Dieser ambitionierte Vergleich stellt den Sprecher von JGB 265 als Entdecker einer psychostellaren Himmelsmechanik auf eine Stufe mit Kopernikus, Kepler oder Newton. Darin besteht die Quintessenz des Abschnitts, der nach dem Vorangegangenen den nicht weiter erstaunlichen „Egoismus“ (219, 27) der „vornehmen Seele“ als eine Grundtatsache hinstellt, weil sich diese „vornehme Seele“ anderer, niedriger gearteter Wesen nur als Mittel bedient und in ihnen keinen Selbstzweck sehen kann. Natürlich liegt darin wieder eine bewusste Provokation des altabendländischen Moralkonsenses, zumal der Selbstzweckformel von Kants kategorischem Imperativ (vgl. NK 110, 3–11; NK 227, 10–13 u. NK ÜK JGB 207) und der diversen Formen des ethischen Anti-Egoismus, die N. aus seinen Lektüren bekannt waren (beispielsweise von Schopenhauer, Eduard von Hartmann und Spencer). Das Grundproblem von JGB 263 und JGB 264 wiederholt sich hier, nämlich die Suggestion eines substantialistischen Persönlichkeitskerns, der vornehm (oder unvornehm) und unveränderlich ist, während parallel dazu das historische Gewordensein einer solchen Persönlichkeit, ihre Prägungsbedingtheit ausgewiesen wird. Dazu kommt die unversöhnliche Binarität von „vornehm“ und „unvornehm“, als ob all die Beispiele den Lesern nicht unentwegt die mannigfaltigsten Abschattungen von Vornehmheit und Unvornehmheit vor Augen stellten. Die „vornehme Seele“, die sich anderer Menschen als Sklaven bedient, wird selber sehr leicht zum Gegenstand von Instrumentalisierungen, wenn ein großes Individuum wie Napoleon ein ganzes Volk in seinen Dienst zwingt.

219, 30–220, 3 *Die vornehme Seele nimmt diesen Thatbestand ihres Egoismus ohne jedes Fragezeichen hin, auch ohne ein Gefühl von Härte, Zwang, Willkür darin, vielmehr wie Etwas, das im Urgesetz der Dinge begründet sein mag: – suchte sie nach einem Namen dafür, so würde sie sagen „es ist die Gerechtigkeit selbst“.*] In KGW IX 5, W I 8, 227, 8–12 heißt es stattdessen: „Die vornehme Seele nimmt dies ohne ein Gefühl von Härte, Zwang, Willkür hin, ‚vielmehr‘ als wohlbegründet im Urgesetz der Dinge, ja als die Gerechtigkeit selber.“ In dieser ursprünglichen Fassung klingt das noch platonisierender, bedeutet Gerechtigkeit gemäß Platons *Politeia* 433a doch, „das Seine tun und nicht vielerlei treiben“ („τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη“), vgl. NK 227, 4–8. Woher für einen Denker, der Begriffssetzungen historisch-genealogisch verflüssigt, ein „Urgesetz der Dinge“ kommen soll – bereits JGB 213, KSA

5, 148, 24 f. bemüht es – , bleibt ein wohlgesetztes Rätsel (vgl. auch Piazzesi 2007, 263). Es ist ein Relikt aus N.s Frühwerk (ZB 3, KSA 1, 706, 32 f.).

220, 18 f. *inter pares*] Lateinisch: „unter Gleichen“.

266.

220, 27 f. „Wahrhaft hochachten kann man nur, wer sich nicht selbst sucht“. – *Goethe an Rath Schlosser.*] In NL 1884, KSA 11, 26[245], 215, 4–10 (W I 2) bringt N. dieses Zitat, dessen Herkunft weder KSA 14, 372 noch KGW VII 4/2, 164 nachweisen können, in ausführlicherer Form: „Goethe (an Rath Schlosser): ‚wahrhaft hochachten kann man nur, wer sich nicht selbst sucht ... ich muß gestehn, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festgegründetes religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntniß, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhieng von der Zeit, ihrem Geiste, ihrer Wissenschaft‘.“ Der angebliche Goethe-Ausspruch ist apokryph und lässt sich (dafür gleich mehrfach) nur im katholischen Milieu der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachweisen, namentlich als Motto zu Johannes Janssens *Zeit- und Lebensbildern* (Janssen 1876, [II]) sowie zur Neuen Folge von *Briefwechsel und Tagebücher* der Fürstin Amalie von Gallitzin (Galitzin [sic] 1876, [II]). In beiden Fällen ist zur Herkunft nur angegeben: „Goethe an Rath Schlosser“; in beiden Fällen geht dem in 26[245] Wiedergegebenen noch der Satz voraus: „Die Charaktere, die man wahrhaft hochachten kann, sind seltener geworden.“ Der Wortlaut in 26[425] sowie JGB 266 weicht von Janssen und Gallitzin allerdings ab; dort ist das „sucht“ nicht gesperrt und es heißt: „Wahrhaft hochachten aber kann man nur, was sich nicht selbst sucht ...“ (Janssen 1876, [II]) bzw. „Wahrhaft hochachten aber kann man nur das, was sich nicht selbst sucht ...“ (Galitzin 1876, [II]).

Die ursprüngliche Quelle ist offensichtlich der mit Goethe bekannte Jurist, kaiserliche Rat und katholische Konvertit Johann Friedrich Heinrich Schlosser (1780–1851, vgl. *Aus dem Nachlasse von Johann Friedrich Heinrich Schlosser*, 4 Bde., Mainz 1856–1859). Schlossers Erinnerungen an angebliche Äußerungen Goethes dienten dazu, dessen Hochachtung für alles Katholisch-Ganzheitliche postum ins rechte Licht zu rücken und Goethe der katholisierenden Romantik anzunähern. N. lässt in seiner Adaption des angeblichen Goethe-Wortes alles unmittelbar Religiöse weg und beschränkt sich auf den einen Satz, der isoliert der gnomischen Charakterisierung von Vornehmheit dienen kann: Der Vornehme hat sich immer schon gefunden.

267.

220, 30–221, 6 *Es giebt ein Sprüchwort bei den Chinesen, das die Mütter schon ihre Kinder lehren: siao-sin „mache dein Herz klein!“ Dies ist der eigentliche Grundhang in späten Civilisationen: ich zweifle nicht, dass ein antiker Grieche auch an uns Europäern von Heute zuerst die Selbstverkleinerung herauserkennen würde, — damit allein schon giengen wir ihm „wider den Geschmack“. —* Die unmittelbare Quelle für das chinesische Zitat ist der von N. gelegentlich benutzte Band *Hommes et dieux* von Paul de Saint-Victor, wo es heißt: „Il y a en Chine un proverbe que les mères apprennent à leurs fils dès le berceau, et auquel ce peuple abject doit peut-être son incurable bassesse: ‚Siao-sin; rapetisse ton cœur.‘“ (Saint-Victor 1867, 143; Nachweis bei Guarde-Paz 2012, 314. „Es gibt in China ein Sprichwort, das die Mütter ihre Söhne von der Wiege an lehren, und dem dieses gemeine Volk vielleicht seine unheilbare Niedertracht verdankt: ‚Siao-sin, mach dein Herz klein.‘“). Auch Hippolyte Taine zitiert in seinen *Origines de la France contemporaine* (mit falscher Seitenangabe) nach Huc 1862, 1, 264 das chinesische Sprichwort; dort aber entfällt der Hinweis auf die Mütter und Kinder, so dass als N.s direkte Quelle nur Saint-Victor in Frage kommt („En Chine, le principe de la morale est tout opposé: ‚Au milieu des embarras et des difficultés, les Chinois disent toujours siao-sin, c’est-à-dire rapetisse ton cœur.‘“ Taine 1885, 128, Fn. 1, Nachweis bei Campioni 1996, 417 f. „In China ist das Prinzip der Moral ganz entgegengesetzt: ‚Inmitten von Verdruß und Schwierigkeiten sagen die Chinesen immer siao-sin, das heißt: mach dein Herz klein.‘“). Die Assoziation von „Chinesenthum“ und Verkleinerung des Individuums begegnet bei N. in den Achtziger Jahren häufig (vgl. z. B. NL 1884, KSA 11, 26[417], 263).

Den in 221, 4 benutzten Begriff der „Selbstverkleinerung“ benutzte N. in einem Exzerpt aus Schmidts *Ethik der alten Griechen*: „allgemeines Leiden der Modernen: ‚Selbstverkleinerung‘ p. 399“ (NL 1883, KSA 10, 8[15], 338, 29 f.). An dieser Stelle handelte Schmidt nach Aristoteles „in Uebereinstimmung mit der auch sonst geläufigen Ausdrucksweise“ vom „Wesen des im engeren Sinne ‚Wahrhaften‘“ (vgl. NK 209, 18 f.), das in die „offene Selbstdarstellung gesetzt“ worden sei (Schmidt 1882, 2, 399. Unterstreichung von N.s Hand): „Die aristotelische Auffassung, dass jede Tugend zwischen zwei Fehlern in der Mitte liegt trifft wohl in wenigen Fällen so vollständig zu wie in diesem, denn hier besteht die eine Abweichung von dem Richtigen in dem Verhalten dessen, der mehr, die andere in dem dessen, der weniger scheinen will als er ist: der erstere ist der Prahler, der letztere der Selbstverkleinerer oder, wie er mit einem vielbesprochenen griechischen Ausdrucke genannt wird, der Eiron. Das Motiv des ersteren ist der Wunsch Vortheile zu erreichen, die ihm sonst entgehen würden, oder doch wenigstens mehr zu gelten als ihm zukommt, das des letzteren

ist nicht ebenso einfach verständlich und war darum bei den Alten Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit [...]. Vielleicht unter dem mitwirkenden Einflusse der engeren Beziehung, welche der Begriff des Wahrhaften erhalten hatte, gewöhnte man sich dabei vorherrschend an den zu denken, der sein eigenes Wissen, Können und Thun geflissentlich herabmindert; offenbar war diese Auffassung zur Zeit des Aristoteles die allgemeine und war es wohl etwa seit dem Auftreten des Sokrates geworden, der gewissermaassen als Typus einer solchen für die Griechen ziemlich befremdenden Art des Verhaltens galt, weil man seine fortwährenden Versicherungen nichts zu wissen und sein Streben seine eigenen Gedanken aus Anderen herauszulocken nicht anders zu deuten wusste. Seine Weise machte durchaus den Eindruck dessen, was durch unsere Redewendung ‚hinter dem Berge halten‘ bezeichnet wird, mochte aber /400/ von Vielen sogar als das empfunden werden, was wir ‚Hinterhältigkeit‘ nennen, und in der That ist der eine wie der andere deutsche Ausdruck geeignet um im Ungefähren wiederzugeben, was hier und da in den Dialogen Platon's unwillige Mitunterredner meinen, wenn sie das Betragen des Sokrates in substantivischer oder verbaler Form unter den Begriff des Eiron bringen [...]. Der Uebergang aus der schlimmeren in die mildere Bedeutung des Wortes erklärt sich schon hieraus einigermaassen; dazu tritt aber als weiteres Mittelglied der Umstand, dass der Selbstverkleinerer fast unvermeidlich die Anderen im Verhältniss zu sich ungebührlich erhebt und dass dies, da es seiner wahren Meinung nicht entspricht, auf eine Verhöhnung derselben hinauszulaufen scheint“ (Schmidt 1882, 2, 399 f., vgl. auch 481, Anm. 9). Der Ironiker Sokrates erscheint demzufolge als Prototyp eines Selbstverkleinerers – N.s Spätwerk seinerseits streicht immer wieder die pöbelhafte Abkunft und die pöbelhafte Denktendenz des Sokrates heraus, mit dem die griechische Vornehmheit in die Brüche gegangen sei.

268.

Eine Nachlassaufzeichnung nimmt zwar den gedanklichen und textlichen Hauptbestand von JGB 268 vorweg, beantwortet aber gerade nicht die hier eingangs gestellte Frage: „Was ist zuletzt die Gemeinheit?“ (221, 8), sondern dient dem Sprechenden zur Erklärung, weshalb seine eigenen Schriften auf so wenig Resonanz stießen. In der ursprünglichen, unkorrigierten Form lautete dieser von N. später durchgestrichene Text: „Worte sind Tonzeichen für Begriffe: Begriffe aber sind mehr oder weniger sichere Gruppen wiederkehrender, zusammen kommender Empfindungen. Daß man sich versteht, dazu gehört noch nicht, daß man dieselben Worte gebraucht: man muß dieselben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse brauchen – und man muß diese ge-

meinsam haben. Deshalb verstehen sich die Menschen Eines Volkes besser: oder wenn M. lange in ähnlichen Bedingungen des Clima's, der Thätigkeiten, der Bedürfnisse zusammen gelebt haben, so gewinnt eine gewisse Gattung von solchen ihnen allen nächstverständl. Erlebnissen die Oberhand: das schnelle sich-Verstehn ist die Folge. Und das Sich-Verheirathen, und die Vererbung ist wieder die Folge davon. Es ist das Bedürfniß, schnell u. leicht seine Bedürfnisse verstehen zu geben, was M. am festesten an einander bindet. Andererseits hält Nichts eine Freundschaft, Liebschaft fest, wenn man dahinter kommt, daß man bei den Worten Verschiedenes meint. Welche Gruppen von Empfindungen im Vordergrund stehen, das bedingt nämlich die Werthschätzungen: die Werthschätzungen aber sind die Folge unserer innersten Bedürfnisse. — Dies ist gesagt, um zu erklären, warum es schwer ist, solche Schriften wie diese zu verstehen: die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen u. Bedürfnisse sind bei mir anders. Ich habe Jahre lang mit M. Verkehr gehabt und die Entsagung u. Höflichkeit so weit getrieben, nie von Dingen zu reden, die mir am Herzen lagen. Ja ich habe fast nur so mit M. gelebt. —“ (KGW IX 1, N VII 1, 137, 2–42 u. 138, 2–32, vgl. auch die dort eingetragenen, späteren Änderungen sowie die geglättete Fassung in NL 1885, KSA 11, 34[86], 448 = KGW IX 1, N VII 1, 137 f. und Benne 2005, 194.) Dass die in der Vorarbeit noch nicht unmittelbar mit der „Gemeinheit“ assoziierten Überlegungen schon bald dieser zugeordnet werden sollten, geht aus NL 1885, KSA 11, 42[3], 693, 19 hervor, einer Auflistung künftiger Kapitel für die geplante Fortsetzung von MA: „Die Gemeinheit. — Worte sind Tonzeichen für Begriffe“. Thematisch eng verbunden ist JGB 268 – zu dem Karl Jaspers an den Rand seines Handexemplars notierte: „Mitteilbarkeit. Sich verstehen“ (Nietzsche 1923, 204) – mit FW 354, KSA 3, 590–593. Nach Pichler 2012, 192 ist JGB 268 neben FW 354 der einzige Abschnitt in N.s späten Werken, „der in einem Textsegment die Rede vom Bewusstsein und den Zeichen miteinander verknüpft“. Pichler folgert aus seiner Analyse (insbesondere von FW 354), dass es bei N. eine Theorie des Bewusstseins im traditionellen Sinne nicht gebe. Vgl. zum Hintergrund der Erörterung von Gemeinheit sowohl im Sinne von Landläufigkeit als auch von Niedrigkeit in JGB 268 auch Fornari 2009, 264 f.

221, 8 f. *Worte sind Tonzeichen für Begriffe*] Im 19. Jahrhundert war der Ausdruck „Tonzeichen“ oft ein Synonym für Musik-Noten, steht hier hingegen für lautsprachliche Gebilde. Diese Verwendung der bei N. ohnehin sehr seltenen „Tonzeichen“ ist in JGB 268 sowie den Vorarbeiten innerhalb seines Œuvres singulär. Dennoch schloss N. damit durchaus an einen sporadischen schulphilosophischen Wortgebrauch an: „Das Sprachzeichen für einen Begriff heißt man in der philosophischen Sprache einen *Terminus*. Das wahre Wesen des Terminus besteht darin, daß er als bleibendes Tonzeichen eines Begriffes, und

durch ihn der bezeichneten Sache angesehen werden kann, dessen Wahrnehmung zufolge unserer Ideen-Association die /49/ Vorstellung bei uns und andern hervorruft“ (Denzinger 1836, 48 f.).

222, 2–7 *Die Furcht vor dem „ewigen Missverständniss“: das ist jener wohlwollende Genius, der Personen verschiedenen Geschlechts so oft von übereilten Verbindungen abhält, zu denen Sinne und Herz rathen – und nicht irgend ein Schopenhauerischer „Genius der Gattung“ –!* In seinen frühen Schriften hatte N. Schopenhauers Begriff vom „Genius der Gattung“ durchaus zustimmend bemüht (vgl. z. B. NK KSA 1, 33, 27–31), bis er dann in NL 1876, KSA 8, 19[111], 357, 12–16 notierte: „Die Liebe ist von Schopenhauer gar nicht erklärt. [...] Mit dem ‚Genius der Gattung‘ ist gar nichts gewonnen.“ Die Wendung hat Schopenhauer in seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ benutzt: „Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. – Dergestalt also meditiert in Allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 629; vgl. ebd., 630; 634 f.) Dabei agiert dieser Genius, der die Produktion von Nachkommen im Sinne hat, gegen die persönlichen Interessen der Involvierten: „In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen“ (ebd., 3, 638).

Diese „Genien der Individuen“ gewinnen nach JGB 268 in Fragen der Geschlechtsliebe wieder die Oberhand, indem sie sich der liebenden Verbindung mit einer anderen Person wegen möglichen Missverstehens erfolgreich widersetzen. Während Schopenhauer unter dem Euphemismus „Genius der Gattung“ eine Art von Sexualtrieb-Determinismus (der eine Ausfaltung des einen Willens ist) propagierte, welcher dem Interesse der Reproduktion dient, wird dieses Moment in JGB 268 stark zurückgedrängt, aber nicht zugunsten eines irgendwie freien Willens bei der Partnerwahl, sondern zugunsten eines Determinismus der Paarung, der ähnlich wie bei Schopenhauer darauf hinausläuft, dass die ‚Richtigen‘, die einander Verstehenden (und damit mittelbar für den

Gruppenerhalt Sorgenden) zusammenfinden. FW 354 steht unter der Überschrift „Vom ‚Genius der Gattung‘“ (KSA 3, 590, 11) und will den Begriff umpolen für ein neues Konzept von Kommunikation. Vgl. auch Muniz Garcia 2010 u. Brusotti 1997, 115, Fn. 192.

222, 12 f. *ihre eigentliche Noth sieht.*] Danach wurde von N. im Druckmanuskript gestrichen: „Die Noth, das wodurch das Leben bedingt und begründet ist, jedes Mal“ (KSA 14, 372 f.).

222, 19 f. *unter allen Gewalten, welche über den Menschen bisher verfügt haben, die gewaltigste gewesen sein muss*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „eine auswählende und züchtende Gewalt hat“ (KSA 14, 373).

222, 26 *progressus in simile*] Lateinisch: „Fortschritt ins Gleiche“. Vor N. lässt sich die Wendung nicht belegen. Vgl. auch Nielsen 2010, 225 f. u. Marton 2011, 180.

269.

Die in diesem Abschnitt vorgeführte Psychologisierung (vermeintlich) großer Männer bleibt nicht bei kalt-distanzierter Diagnose, sondern droht den psychologischen Beurteiler selbst zu affizieren, nämlich mit dem vom Sprechenden perhorreszierten „Mitleiden“ (223, 1), das im Übrigen gerade auch die Frauen zu solchen Männern hinziehe (224, 24–33). Wie der „Psycholog“ (222, 30) dabei mit sich selbst umgeht – ob gleichfalls Mitleid in ihm aufsteigt –, verschweigt JGB 269, um stattdessen Jesus zu traktieren (225, 1–16), dessen innere Widersprüchlichkeit eine suizidale Tendenz befördert haben soll (zum Suizid vgl. NK 100, 12 f.).

N. hat JGB 269 mit Änderungen wiederverwertet in NW Der Psycholog nimmt das Wort 1, KSA 6, 433 f. (aus KSA 5, 222, 30–224, 7) sowie NW Der Psycholog nimmt das Wort 1, KSA 6, 434 f. (aus KSA 5, 224, 8–225, 1). Die in N.s Handexemplar eingetragenen, unten dokumentierten Korrekturen bereiten dieses Recycling vor.

223, 25–31 *dass die Menge, die Gebildeten, die Schwärmer gerade dort, wo er das grosse Mitleiden neben der grossen Verachtung gelernt hat, ihrerseits die grosse Verehrung lernen, — die Verehrung für ‚grosse Männer‘ und Wunderthiere, um derentwillen man das Vaterland, die Erde, die Würde der Menschheit, sich selber segnet und in Ehren hält, auf welche man die Jugend hinweist, hinerzieht....*] In NW Der Psycholog nimmt das Wort 1 wird dieser Passus stark gekürzt (vgl. NK KSA 6, 434, 8–10), so dass der Seitenhieb gegen den etwa von Thomas Carlyle repräsentierten Kult des großen Individuums nicht mehr deut-

lich sichtbar ist (*On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History*, 1841). Dieser Aspekt wird in der Bearbeitung von NW nach hinten verschoben, vgl. NK KSA 6, 434, 13–21.

223, 33 f. *und dass der „Gott“ nur ein armes Opferthier war]* Anspielung auf die Vorstellung von Jesus Christus als Lamm Gottes (vgl. NK KSA 6, 379, 24), das durch sein Opfer die Sünden der Welt trägt (vgl. Johannes 1, 29 u. 1, 36) und von Paulus ausdrücklich als bereits geopfertes Passah-Lamm bezeichnet wurde (1. Korinther 5, 7, siehe auch 1. Petrus 1, 19).

224, 8 f. *diese Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol, — so wie sie nun einmal sind]* Im Handexemplar steht von N.s Hand mit Bleistift dazu am Rand: „ich wage es nicht viel grössere Namen zu nennen, aber ich meine sie“ (Nietzsche 1886, 249). Entsprechend heißt es dann in NW *Der Psycholog* nimmt das Wort 2, KSA 6, 434, 23–26: „diese Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol — ich wage es nicht, viel grössere Namen zu nennen, aber ich meine sie — so wie sie nun einmal sind“ . George Gordon Noë, Lord Byron (1792–1824), Alfred de Musset (1810–1857), Edgar Allan Poe (1809–1849), Giacomo Leopardi (1798–1837), Heinrich von Kleist (1777–1811) und Nikolaj Gogol (1809–1852) verbindet nicht nur ein früher, oft gewaltsamer Tod, sondern auch ein tiefverwurzeltes, pessimistisches Misstrauen gegenüber der angeblichen Vollkommenheit der Welt.

224, 10 *Menschen der Augenblicke]* Im Handexemplar von N. mit Bleistift korrigiert in: „Menschen des Augenblicks“ (Nietzsche 1886, 249). Die Korrektur wird übernommen in NW *Der Psycholog* nimmt das Wort 2, KSA 6, 434, 26.

224, 32 f. *es ist sein eigentlicher Glaube]* Im Handexemplar von N. mit Bleistift korrigiert in: „es ist sein eigentlicher Aberglaube“ (Nietzsche 1886, 249). Diese Version wird übernommen in NW *Der Psycholog* nimmt das Wort 2, KSA 6, 435, 10 f., wo allerdings die gesamte Schlusspassage JGB 269, KSA 5, 224, 30–225, 17 stark verändert und gekürzt erscheint. Zur Anspielung auf Wagner (namentlich auf den *Fliegenden Holländer*) vgl. NK KSA 6, 435, 8–13.

224, 34 *dumm]* Im Handexemplar von N. mit Bleistift gestrichen (Nietzsche 1886, 250).

225, 1–16 *Es ist möglich, dass unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen liegt: das Martyrium des unschuldigsten und begehrendsten Herzens, das an keiner Menschen-Liebe je genug hatte, das Liebe, Geliebt-werden und Nichts ausserdem verlangte, mit Härte, mit Wahnsinn, mit furchtbaren Ausbrüchen gegen Die, welche ihm Liebe verweigerten; die Geschichte eines ar-*

men Ungesättigten und Unersättlichen in der Liebe, der die Hölle erfinden musste, um Die dorthin zu schicken, welche ihn nicht lieben wollten, – und der endlich, wissend geworden über menschliche Liebe, einen Gott erfinden musste, der ganz Liebe, ganz Lieben-können ist, – der sich der Menschen-Liebe erbarmt, weil sie gar so armselig, so unwissend ist! Wer so fühlt, wer dergestalt um die Liebe weiss –, sucht den Tod. –] Vgl. NK 101, 11–13 u. NK KSA 6, 435, 8–13. KGW IX 2, N VII 2, 35, 6–32 bietet Notizen, die N. sichtlich in 225, 1–16 wiederverwertet hat: „Es ist möglich, daß sich unter der heiligen Geschichte 'Fabel von 'u. Verkleidung' Jesu Leben u Sterben' von / Vielleicht war einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des höheren M. verkle verborgen liegt: das M. von der 'unschuldigsten des Herzens' armen [Begier nach Liebe.] / ein 'armer' Mensch 'des Herzens', der ein unersättliches u. ungesättigtes Verlangen hatte, geliebt zu werden 'der an keiner Liebe 'je' genug hat, der 'endlich' Liebe' verlangt, mit Härte, 'mit Wahnsinn,' mit furchtbaren Ausbrüchen gegen die, welche ihm Liebe verweigern: 'die Geschichte' ein armes [sic] Ungesättigter des Herzens 'u. Unersättlicher des in der Liebe', der die Hölle erfinden muß, um die dorthin zu schicken, welche ihn nicht lieben wollen – u der einen Gott erfinden muß, der ganz Liebe ist, 'u' der 'auch den lieben müsse' ihn – den Liebe= 'den nur' durstigsten lieben muß welchen Niemand auf Erden genug liebt geliebt hat. Das ungeheure Martyrium von der Begier – wie sein Sohn, von sich' nach Liebe, von der Liebe zur Liebe:“ Dieser Jesus macht Anleihen bei der Hauptfigur in Ernest Renans *Vie de Jésus*, die zwischen Liebe und eschatologischen Rachegelüsten hin und her gerissen ist, auch wenn die Liebe triumphiert: „Ivre de l'amour infini, il oubliait la lourde chaîne qui tient l'esprit captif“ (Renan 1867, 257. „Trunken von der unendlichen Liebe, vergaß er die schwere Kette, die den Geist gefangen hält“).

225, 3f. *Martyrium des Wissens um die Liebe]* Im Druckmanuskript stand ursprünglich: „Martyrium des höheren Menschen“ (KSA 14, 373).

225, 13–15 *der ganz Liebe, ganz Lieben-können ist, – der sich der Menschen-Liebe erbarmt, weil sie gar so armselig, so unwissend ist!]* Im Druckmanuskript stand ursprünglich stattdessen: „der ganz Liebe ist und der auch den lieben weiß, welchen Niemand auf Erden geliebt hat“ (KSA 14, 373).

225, 16 *Dingen]* Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „Möglichkeiten“ (KSA 14, 373).

270.

Der Abschnitt schließt an frühe Überlegungen N.s zur „tragischen Erkenntnis“ an (vgl. z. B. NK KSA 1, 101, 29–32), die implizieren, dass Wissen Leiden mit

sich bringe (vgl. auch NK KSA 1, 35, 12–24). Nun erscheinen die Wissenden (und nicht etwa brachiale Krieger und blonde Bestien) ausdrücklich wegen ihres Leidens als die Vornehmen (vgl. 225, 32). Die Leser mögen freilich geneigt sein, diese auf Wissen und Leiden gegründete Vornehmheit nach dem Vorangegangenen für dekadent zu halten.

N. hat JGB 270 mit Änderungen wiederwertet in NW Der Psycholog nimmt das Wort 3, KSA 6, 435 f. Die in N.s Handexemplar eingetragenen, unten dokumentierten Korrekturen bereiteten dieses Recycling vor. Der Satzsatz 226, 14–16 wird bei der Wiederaufnahme weggelassen.

225, 24 *in vielen fernen entsetzlichen Welten*] Danach im Druckmanuskript gestrichen: „des Leidens und folglich des Lebens“ (KSA 14, 373).

225, 31 f. *Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt.*] In Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* hat N. nach einer längeren Erörterung des Sachverhalts, dass höher entwickelte Individuen leidensanfälliger seien als geringer entwickelte den folgenden Satz mit „sehr gut“ am Rand quittiert: „Le vrai remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement.“ (Guyau 1885, 183. „Wahre Gewissenspein mit ihren Grübeleien, ihren schmerzlichen Selbstquälereien, empfinden nicht die unvollkommenen, sondern gerade die höchstentwickelten Menschen am heftigsten.“ Guyau 1909, 302, N. Unterstreichungen).

225, 32–226, 1 *Eine der feinsten Verkleidungs-Formen ist der Epicureismus*] Vgl. z. B. NK 21, 12–17. Als (derart verkleideten?) Epikureer identifiziert JGB 254, KSA 5, 199, 32 Stendhal.

226, 4–6 *Es giebt „heitere Menschen“, welche sich der Heiterkeit bedienen, weil sie um ihretwillen missverstanden werden: — sie wollen missverstanden sein.*] Vgl. z. B. FW Vorrede 4, KSA 3, 351, 30–32 u. NK KSA 6, 57, 3.

226, 12 *dass sie zerbrochene stolze unheilbare Herzen sind*] Im Handexemplar fügte N. mit Bleistift am Rand hinzu: „der Cynismus Hamlet — der Fall Galiani“ (Nietzsche 1886, 251). In NW Der Psycholog nimmt das Wort 3 wird als Apposition hinzugefügt: „— es ist der Fall Hamlets“ (KSA 6, 436, 8), während Galiani entfällt. Zu Hamlet vgl. z. B. NK 137, 19–29 u. NK KSA 6, 287, 1–26; zum Abbé Galiani NK 44, 32–45, 4.

226, 12–14 *und bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen*] Im Handexemplar von N. mit Bleistift korrigiert: „und dann kann die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen sein“ (Nietzsche 1886, 251). In NW Der Psycholog nimmt das Wort 3, KSA 6, 436, 9 f. wird diese Korrektur übernommen und „allzugewisses“ gesperrt gesetzt.

226, 15 *Ehrfurcht „vor der Maske“*] Dieses Motiv kehrt travestiert in JGB 278, KSA 5, 229 wieder. In seiner Besprechung von JGB notierte Eduard von Hartmann: „Nietzsche behauptet zwar, daß es zur feineren Menschlichkeit gehöre, Ehrfurcht vor der Maske zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben ([...]); allein solche Ehrfurcht kann nur der schweigende Denker und Dulder beanspruchen, und nicht der Schriftsteller, der durch seine Büchermasken den Sinn der Menschen zu verwirren sucht“ (Hartmann 1898, 52).

271.

Vorbereitende Aufzeichnungen zu JGB 271 finden sich in KGW IX 2, N VII 2, 87 f. und KGW IX 5, W I 8, 201 f.

226, 21 *sie „können sich nicht riechen!“*] In den Schriften des Jahres 1888 (namentlich in AC 46) wird behauptet, sozial Niedriggestellte, „polnische Juden“ sowie „erste Christen“ röchen schlecht, vgl. NK KSA 6, 223, 22–25. Während dieser schlechte Geruch dort den Anschein einer objektiven Gegebenheit bekommt, wird in 226, 21 auf das jeweils subjektive Empfinden der Urteilenden abgehoben, denen ihr Eigengeruch zugesagt wird, der Geruch des anderen jedoch missfällt. Die Redensart ist durchaus schon vor N. sprichwörtlich, wenn auch nicht sehr häufig belegt – so bei Wander 1867–1880, 5, 1683 ohne Nachweis in der Fassung: „Sie können sich beide einander nicht riechen.“

226, 22–25 *Der höchste Instinkt der Reinlichkeit stellt den mit ihm Behafteten in die wunderlichste und gefährlichste Vereinsamung, als einen Heiligen: denn eben das ist Heiligkeit – die höchste Vergeistigung des genannten Instinktes.*] Im Plural werden den „ersten Christen“ in AC 46, KSA 6, 223, 29 „die Instinkte der Reinlichkeit“ abgesprochen. Auch hier (vgl. NK 226, 21) wird historisch objektiviert, was in JGB 271 dem subjektiven Urteil anheimgestellt bleibt. In JGB 271 wird der Reinlichkeitsinstinkt mit heiligmäßiger Einsamkeit, ja explizit mit Heiligkeit enggeführt, während in AC die der geistigen Reinlichkeit unfähigen Christen am lautstärksten auf Heiligkeit Anspruch erheben. (Der Singular „Instinkt der Reinlichkeit“ kommt auch in einer EH-Vorarbeit vor, vgl. NK KSA 6, 322, 1–328, 25.) Wenn JGB 271 die Reinlichkeit beschwört, ist offensichtlich ein intellektuelles Vermögen gemeint, das allerdings Konkretisierung vermissen lässt: Wovon soll sich der auf Heiligkeit aspirierende Einsame fernhalten, um geistig rein(lich) zu sein? Von demokratischen (Vor-)Urteilen der Menge, von pessimistischen Weltverneinungsideologemen, von religiösen Überzeugungen? Der zur Metaphernbildung benutzte Reinlichkeitsinstinkt war im zeitgenössischen medizinisch-epidemiologischen Hygiene-Diskurs fest ver-

wurzelt: „Von Alters her sehen wir die Menschen im Kampfe mit ihren eigenen Auswurfstoffen begriffen und darauf bedacht, dieselben dem Auge und auch dem Geruchssinn zu entziehen. Als Haupttriebfedern dienten hierbei: erstens der dem Menschen angeborene, wenn auch oft sehr rudimentär entwickelte Reinlichkeitsinstinkt, und zweitens die Furcht vor Seuchen, deren Entstehung von jeher mit Verunreinigung der Luft oder des Wassers in Zusammenhang gebracht wurde. Es ist für den Hygieniker von Interesse zu wissen, mit welchen Mitteln zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen dieser Kampf geführt wurde“ (Erismann 1882, 75).

272.

227, 4–8 *Zeichen der Vornehmheit: nie daran denken, unsre Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen; die eigne Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht theilen wollen; seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen.*] Was N. hier als charakteristisch für „Vornehmheit“ ausweist, ist die Adaption der von Platon begründeten Vorstellung der ἰδιοπραγία (vgl. *Nomoi* 875b, dort allerdings negativ besetzt), der zufolge Gerechtigkeit bedeutet, dass jeder das Seine tut (vgl. *Politeia* 433a–435c u. 443b–444d, dazu NK 219, 30–220, 3). In der lateinischen Formel „suum cuique“ (vgl. FW 242, KSA 3, 514, 7, dazu Brusotti 1997, 474 f.; Marcus Tullius Cicero: *De legibus* I 6 19 u. *De officiis* I 15) ist diese Vorstellung zum Leitmotiv des abendländischen Verständnisses der Verteilungsgerechtigkeit geworden, vgl. NK 144, 11–13. JGB 272 trägt nun den Begriff der Pflicht in diesen Gedanken ein, um „Pflicht“ radikal zu individualisieren und zu entkantianisieren: Statt über allgemeine Pflichten zu sprechen, wie sie bei Kant ausnahmslos für alle Vernunftwesen gelten, wird vor einer Pflichtverallgemeinerung gewarnt: Die Pflicht des Vornehmen unterscheidet sich fundamental von der Pflicht des Unvornehmen. Und doch bleibt auch und gerade der Vornehme pflichtgebunden; er macht von seinen „Vorrechten“ anscheinend keinen anarchischen Gebrauch. Vgl. Grau 1984, 243 u. Poljakova 2013, 170.

273.

Die Eingangssequenz von JGB 273 hat N. auch in NL 1885, KSA 11, 42[3], 695, 4 („Ein Mensch der nach Großem strebt“) in einer Auflistung für das Buch zu nutzender Texte notiert. Die damit gemeinte Vorarbeit lautet in NL 1885, KSA 11, 37[18], 594, 1–8 (vgl. KGW IX 4, W I 6, 77, 24–36): „Ein Mensch, der nach Großem strebt, betrachtet Jedermann, dem er auf seiner Bahn begegnet, entwe-

der als Mittel oder als Verzögerung oder als zeitweiliges Ruhebett. Seine ihm eigenthümliche hochgeartete Güte gegen Mitmenschen ist erst möglich, wenn er auf seiner Höhe ist und herrscht. Die Ungeduld und das Gefühl, bis dahin immer zur Komödie verurtheilt zu sein, verdirbt ihm jeden Umgang: diese Art Mensch kennt die Einsamkeit und was sie vom Giftigsten an sich hat.“ (Korrigiert nach KGW VII 4/2, 449).

227, 10–13 *Ein Mensch, der nach Grossem strebt, betrachtet Jedermann, dem er auf seiner Bahn begegnet, entweder als Mittel oder als Verzögerung und Hemmniss — oder als zeitweiliges Ruhebett.*] Wenn JGB 272 unter Anspielung auf die „suum cuique“-Formel Kants Postulat universeller Pflichten aller Vernunftwesen zugunsten partikularer Pflichten vornehmer Individuen preisgibt (vgl. NK 227, 4–8), so legt JGB 273 in antikantianischer Absicht nach, indem das Selbstzweckgebot des Kategorischen Imperativs (vgl. NK 110, 3–11 u. NK ÜK JGB 207 u. NK ÜK JGB 265) für große Menschen nicht länger gelten gelassen wird: Der Vornehme bedient sich anderer Menschen als bloßer Mittel. Freilich bleibt in JGB 273 durch die Verwendung des Indikativs in der Schwebeweise, ob hier einfach ein historisches Faktum beschrieben wird – große Individuen wie Napoleon haben sich anderer Menschen stets nur als Mittel bedient –, oder ob dies als Handlungsanweisung an die Adresse von Vornehmheitsaspiranten zu verstehen ist. Man ist Letzteres zu vermuten geneigt. Die Behauptung, dass der nach Großem strebende Mensch sich anderer Menschen als Mittel bedienen müsse, lässt sich jedenfalls auch als Eingeständnis lesen, dass das alte Ideal philosophischer Lebensform, nämlich das Ideal der Autarkie dann zum Scheitern verurteilt ist, wenn Autarkie als Nichtangewiesen-Sein auf andere Menschen verstanden wird: Auch der Autarke bedarf anderer Menschen, würde aber seine Souveränität oder Vornehmheit zu verlieren drohen, wenn er in anderen Menschen einen Selbstzweck sähe: Er geriete unter die Herrschaft einer fremden Macht – und sei diese Macht auch nur eine universelle Pflicht zur Nicht-Instrumentalisierung. Da solche Fremdbestimmung mit der Vorstellung radikaler Selbstbestimmung unvereinbar scheint, bleibt nur, die anderen Menschen für seine Zwecke zu brauchen, wenn man schon nicht ganz ohne sie auskommt.

274.

Vorbereitende Notizen zu JGB 274 finden sich in KGW IX 2, N VII 2, 66, 2–28 sowie in KGW IX 5, W I 8, 233, 2–26. In W I 8 schließen sich unmittelbar daran ursprünglich dazugehörige Vorarbeiten zum späteren Abschnitt JGB 295 an.

227, 24 f. *„zum Ausbruch“, wie man sagen könnte*] In KGW IX 2, N VII 2, 66, 7 ist dieser Halbsatz eine Einfügung; es fehlen noch die Anführungszeichen, die

die Wendung in der Druckfassung noch einmal stärker akzentuieren. Die Metapher wird weniger bestimmt von der Vorstellung einer ausbrechenden Krankheit oder Seuche als vielmehr, wie aus N.s Brief vom 23. 07. 1884 an Franz Overbeck hervorgeht, vom Bild eines ausbrechenden Vulkans, wenn N. über sein bisheriges Leben schreibt: „Die Konsequenzen eines solchen Lebens kamen in den letzten Jahren zum ‚Ausbruch‘ – eruptiv, in jeder Hinsicht, und beinahe zerstörend.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 521, S. 514, Z. 19–21) Zu N.s vulkanologischen Kenntnissen vgl. NK 88, 18–20.

227, 25–228, 6 *in allen Winkeln der Erde sitzen Wartende, die es kaum wissen, in wiefern sie warten, noch weniger aber, dass sie umsonst warten. Mitunter auch kommt der Weckruf zu spät, jener Zufall, der die „Erlaubniss“ zum Handeln giebt, – dann, wenn bereits die beste Jugend und Kraft zum Handeln durch Stillsitzen verbraucht ist; und wie Mancher fand, eben als er „aufsprang“, mit Schrecken seine Glieder eingeschlafen und seinen Geist schon zu schwer! „Es ist zu spät“ – sagte er sich, ungläubig über sich geworden und nunmehr für immer unnütz.]* Das hier ausgebeutete Metaphernfeld vom Warten und vom Weckruf ist biblisch geprägt, reicht zurück bis zu Jesaja 52, 8 u. 26, 19 sowie insbesondere zum Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen in Matthäus 25, 1–13 und hat innerhalb der protestantischen Frömmigkeit seinen klassischen Ausdruck im berühmten Kirchenlied „Wachet auf, ruft uns die Stimme“ (1599) von Philipp Nicolai gefunden. Die Vorarbeit KGW IX 2, N VII 2, 66, 16 verdeutlicht den biblischen Bezug noch durch die Evokation eines „Prophet[en] ohne Herolde“ (vgl. Daniel 3, 4). Das „Genie“ (228, 7 u. 228, 10) unterliegt einer säkularisierten Naherwartung, die oft genug unerfüllt bleibt: In JGB 274 entfällt der Gott, der den Wartenden im rechten Augenblick – vgl. NK 228, 10–12 – beruft und zur Realisierung seiner Möglichkeiten nötigt.

228, 6–9 *Sollte, im Reiche des Genie's, der „Raffael ohne Hände“, das Wort im weitesten Sinn verstanden, vielleicht nicht die Ausnahme, sondern die Regel sein?]* „Raffael ohne Hände“ lautet eine Notiz in NL 1885, KSA 12, 1[172], 48, 17, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 85, 2. Das in der Romantik gerne variierte Motiv stammt aus Gotthold Ephraim Lessings Trauerspiel *Emilia Galotti*, wo der Maler Conti sagt (1. Aufzug, 4. Auftritt): „Ha! daß wir nicht unmittelbar mit den Augen malen! Auf dem langen Wege, aus dem Auge durch den Arm in den Pinsel, wieviel geht da verloren! – Aber, wie ich sage, daß ich es weiß, was hier verloren gegangen und wie es verloren gegangen, und warum es verloren gehen müssen: darauf bin ich eben so stolz und stolzer, als ich auf alles das bin, was ich nicht verloren gehen lassen. Denn aus jenem erkenne ich, mehr als aus diesem, daß ich wirklich ein großer Maler bin, daß es aber meine Hand nur nicht immer ist. – Oder meinen Sie, Prinz, daß Raffael nicht das größte maleri-

sche Genie gewesen wäre, wenn er unglücklicherweise ohne Hände wäre geboren worden?“ (Lessing 1867, 2, 112, gegenüberliegende Seite von N. (?) mit Eselsohr markiert.) Friedrich Theodor Vischer merkte dazu in seiner von N. gelegentlich herangezogenen *Aesthetik* (Crescenzi 1994, 400; Venturelli 2003, 180–198) trocken an: „Raphael ohne Hände ist gar nicht zu denken, denn hätte er nie wirklich gemalt; so hätte auch sein inneres Malen sich nicht entwickeln, er hätte nicht malerisch erfinden können, und hätte er nicht meisterhaft gemalt, so hätte er nicht malerisch genial erfinden können.“ (Vischer 1851, 3, 13. Zur Karriere des Motivs vgl. z. B. Löhneysen 1992, 10–16 u. ö.) N. tat seine Hochachtung gegenüber dem Renaissance-Genie des nur vermeintlich christlichen Malers Raffael (1483–1520) beispielsweise in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 9 kund, vgl. NK KSA 6, 117, 15–18, ferner Philippon 1985.

228, 10–12 *um den καιρός, „die rechte Zeit“ – zu tyrannisiren, um den Zufall am Schopf zu fassen!*] Καιρός, der rechte Augenblick, wird in der griechischen Mythologie gelegentlich als Gott personifiziert (vgl. Pausanias: *Beschreibung Griechenlands* V 14, 9). Der *locus classicus* für den Kairos im Neuen Testament ist Markus 1, 15: „Die Zeit ist erfüllet, und das Reich Gottes ist herbey gekommen. Thut Buße, und glaubet an das Evangelium.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 42. Im Original: „ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.“) Vgl. NK KSA 6, 407, 5 f.

275.

228, 14–16 *Wer das Hohe eines Menschen nicht sehen will, blickt um so schärfer nach dem, was niedrig und Vordergrund an ihm ist – und verräth sich selbst damit.*] Der Satz ist die Variation einer bereits in Za II Von den Tugendhaften enthaltenen Sentenz: „Und Mancher, der das Hohe an den Menschen nicht sehen kann, nennt es Tugend, dass er ihr Niedriges allzu nahe sieht: also heisst er seinen bösen Blick Tugend.“ (KSA 4, 122, 25–27) Vorbereitende Aufzeichnungen finden sich in NL 1882, KSA 10, 1[92], 32, 19 f.; 3[1]4, 54, 11 f. u. NL 1883, KSA 10, 12[1]120, 393, 15 f. Bei N. gehört die Herabsetzung menschlichen Vermögens zu den Merkmalen des christlichen Menschenbildes (Erbsünde!). Die in JGB 275 beschriebene Praxis, statt des Hervorragenden nur das Minderwertige am Gegenüber zu sehen, ist für Scheelsucht (vgl. z. B. NK KSA 6, 362, 7–10) wohl stets konstitutiv. Die Banalität dieser Erkenntnis wird dadurch kompensiert, dass sie in den Rahmen der Vornehmheitsproblematik gestellt ist: Der missgünstige Scheelsüchtige ist das Gegenteil eines vornehmen Charakters.

276.

Die für die zeitgenössische naturwissenschaftliche Debatte charakteristische These von JGB 276 besagt: Mit der Höherorganisation von Lebewesen steigt deren Empfindlichkeit, vgl. die Quellennachweise in NK 225, 31 f. und NK 236, 5–10.

228, 22–24 *Bei einer Eidechse wächst ein Finger nach, der ihr verloren gieng: nicht so beim Menschen.*] Bei Eidechsen kann ein verllorener Schwanz (in reduzierter Form) wieder nachwachsen. In der damals maßgeblichen Monographie *Die Regeneration von Geweben und Organen bei den Wirbelthieren, besonders Amphibien und Reptilien* von Paul Fraise wird freilich nicht nur ausgiebig von der Schwanzregeneration bei den Eidechsen berichtet, sondern auch von Vivisektionen, die Johann Friedrich Blumenbach an einem „Triton“ angestellt habe: „Der dritte Theil des Schwanzes und ein Finger wurden ihm abgeschnitten und wuchsen allerdings sehr langsam innerhalb eines Jahres zur ursprünglichen Grösse heran.“ (Fraise 1885, 24). Die als Tritonen bezeichneten Tiere nennt Fraise auch „*lacertae lacustris*“; gemeint sind Kammolche oder Große Wassersalamander. N. wiederum benutzt (wie Goethe in den *Venezianischen Epigrammen*) „Lacerten“ gelegentlich als Synonym für Eidechsen (FW Lieder des Prinzen Vogelfrei: Dichters Berufung, KSA 3, 649, 20), so dass die Vermutung naheliegt, N. habe von Blumenbachs *lacerta lacustris*-Experiment gelesen und dabei den Molch mit einer Eidechse verwechselt. Zum Eidechsen-Motiv bei N. vgl. NK KSA 6, 329, 24–330, 3.

277.

Aus M III 4 teilt KSA 14, 373 die folgende Vorstufe mit: „Wenn man ein Haus gebaut hat, hat man gewöhnlich Etwas gelernt, das man hätte wissen sollen, bevor man anfieng zu bauen.“ Der eher schlichte Gedanke wird in der Druckfassung durch extravagante Interpunktion dynamisiert: Der Gedankenstrich zu Beginn suggeriert, es sei schon Wesentliches vorangegangen (so auch in JGB 278, KSA 5, 229, 4), was der Leser erst rekonstruieren müsse; das Ausrufezeichen gefolgt von den vier Punkten am Schluss signalisiert die Unabgeschlossenheit der Gedankenführung. Vgl zu JGB 277 auch Kaempfert 1971, 322.

228, 26–229, 1 *Wenn man sich sein Haus fertig gebaut hat, merkt man, unversehens Etwas dabei gelernt zu haben, das man schlechterdings hätte wissen müssen, bevor man zu bauen — anfieng.*] Das ist die ausgewalzte Version des alten Sprichworts: „Durch Bauen lernt man bauen“ (Wander 1867–1880, 1, 253).

229, 2 *Die Melancholie alles Fertigen!....]* Solche Melancholie ist auch im allerletzten Abschnitt des Werkes, JGB 296, KSA 5, 239 f. greifbar.

278.

Vorbereitende Aufzeichnungen zu JGB 278 lauten in KGW IX 2, N VII 2, 124, 2–14 u. 28–40 sowie 123, 2–8 u. 30–32 (das Verhältnis dieser Textbausteine zueinander und ihre Abfolge ist nicht ganz klar): „Ohne Hohn und ohne Liebe, ~~aber als Versucher~~ 'versucherisch seines Weges gehen;' u ~~Seelenkundiger seines Weges gehen~~, unerrathbar blickend; mit stummen Fragen an 'vor' allem Fragwürdigen; mit langsamen 'zögernden' Augen, 'überall' wo bisher bewundert wurde; ein Senkblei, das ~~immer wieder~~ ungesättigt aus jeder Tiefe ans Licht kommt; ein Mund ohne Seufzer, eine Lippe ohne Ekel: '– Was brauchst du noch?' Zur Erholung eine Maske“ (124, 2–14, von N. durchgestrichen). „Ohne Hohn u ohne Liebe, aber als Versucher u. Seelenkundiger seine 'unerrathbaren' Wege fragen 'gehen', mit 'stummen' Fragen für 'an' alle Fragwürdigen, 'mit langsamem Auge für alles, was bewundert wird' mit einem Senkblei, welches 'bisher immer noch' ungesättigt aus allem ~~bisherig~~ Tiefen-Genannten blieb wieder ans Licht kam“ (123, 2–8). „'Wanderer,' Wer bist du? Ich sehe dich deines Weges gehen, ohne Hohn, ohne Liebe, versucherisch. Du blickst unerrathbar, du fragst stumme Fragen; – Ein-zögerndes 'Mit langsamem' Auge überall wo verehrt wird; ein Senkblei, das 'ungesättigt' aus jeder Tiefe durstig ans Licht kommt 'empor kommt', ein [sic] Brust ohne Seufzer, eine Lippe ohne Ekel 'eine Hand, die nicht mehr zugreift': wer bist du? – Ich weiß es nicht. Vielleicht Oedipus. Vielleicht die Sphinx. Laß mich gehen! –“ (124, 28–40 u. 123, 30–32).

Im Vergleich springt zunächst ins Auge, dass die Druckfassung JGB 278 jeden direkten Bezug auf den in den Vorarbeiten so prominenten „Versucher“, die Charakterisierung des Wanderers als „versucherisch“ ausspart. Damit wird der Assoziationsspielraum hin zum Teuflich-Mephistophelischen abgeschnitten. Ebenso wird der Antwortversuch der Manuskriptfassung auf die Frage, wer der Wanderer sei, unterbunden. Diese Fassung brachte (wieder einmal) Oedipus und die Sphinx ins Spiel und evozierte in der Begegnung mit einem Wanderer das fatale Zusammentreffen von Oedipus mit seinem von ihm nicht erkannten Vater Laios, bei dem der Sohn den Vater schließlich getötet hatte (Apollodor: *Bibliothek* III 5, 7). Die Druckversion tilgt die konkreten Bezüge und schafft dadurch größere Offenheit, die die Form von JGB 278 noch unterstreicht: Der dialogisch gestaltete Kurztext beginnt (wie JGB 277, KSA 5, 228, 26) mit einem Gedankenstrich, der den Leser mitten in ein anscheinend schon früher begonnenes Geschehnis hineinzieht, das er als nicht weiter über die

Situation Unterrichteter in unterschiedlicher Weise auslegen kann. In der Druckfassung werden die in den Manuskriptversionen noch untergeordneten Motive der Erholung und der Maske dominant (vgl. die „Ehrfurcht ‚vor der Maske‘“ in JGB 270, KSA 5, 226, 15 sowie NL 1884, KSA 11, 26[370], 248), während ursprünglich der Schlussakzent auf dem Motiv des Gehen-Lassens lag. Vgl. zur ausführlichen Interpretation von JGB 278 Schubert 2013, die herausarbeitet, wie der angesprochene Wanderer – diese Ansprache ohne Anführungszeichen – zunächst mit zweifachem „ohne“ (229, 5) negativ, dann mit vierfachem „mit“ (229, 5–10) anhand körperlicher Eigenschaften positiv bestimmt wird, wie aber doch am Ende in der Replik – mit Anführungszeichen – keine Antwort auf die Frage erfolgt, wer oder was er sei: Die Identität des Wanderers bleibt (noch) unbestimmbar. Zur Interpretation siehe auch Braatz 1988, 263 u. Tongeren 1989, 237.

Der kleine Dialog von JGB 278 lenkt die Aufmerksamkeit auf die Identität, die „Erholung“ (229, 13 f.) und die „Maske“ (229, 15 f.) des angesprochenen Wanderers. Entsprechend gilt auch ihm meist die forschende Aufmerksamkeit der Interpreten. Wie aber ist es um den Fragenden und fast exklusiven Sprecher selbst bestellt, dessen eigene Maske die Neugier (vgl. 229, 14) zu sein scheint – worin liegt sein Interesse am „Wanderer“ (229, 3) begründet, dem er „Erholung“ gewähren zu können verspricht? Der Ansprechende scheint beinahe die Rolle zu spielen, die die Vorarbeiten dem Wanderer zuschreiben, nämlich die des Versuchers, der den Wandernden zum Innehalten bewegen will. Was bezweckt er damit? Was verbirgt er hinter seiner vermeintlichen Hilfsbereitschaft?

279.

229, 18–21 *Die Menschen der tiefen Traurigkeit verrathen sich, wenn sie glücklich sind: sie haben eine Art, das Glück zu fassen, wie als ob sie es erdrücken und ersticken möchten, aus Eifersucht, — ach, sie wissen zu gut, dass es ihnen davonläuft!*] In KGW IX 2, N VII 2, 57, 2–8 findet sich das folgende, von N. durchgestrichene Notat: „Das Glück fassen u. erdrosseln, erwürgen, ersticken mit seiner Umarmung: – die Melancholie solcher Erlebnisse – es würde sonst fliehen u. entschlüpfen?“. Meta von Salis-Marschlins berichtete über ihren Besuch bei N. in Sils während des Sommers 1887: „Seine grösste Lebenskunst war der Zwang zur Fröhlichkeit; das hat ihn, ‚den Menschen der tiefen Traurigkeit‘, am Leben erhalten und für seine Aufgabe reif gemacht.“ (KGB III 7/3, 1, 925) Zur Interpretation von JGB 279 vgl. auch Grau 1984, 243 u. Stegmaier 2014, 197, zu möglichen biographischen Bezügen Ebersbach 2004, 133.

280.

229, 23–25 „Schlimm! Schlimm! Wie? geht er nicht — zurück?“ — Ja! Aber ihr versteht ihn schlecht, wenn ihr darüber klagt. Er geht zurück, wie Jeder, der einen grossen Sprung thun will. — —] Während JGB 279 und JGB 281 monologisch konstruiert sind, nimmt JGB 280 die Form des Dialogs von JGB 278 wieder auf, verkürzt sie allerdings auf einen einfachen Wortwechsel. Der Verdacht gegen einen Dritten, er sei hinter das von ihm bereits Erreichte zurückgefallen, wird mit einer Redewendung pariert, die N. auch als Notabene seinem ansonsten geschäftlichen Brief an Bernhard und Elisabeth Förster vom 29. 10. 1885 hinzufügte: „Wer einen großen Sprung will thun, der geht zurück. — “ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 639, S. 106, Z. 44) Den Spruch, der in vielen Varianten belegt ist (vgl. Wander 1867–1880, 4, 751; die französische Variante „reculer pour mieux sauter“ in KGB III 7/2, 128), hat N. in Christoph Lehmanns (1568–1638) *Florilegium politicum* gefunden (Lehmann 1662, 71). Nach der Buchhändlerrechnung von Alfred Lorentz vom 27. 10. 1885 (KGB III/7,2 Nachtrag Nr. 305a, S. 9, Z. 11) hat N. am 27. 04. 1885 „Lehmann Blumengarten“ gekauft; nach NPB 346 hat N. die Auswahlausgabe *Blumengarten, frisch ausgejätet, aufgeharkt und umzäunt von einem Liebhaber alter deutscher Sprache und Weisheit* in einer Volksausgabe von 1883 besessen; jedoch hat sich der Band nicht unter N.s Büchern erhalten und ist in deutschen Bibliotheken kaum greifbar. Die Buchhändlerrechnung könnte auch auf die im selben Verlag (Duncker/Heymons) bereits 1879 erschienene Ausgabe der Auswahl verweisen, die wie auch die 1883 erschienene 191 Seiten umfasst, jedoch ein längeres Vorwort von XIV statt VIII Seiten hat. Dort findet sich auch im exakten Wortlaut die fragliche Stelle von N.s Brief vom 29. 10. 1885 (Lehmann 1879, 173). In seinem Brief an Köselitz vom 10. 12. 1885 nahm N. angesichts der anhaltenden Resonanzlosigkeit seiner Schriften die Metapher vom Sprung auf, bog sie aber um zu einem Sprung zurück zu sich selbst, nämlich als Rückzug aus der Öffentlichkeit im Sinne Epikurs (KSB 7/KGB III/3, Nr. 651, S. 122, Z. 18–21). Den Vorwurf, den der erste Redner in JGB 280 erhebt, haben später dann N.s Freunde Rohde und Overbeck gegen das Werk JGB geltend gemacht (vgl. Rohde an Overbeck, 01. 09. 1886, Overbeck/Rohde 1990, 108 f. u. Overbeck an Rohde, 23. 09. 1886, Overbeck/Rohde 1990, 112).

281.

JGB 281 opponiert gegen den spätestens seit Sokrates (vgl. NK KSA 6, 67, 1) virulenten Lehrsatz, wonach Selbsterkenntnis das Kardinalproblem des Menschen und damit auch der Philosophie sei, für das die berühmte Inschrift am

Apollon-Tempel in Delphi steht: „Γνῶθι σεαυτόν“, „Erkenne dich selbst!“ (vgl. NK KSA 6, 293, 29–32). Die faktische Unmöglichkeit von Selbsterkenntnis räumt hingegen auch FW 335, KSA 3, 560, 18–21 ein, und noch die späte Lyrik assoziiert Selbsterkenntnis mit Selbstzerstörung (vgl. NK KSA 6, 390, 31f.). JGB 32 betont, dass Selbsterkenntnis eine Geschichte habe und mit Moral liiert sei, vgl. NK 50, 17–31. Formal besteht die Pointe darin, dass JGB 281 – eingebettet zwischen den beiden Kurzdialogen JGB 280 und JGB 282 – als Monolog eines rasonierenden Ich angelegt ist – überdeutlich markiert durch die den ganzen Abschnitt rahmenden An- und Abführungszeichen – und dass diese Form des rasonierenden Monologs gerade das klassische Medium der Suche nach Selbsterkenntnis darstellt (exemplarisch dafür etwa Augustins *Soliloquia* und Descartes' *Meditationes*). Im Eingangskenntnis dieses Ich, „schlecht“ an und über sich zu denken, mag man eine ironische Verbeugung vor der Selbstvergewisserungsliteratur *par excellence*, nämlich dem (religiös-protestantischen) Tagebuch mit seinem Gestus der Selbstprüfung, der Selbstanklage und der Selbstverachtung erkennen. Die An- und Abführungszeichen verhindern zudem, das sprechende Ich vorschnell mit dem empirischen Autor N. zu identifizieren, der hier jede Aussage über sich verweigert – getreu der aus JGB 281 ableitbaren Devise, (sich) über sich selbst im Unbestimmten zu lassen. Wie und ob N. selbst schlecht über sich gedacht hat, bleibt offen, ebenso, ob er im Gegenteil Ehrfurcht vor sich empfindet, wie es das Ende von JGB 287 der „vornehmen Seele“ zuschreibt (vgl. NK 233, 15f.). Oder kann Ehrfurcht vor sich nur empfinden, wer sich nicht auf den Grund zu gehen wagt?

Zu Beginn von JGB 281 notierte Karl Jaspers an den Rand: „Nicht über sich selber denken“ (Nietzsche 1923, 263). Zur Kritik am philosophischen Gebot der Selbsterkenntnis in JGB 281 vgl. auch Hofmann 1994, 127.

230, 6–10 *Dank einem unbezwinglichen Misstrauen gegen die Möglichkeit der Selbst-Erkenntniss, das mich so weit geführt hat, selbst am Begriff „unmittelbare Erkenntniss“, welchen sich die Theoretiker erlauben, eine contradictio in adjecto zu empfinden* NL 1885, KSA 11, 40[30], 644, 18–20 (KGW IX 4, W I 7, 61, 2–4) problematisiert gegen Teichmüller 1882, 34 f. die Idee unmittelbaren Erkennens, vgl. die Nachweise und den Quellenauszug in NK 29, 18 f. (sowie Loukidelis 2005c). Der eigentliche Bezugspunkt von 230, 6–10 ist aber eine spätere Passage in Teichmüllers Buch, das die Selbsterkenntnis zum Ausgangspunkt aller kritischen Philosophie erklärt: „Wollen wir daher nicht von dem kritischen Standpunkte abfallen und doch auch nicht bloss eine richtige und objective Auffassung des Scheins der Dinge gewinnen, wie die Erfahrungswissenschaften nichts anderes bieten können, so müssen wir einen andern Weg versuchen und uns selbst angehen, weil das Bewusstsein eben unser Bewusstsein ist und wir als reale Wesen eine unmittelbare Erkenntniss von uns

selbst haben.“ (Teichmüller 1882, 320, vgl. NK 30, 2–10.) Zum destruktiven Charakter der Selbsterkenntnis vgl. auch den N. wohl geläufigen Spruch von Christoph Lehmann (vgl. NK 229, 23–25): „Wüßt’ ein Mensch recht, wer er wär’, / Er würde fröhlich nimmermehr“ (Lehmann 1879, 43).

230, 9 f. *contradictio in adjecto*] Lateinisch eigentlich: „Widerspruch in der Beifügung“, logischer Terminus zur Kennzeichnung eines inneren begrifflichen Widerspruchs.

230, 11–13 *Es muss eine Art Widerwillen in mir geben, etwas Bestimmtes über mich zu glauben.*] Dieser Wille zum Unbestimmten gerade dort, wo es ums Eigene geht, scheint freilich der eingangs des Abschnitts behaupteten Tendenz, „schlecht“ über sich zu denken, zu widerstreiten, denn gerade diese Selbstmissachtung verrät ja ein bestimmtes, festes Selbstbild. Der Widerwille gegen ein bestimmtes Selbstbild reproduziert nicht nur auf der individualetischen Ebene des Selbstumgangs die in JGB wiederholt erhobene Forderung, sich auf das Unbestimmte und Ungewisse einzulassen, sondern indiziert, wie sehr sich das in JGB 281 sprechende Ich bereits verwandelt hat: Es zeigt sich selbst als noch nicht festgestelltes Tier, das sich auch nicht feststellen kann und mag.

282.

JGB 282 beginnt mit einem durch Anführungszeichen ausgewiesenen Wortwechsel zweier Sprecher. Der Hauptteil dieses Abschnitts ist jedoch ein Kommentar vermutlich eines Dritten zu diesem Kurzdialog, und zwar zu der Person, die von sich sagt, ihr seien „die Harpyien über den Tisch geflogen“ (230, 19 f.) – einer „hohen wählerischen Seele“ (230, 25 f.), die ihre Fassung angesichts dessen verliert, was ihr in der als laut und plebejisch empfundenen Gegenwart geboten wird, und was ihr unverdaulich vorkommt (mit Metaphern kulinarischen Ekels operierte auch Flaubert, seinen nihilistischen Lebensüberdruß erklärend, vgl. Bourget 1883, 138). Gibt dieser Kommentar der dritten Person nun im Unterschied zur dialogischen Figurenrede N.s Position wieder? Zur dialogischen Perspektivierungstechnik in JGB 282 vgl. Born/Pichler 2013, 34.

230, 19 f. *vielleicht sind mir die Harpyien über den Tisch geflogen*] Die geflügelten, Sturmwinde personifizierenden Harpyien sind schauerliche vogelmenschliche Mischwesen aus der griechischen Mythologie. Das Bild von den über den Tisch fliegenden Harpyien spielt auf die Geschichte des blinden Sehers Phineus an. In der unter N.s Büchern erhaltenen, von Christian Gottlob Moser besorgten Übersetzung von Apollodors *Bibliothek* lautet die fragliche Passage:

„Sie [sc. die Argonauten] fuhren nun weiter und kamen zur Thrazischen Stadt Salmydessus, wo der blinde Seher Phineus sich aufhielt. [...] Die Götter hatten ihm auch die Harpyien über den Hals geschickt, gefiederte Wesen, die, wenn dem Phineus der Tisch gedeckt war, vom Himmel herabflogen, das Meiste weg-raubten, und die wenigen übrigen Brocken mit solchem Gestank /64/ angefüllt zurückließen, daß sie zum Essen durchaus untauglich waren. / Die Argonauten hätten gerne von ihm das Nähere über ihre Fahrt erfahren. Er versprach auch, ihnen die nöthige Belehrung zu geben, wenn sie ihn von den Harpyien befreiten. Jene setzten ihm nun einen mit Speisen besetzten Tisch vor, und sogleich flogen auch die Harpyien mit Geschrei herab und raubten die Speisen. Als das die Söhne des Boreas, Zetes und Calais, sahen, die selbst beflügelt waren, rissen sie ihre Schwerter heraus und verfolgten sie durch die Luft. Nach dem Spruche des Schicksals war den Harpyien bestimmt, durch die Söhne des Boreas umzukommen“ (Apollodoros 1828, 1, 63 f. – Apollodor: *Bibliothek* I 9, 21). Die Apollodor-Passage über die Harpyien – die bei N. ansonsten nur noch in einem titellistenartigen Notat vorkommen (KGW IX 4, W I 6, 78, 2: „Wie man über die Selbst=Zerstörung hinwegkommt. Die Harpyien“) – erhellt also nicht nur, warum dem im Kurzdialog Angesprochenen der Appetit vergangen ist (eben, weil die Harpyien die Speisen entweder geraubt oder verdorben haben), sondern auch, warum er in 230, 21 f. plötzlich zu toben beginnt: Der wütende Ausbruch der Argonauten gegen die Harpyien war durchaus erfolgreich. Demgegenüber droht der Dyspeptiker (vgl. NK 231, 3) aus JGB 282 Hungers zu sterben.

231, 3 *dyspepsia*] Dyspepsie oder Verdauungsstörung ist ein Vorwurf, der bei N. gerne metaphorisch gegen diejenigen erhoben wird, deren Umgang mit der Wirklichkeit gestört ist, gegen *décadents* aller Art (vgl. NK 186, 11 f. u. NK KSA 6, 302, 32). 231, 3 ist einzige Stelle, an der N. statt der Eindeutschung „Dyspepsie“ das griechische Originalwort „dyspepsia“ (δυσπεψία) gebrauchte. So verfuhr auch Emerson in seinen von N. intensiv studierten *Versuchen* an einer Stelle, die nach Vivarelli 1987, 253 f. u. Zavatta 2010, 264 eine Passage in Za III Von alten und neuen Tafeln 16, KSA 4, 258 präludiert. Dort heißt es: „Die feinen jungen Leute verachten das Leben, aber in mir, und in allen denen, die mit mir von Dyspepsia*) frei sind, und denen ein Tag ein gesundes und solides Gut ist, findet sich ein zu großes Übermaß von allgemeiner Höflichkeit, um verächtlich aussehen zu können, und nach Gesellschaft zu schreien. Ich bin durch die Sympathie etwas eifrig und sentimental geworden, aber laßt mich allein, und ich würde jede Stunde und was sie mir brächte, zu geniessen wissen, das Kannenglück des Tages ebenso sehr als das verbrauchteste Gewäch in der Schenkstube.“ (Emerson 1858, 316). Die Anmerkung zu Dyspepsia: „*) δυσπεψία, Unverdaulichkeit“ (ebd.).

283.

In KGW IX 2, N VII 2, 70, 25–38 lautet eine von N. durchgestrichene Vorarbeit zu JGB 283, die unvermittelt abbricht: „Ein artiger 'Anlaß u. Anstoß' ~~Anlaß~~, um mißverstanden zu werden: ich habe mich gewöhnt, nur da zu loben, wo ich nicht übereinstimme. Im anderen Falle nämlich – scheint es mir – hieße es mich selber loben: etwas, das man, wie billig nur unter – – –“.

231, 7–10 *Es ist eine feine und zugleich vornehme Selbstbeherrschung, gesetzt, dass man überhaupt loben will, immer nur da zu loben, wo man nicht übereinstimmt: – im andern Falle würde man ja sich selbst loben, was wider den guten Geschmack geht*] In seiner an den Redner adressierten, unter N.s Büchern erhaltenen Abhandlung *Wie man, ohne anzustoßen, sich selbst loben kann* behandelte Plutarch ausführlich das Problem des Selbstlobes, das unter bestimmten Bedingungen geboten erscheine, obwohl gelte: „erstlich halten wir Leute, die sich selbst loben, für unverschämt, da sie schon dann sich schämen sollten, wenn sie von Andern gelobt werden“ (Plutarch 1838, 1670). Eine wichtige Strategie verdeckten Selbstlobes sei es nun, andere zu loben, die einem ähnlich sind: „Da aber Dem, der sich selbst lobt, die Meisten feind und sehr aufsässig sind, Dem hingegen, der Andere lobt, nicht auf gleiche Weise; indem man sich vielmehr darüber freut und eifrig mit an dem Lobe Theil nimmt, so pflegen Manche Diejenigen, die in Grundsätzen und Handlungen, wie überhaupt im Charakter, ihnen ähnlich sind, zu rechter Zeit zu loben, um dadurch den Zuhörer zu gewinnen und dessen Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen“ (ebd., 1679).

Einer solchen Lob- und Aufmerksamkeitsökonomie verweigert sich in JGB 283 derjenige, der offenbar zu vornehm ist, um selber des Lobes oder der Anerkennung seitens Unberufener zu bedürfen (vgl. Lehmann 1879, 58: „Das Lob ist der Thoren Prob!“). Dass N. selbst undifferenziertes Lob lästig gefallen ist, lässt sich etwa an seiner Reaktion auf Bruno Bauers Charakterisierung, er sei ein „deutsche[r] Montaigne Pascal und Diderot“, ablesen: „Alles auf Ein Mal! Wie wenig *Feinheit* ist in solchem Lobe, also: wie wenig *Lob*!“ (N. an Köse-litz, 20. 03. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 94, S. 73, Z. 35–37, vgl. NK 317, 28–318, 2.) Die Kritik von JGB 283 ist bereits vorgeprägt in MA II WS 260, KSA 2, 665 u. FW 190, KSA 3, 504. Das Problem besteht jeweils darin, dass sich der Lobende den Gelobten gleich macht und so Differenz nivelliert. In Goethes *Sprüchen in Prosa* heißt es: „Wen jemand lobt, dem stellt er sich gleich.“ (Goethe 1853–1858, 3, 220; diese Parallelen weist Politycki 1989, 94, Fn. 156 nach.) Noch deutlicher auf das Goethe-Zitat als JGB 283 bezieht sich FW 190: „Gegen die *Lobenden*. – A.: ‚Man wird nur von Seinesgleichen gelobt!‘ B.: ‚Ja! Und wer dich lobt, sagt zu dir: du bist Meinesgleichen!‘“ (KSA 3, 504, 5–7) Wer sich wie das „Man“ in JGB 283 der landläufigen Logik des Lobens und Gelobtwerdens

entzieht, wird selbst wieder das Opfer von Missverständnissen, weil die andern offensichtlich nicht zu erkennen im Stande sind, dass sich da jemand dieser landläufigen Logik des Lobens und Gelobtwerdens entzogen hat (vgl. 231, 11–20).

284.

In KGW IX 2, N VII 2, 54, 7–14 lautet eine von N. durchgestrichene Vorarbeit zu JGB 284: „Mit einer ungeheuren u stolzen Gelassenheit 'leben': der Affekt willkürlich, zur rechten Stunde, ein nützlicher Vordergrund, eine schwarze Brille, damit man uns nicht in die Augen blicke.“ Eine weitere findet sich in KGW IX 2, N VII 2, 71, 2–12: „Unsere vier Cardinal-Tugenden: Muth, Mitleid, Einsicht u Einsamkeit – sie sind allesammt unerträglich, wenn sie sich nicht 'noch' mit einem spitzbübischen u. heiteren Laster verbrüdern, genannt: Höflichkeit! ~~Bringt es aber ein Mensch – – –~~“ (vgl. ähnlich NL 1885/86, KSA 12, 2[14], 74, 5–8, entspricht KGW IX 5, W I 8, 255, 32–36). Formal weicht JGB 284 deutlich von den Monologen und Dialogen, aber auch den kulturkritischen Reflexionen in der Nachbarschaft des Neunten Hauptstücks ab: Zwar wird hier über „uns“ (231, 28 u. 232, 3) gesprochen – ohne dass dieses Wir einen Namen bekäme –, aber die vermeintliche Beschreibung dieses Wir erfolgt in einer Reihung von Infinitiven. Das verleiht dem ganzen Abschnitt einen appellativen, einen adhortativen, ja einen imperativischen Charakter: Das Wir ist nicht einfach so, sondern soll so sein. Doch wer ist es? Die Philosophen der Zukunft? Die Vornehmen? Beide in Personalunion? Das Wir bleibt namenlos – so namenlos wie die Adressaten des Textes. Zur Interpretation von JGB 284 vgl. z. B. auch Steinmann 2000, 179 f.; Venturelli 2003, 154 u. Zibis 2007, 121.

231, 22 *Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben*] Die Gelassenheit, mit der N.s Spätwerk liebäugelt, soll spielerisch mit den Affekten umgehen anstatt repressiv, wie es die bisherigen Propagandisten der Gelassenheit, beispielsweise Stoiker, Christen oder Aufklärer, noch zu tun gezwungen gewesen waren. Worauf sich Gelassenheit als Habitus allerdings gründet, wenn metaphysische oder religiöse Sicherheiten entfallen, bleibt offen (vgl. Sommer 2014e, 37).

231, 23–25 *Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie setzen, wie auf Pferde, oft wie auf Esel*] Berühmter geworden ist die parallele Formulierung in GM III 12, KSA 5, 364, 31–365, 1 über „das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die

Erkenntniss nutzbar zu machen weiss“. Zugespitzt wird der Gedanke dann in AC 54, KSA 6, 236, wo „Überzeugungen“ nurmehr als Mittel einer experimentellen Skepsis rangieren (vgl. NK 6/2, S. 253–258). Die Freiheit des Zukunftsphilosophen – ist er ein Vornehmer? – besteht in allen drei Fällen darin, dass er sich keiner Meinung und keinem Affekt unterwirft, sondern über sie verfügt. Der Unterschied zur stoischen Forderung, sich der Affekte (und falschen Meinungen) zu entledigen, besteht darin, dass sie bei N. nicht zurückgedrängt, sondern zum Vehikel, zum Reittier gemacht werden sollen. Offensichtlich vertraute er der Herrschaftsmacht des Individuums stärker als die Stoiker es getan hatten. Zu N.s Begriff der Dummheit im Vergleich zu Schopenhauer ausführlich Müller-Lauter 1999b, 393–412.

231, 27 f. *die schwarze Brille*] Die schwarze Brille verdunkelt die Wirklichkeit, schützt aber vor allem die Augen. Als metaphorische Wendung war sie zu N.s Zeit geläufig, vgl. z. B. Carl von Gersdorff an N. am 14. 04. 1874: „ich sehe Dich Dein Gehirn und Dein Herz durch eine schwarze Brille betrachten, wobei natürlich diese beiden Organe Dir in eben so unvortheilhaftem Lichte erscheinen, wie die Welt während der strengen Augencur“ (KGB II/4, Nr. 534, S. 442, Z. 10–13).

231, 29–232, 1 *Und jenes spitzbübische und heitre Laster sich zur Gesellschaft wählen, die Höflichkeit.*] Natürlich konterkariert der Satz ironisch die Erwartung, die Höflichkeit als eine Tugend bestimmt zu sehen. Da sie aber eine Kunst des Verbergens ist, nämlich dessen, was man wirklich über den anderen denkt, könnte sie auch in einer traditionellen, an lauterer Wahrhaftigkeit orientierten Moral als Laster gelten. Vgl. NK 104, 4 f.

232, 1–6 *Und Herr seiner vier Tugenden bleiben, des Muthes, der Einsicht, des Mitgefühls, der Einsamkeit. Denn die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als ein sublimier Hang und Drang der Reinlichkeit, welcher erräth, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch – „in Gesellschaft“ – unvermeidlich-unreinlich zugehn muss.*] Diese vier Tugenden – statt des „Mitgefühls“ stand auch in KGW IX 2, N VII 2, 71, 2–12 u. NL 1885/86, KSA 12, 2[14], 74 (entspricht KGW IX 5, W I 8, 255) noch „Mitleid“, was in JGB mit seiner wiederholten Mitleidskritik dann offenbar nicht mehr opportun erschien – sollten nach KGW IX 2, N VII 2, 71, 14–28 (= NL 1885/86, KSA 12, 1[188], 52, 21–28) als Buchgliederung dienen: „Erstes Hauptstück: / unser Muth / Zweites Hauptstück: unser Mitleid / Drittes Hauptstück: unsere Einsicht / Viertes Hauptstück: unsere Einsamkeit.“ Vier „Cardinal-Tugenden“ (KGW IX 2, N VII 2, 71, 2) anzunehmen, ist in der Philosophie alte Tradition; seit Platon werden aber σωφροσύνη (*temperantia*, Besonnenheit), ἀνδρεία (*fortitudo*, Mut/Tapferkeit), φρόνησις (*sapientia*, Weisheit)

und δικαιοσύνη (*iustitia*, Gerechtigkeit) als Kardinaltugenden genannt (vgl. Platon: *Politeia* 427e; 433b–c; 580d–581a).

Die ἀνδρεία bleibt bei N. in Gestalt des „Muths“ erhalten – eines modifizierten Mutes, sich nämlich von allem Herkömmlichen abzustoßen –; die φρόνησις in Gestalt der „Einsicht“, die freilich eine Einsicht ist, die (alle) bisherige philosophische Einsicht als Trug entlarven will. Die σωφροσύνη weicht hingegen einer sozialen Tugend, dem „Mitleid“ oder „Mitgefühl“, das nicht als Selbstschwächung durch die Aneignung fremden Leidens missverstanden werden werden darf, sondern als großmütig(-herablassend)e Zuwendung zu anderen zu verstehen ist. Einsamkeit schließlich scheint zunächst ja kein Habitus zu sein und damit nicht tugendfähig, sondern bloß ein Zustand. Hier wird hingegen insinuiert, Einsamkeit werde aktiv hergestellt – sie sei ein sich habitualisierendes Willensprodukt, kein kontingentes Widerfahrnis. Dass die Einsamkeit dem Tugendkatalog inkorporiert wird, kann sich durchaus auf prominente philosophische Vorgaben berufen, etwa auf diejenigen Epikurs, auf die JGB 25 unverhohlen anspielt, vgl. NK 42, 26–43, 2. JGB 284 gibt dafür allem hochgestimmten Pathos zum Trotz eine pragmatisch-prosaische Begründung, die zum romantischen Einsamkeitsdünkel Distanz wahrt: Wer nicht einsam lebt, läuft Gefahr, sich durch die Berührung mit den als geistig unreinlich empfundenen Mitmenschen zu beflecken. Nicht anders hätte auch ein christlicher Eremit seine Weltflucht begründen können. Nur hätte er für die Unreinlichkeit das Wort Sünde verwendet. Strukturell ist die Begründung des christlichen Einsiedlers und des auf Zukunft aspirierenden Philosophen für das Einsamkeitsbedürfnis identisch.

232, 3f. *ein sublimen Hang und Drang der Reinlichkeit*] Im Druckmanuskript hieß es zunächst: „eine sublimen Art der Keuschheit“ (KSA 14, 373).

285.

Wie in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Abschnitten wird in JGB 285 offensichtlich die Perspektive des Wissenden eingenommen, der über „Geist und Stern“ (232, 19) umfassend unterrichtet ist und wiederum seine Leser darüber unterrichtet. Wie in JGB 283, KSA 5, 231, 17f. gibt es nur einen einzigen Satz in Anführungszeichen, der aber in JGB 285 nicht die Perspektive eines Unberufenen wiedergibt, sondern durch direkte Rede die Ansprache an den Leser intensiviert und die Hauptfrage stellt: „Wie viel Jahrhunderte braucht ein Geist, um begriffen zu werden?“ (232, 16f.) Die Frage erhob sich für N. angesichts des grandiosen Misserfolgs seiner philosophischen Schriftstellerei und provozierte im Spätwerk die Antwort eines postumen Geboren-

werdens (vgl. NK KSA 6, 167, 5 f.). In der ursprünglichen Notizbuchfassung fehlten auch noch die hervorhebenden Anführungszeichen bei der Frage: „Die größten Ereignisse ‘u. Gedanken’ werden am spätesten begriffen: die Geschlechter, welche mit ihnen gleichzeitig sind, erleben solche Ereignisse nicht. Es geschieht hier etwas, wie im Reiche der Sterne: das Licht der fernsten Sterne kommt am spätesten zu den M. – u bevor es ‘nicht’ angekommen ist, leugnet der Mensch, daß ‘es’ dort Sterne ~~sind~~. giebt. – Wie viel Jahrhunderte braucht ein Geist, um begriffen zu werden? – dies ist auch ein Maaßstab, um eine Rangordnung der Geister u. Sterne zu schaffen – “ (KGW IX 2, N VII 2, 100, 17–36, von N. durchgestrichen).

232, 9 f. *die grössten Gedanken sind die grössten*] Im Druckmanuskript stand ursprünglich nur: „Gedanken sind“ (KSA 14, 373).

232, 13–19 *Es geschieht da Etwas, wie im Reich der Sterne. Das Licht der fernsten Sterne kommt am spätesten zu den Menschen; und bevor es nicht angekommen ist, leugnet der Mensch, dass es dort – Sterne giebt. „Wie viel Jahrhunderte braucht ein Geist, um begriffen zu werden?“ – das ist auch ein Maassstab, damit schafft man auch eine Rangordnung und Etiquette, wie sie noth thut: für Geist und Stern.*] N. benutzte hier astronomische Erkenntnisse, die er aus Angelo Secchis Werk *Die Sterne* gewonnen hatte, um zur Fernwirkung von Gedanken eine möglichst kolossale Analogie zu bilden (vgl. NK 117, 11–15, dort ein Zitat aus Secchi 1878, 150): „Nimmt man also für die Sterne erster Grösse eine Parallaxe von einer Zehntelsekunde an, so braucht das Licht derselben 32 Jahre, um auf die Erde zu kommen. Die Sterne neunter Grösse würden 1024 Jahre und diejenigen sechzehnter Grösse, die kleinsten in Herschel’s Teleskop sichtbaren, 24,192 Jahre brauchen, um ihr Licht zu uns zu senden. / Das Licht sämtlicher Sterne könnte also erlöschen und trotzdem würden noch mehrere Generationen dieselben mit wenigen Ausnahmen erblicken“ (Secchi 1878, 293).

286.

Eine frühere Fassung findet sich in KGW IX 5, W I 8, 151, 10–12: „Hier ist die Aussicht frei, der Blick erhoben.“ – Es giebt eine umgekehrte Art von Menschen, die ‘auch’ auf ihrer Höhe sind, u die Aussicht frei haben, – aber hinabblicken.“ Auch im Druckmanuskript von JGB stand nach KSA 14, 373 in 232, 21 zunächst „Blick“ statt wie im Goethe-Zitat korrekt „Geist“. Durch die Korrektur wird die Parallelität des Blickens – zuerst „erhoben“ und dann „hinab“ –, damit aber auch die wesentliche sprachliche Pointe zerstört.

232, 21–23 *„Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben.“ – Es giebt aber eine umgekehrte Art von Menschen, welche auch auf der Höhe ist und auch die Aus-*

sicht frei hat – aber hinab blickt.] Das Eingangszitat hat sich N. auch in NL 1884, KSA 11, 26[253], 216 notiert; es stammt aus Johann Wolfgang von Goethe: *Faust II*, V. 11189 f. und kehrt wieder in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 46, KSA 6, 148, 16 sowie im Blick auf einen Gott „jenseits“ von „Gut und Böse“ in KGW IX 8, W II 5, 189, 48. Zur Interpretation siehe Pestalozzi 2012, 19.

287.

Dieser Abschnitt setzt mit der Titelfrage des Neunten Hauptstücks ein und präzisiert die Frage im zweiten Satz – „Was bedeutet uns heute noch das Wort ‚vornehm‘?“ (232, 25 f.) – sozusagen sprachkritisch, geht bei der Antwort dann aber nicht in die Breite, sondern macht die Vornehmheit an einer bestimmten inneren Befindlichkeit, einer Überzeugung oder einem „Glaube[n]“ (233, 10) fest. Diese Antwortstrategie überrascht umso mehr, als in N.s Nachlass unter der gleichen Fragestellung und explizit einleitend für eine Neuausgabe von MA II VM („Was ist vornehm? Vorrede zu ‚Vermischte Meinungen und Sprüche‘“ – NL 1885, KSA 11, 35[76], 543, 2 f. = KGW IX 4, W I 3, 64, 2) eine lange Liste von Kriterien entworfen wird, die für Vornehmheit unerlässlich zu sein scheinen (NL 1885, KSA 11, 35[76], 543–545 = KGW IX 4, W I 3, 64 f.). Diese Liste fasste N. in seinem Brief an Köselitz vom 23. 07. 1885 als Arbeitsprodukt des Vortages zusammen und gab autogenealogisch zu bedenken: „In allen meinen Krankheits-Zuständen fühle ich, mit Schrecken, eine Art Herabziehung zu pöbelhaften Schwächen, pöbelhaften Milden, sogar pöbelhaften Tugenden – verstehen Sie das? Oh Sie Gesunder!“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 613, S. 68, Z. 19–22) So breit und ausführlich die Liste ist – der Fluchtpunkt von JGB 287, nämlich die „Ehrfucht vor sich“ (233, 15 f.) ist dort vollständig abwesend. Auch in diversen anderen Nachlassnotaten, die die Frage „Was ist vornehm?“ explizit stellen, kommt Ehrfucht nicht in den Blick (vgl. NL 1884, KSA 11, 26[468], 274; NL 1885, KSA 11, 39[3], 620 = KGW IX 2, N VII 2, 191 f.; NL 1884, KSA 11, 40[47], 652 = KGW IX 4, W I 7, 51; NL 1885/86, KSA 12, 1[154], 45 = KGW IX 2, N VII 2, 99; NL 1885/86, KSA 12, 1[189], 53 = KGW IX 2, N VII 2, 72; NL 1885/86, KSA 12, 2[31], 78 = KGW IX 5, W I 8, 204; NL 1885/86, KSA 12, 2[41], 82 = KGW IX 5, W I 8, 173; NL 1885/86, KSA 12, 2[43] u. 2[44], 83 f. = KGW IX 5, W I 8, 174; NL 1885/86, KSA 12, 2[50] u. 2[51], 86 = KGW IX 5, W I 8, 159; NL 1886/87, KSA 12, 5[50]49, 204 = KGW IX 3, N VII 3, 121). NL 1885/86, KSA 12, 2[16], 74, 18–22 (KGW IX 5, W I 8, 244, 2–10) beantwortet die Frage immerhin mit den Unterpunkten „Glaube an die Rangordnung. / Arbeit (über Künstler, Gelehrte usw.) / Heiterkeit (Symptom des Wohlgerathenseins). / Herren-Moral und Heerden-Moral.“

Während JGB 287 zwar auch den „Glauben“ bemüht, wird dort aber die Werkgerechtigkeit, wonach Vornehmheit durch „Werke“, sprich: durch Arbeit zu erlangen sei, nachdrücklich ausgeschlossen. Das Argument dafür klingt fast kantianisch: „Handlungen sind immer vieldeutig, immer unergründlich“ (233, 2f.). Sie sind es, weil niemand – womöglich auch der Handelnde nicht – weiß, was (welche Maxime, welcher Wille) sie denn eigentlich hervorgebracht hat. Wenn JGB 287 im Folgenden stattdessen auf den „Glauben“ setzt, wird vornehm verschwiegen, dass dort die Unergründlichkeit nicht geringer, sogar eher noch größer ist, weil dieser „Glaube“ oder die „vornehme Seele“ (233, 13 u. 233, 15) schlicht keine phänomenale Seite hat: Weder Glaube noch Seele sind sichtbar; man mag sie mittelbar erschließen, aber sie bleiben gleichermaßen unergründlich. Daher könnte man den Rekurs auf den „Glauben“ hier für eine ironische Ausflucht in die Sphäre intellektueller Unbelangbarkeit halten – zumal die Argumentation ins Zirkuläre entgleitet: Warum sollte aus meinem Glauben an meine Vornehmheit diese Vornehmheit selbst folgen? Müsste man dann nicht beispielsweise auch konzedieren, dass aus meinem Glauben an meine Göttlichkeit ebendiese Göttlichkeit zwangsläufig folge?

Überdies scheint derjenige, der die Frage stellen muss, was vornehm ist, aus dem Modus der „Grundgewissheit“ (233, 13) herausgefallen zu sein, die angeblich die „vornehme Seele“ auszeichnet. Denjenigen „Künstlern und Gelehrten“ (233, 4), die sich nach Vornehmheit verzehren, fehle diese „Grundgewissheit“ – sie sind gerade nicht vornehm, wenn das ein Zustand der Selbstsicherheit ist, die auf alle Suche verzichten kann. Der Fragende, zumal mit dem Akzent darauf, was „uns heute“ „das Wort ‚vornehm‘“ (232, 25f.) bedeute, scheint sich ebensowenig solcher „Grundgewissheit“ zu erfreuen, würde sich ihm die Frage doch sonst nicht stellen. Das unablässige Fragen macht Philosophieren zwar wesentlich aus, scheint aber nach den Maßstäben von JGB 287 eine unvornehme, weil der „Grundgewissheit“ entgegenstehende Haltung zu sein. Gibt es trotz der scheinbar simultanen Bekenntnisse zur Vornehmheit und zu einer fragelustigen Philosophie der Zukunft einen abgründigen Graben zwischen dieser Vornehmheit und der Philosophie? Sind auch die Philosophen der Zukunft wie der paradigmatische Philosoph der Vergangenheit, nämlich Sokrates, prinzipiell unvornehm? Wäre es nicht vornehm, alle Fragen abzublocken oder sie ungehört verhallen zu lassen?

233, 3 *es sind auch die „Werke“ nicht]* Vgl. NK 233, 9–12.

233, 9–12 *Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen]* Die „alte religiöse Formel“ ist die des Protestantismus namentlich lutherischer Prägung im Anschluss an den Römer-

brief des Paulus, wonach Rechtfertigung nicht „durch der Werke Gesetz“, „sondern durch des Glaubens Gesetz“ (Römer 3, 27) erfolge. Während JGB 287 der „alten religiösen Formel“ eine säkulare Wendung geben will, indem der Abschnitt Vornehmheit als einen „Glauben“ identifiziert, aber nicht als Glauben an Gott, sondern an sich selbst, an die eigene Erhabenheit, hat sich M 22 auf Seiten der Produktiven und damit dessen geschlagen, was die kontroverstheologische Tradition Werkgerechtigkeit nannte: „Werke und Glaube. – Immer noch wird durch die protestantischen Lehrer jener Grundirrtum fortgepflanzt: dass es nur auf den Glauben ankomme und dass aus dem Glauben die Werke nothwendig folgen müssen. Diess ist schlechterdings nicht wahr, aber klingt so verführerisch [...]. Vor Allem und zuerst die Werke! Das heisst Übung, Übung, Übung! Der dazu gehörige ‚Glaube‘ wird sich schon einstellen, – dessen seid versichert!“ (KSA 3, 34, 2–16, vgl. zu Luthers Auffassung von *sola fide* namentlich in der Abhandlung *Von der Freiheit eines Christenmenschen* das N. wohlbekannte Resümee bei Schopenhauer 1873–1874, 2, 482f., ausführlich zum Thema NK KSA 3, 34, 2.) Auf solche „Übung“ ist freilich der Vornehme nach Maßgabe von JGB 287 nicht angewiesen; er braucht keine Selbstbestätigung im Tun, in den Werken, sondern kreist in seiner Selbstgewissheit nur um sich selbst, zumal sein „Glaube“ ja im Unterschied zu Paulus und Luther reine Selbstbezüglichkeit bedeutet: den Glauben an sich selbst. In dieser größtmöglichen Autarkie ist der Vornehme gottgleich. Demgegenüber rechtfertigt sich bei N. das sprechende Ich unvornehm unentwegt in seinen Werken. Vgl. auch Jaspers 1981, 196.

233, 15 f. *Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich.*] In KGW IX 2, N VII 2, 100, 38–40 notiert sich N. den Satz in folgender Fassung: „– die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich. –“ Er folgt unmittelbar auf die in NK ÜK JGB 285 zitierte Vorarbeit zu JGB 285 (KGW IX 2, N VII 2, 100, 17–36). In seinen späten Werken kam N. gelegentlich auf „die Ehrfurcht vor sich selbst“ als „oberste Ehrfurcht“ zurück, wie sie die drei Vorsteher der pädagogischen Provinz in Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahren* (2. Buch, 1. Kapitel) charakterisieren (vgl. NK 132, 20 f. u. NK KSA 6, 151, 25 f.), nämlich als eine Synthese aus drei verschiedenen Ehrfurchten und ihnen entsprechenden Religionen (vgl. den ausführlichen Quellenauszug in NK KSA 6, 152, 13, der der hier nachfolgenden Passage vorausgeht): „Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn insbesondere?“ sagte Wilhelm. „Zu allen dreien, erwiederten jene: denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor; aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene /190/ entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, daß er auf dieser Höhe

verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbsttheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden.“ (Goethe 1853–1858, 18, 189 f.; vgl. hierzu Saße 2010, 50–66) Die religiöse Metaphorik, die JGB 287 bestimmt, ist hier vorweggenommen, ebenso der Abscheu vor dem Gemeinen und Gewöhnlichen.

Tongeren 1989, 228–232 identifiziert den Vornehmen mit dem Philosophen und interpretiert die „Ehrfurcht vor sich“ als Ehrfucht vor der irreduziblen Vielfalt im eigenen Innern. Freilich wird der Vornehme in JGB 287 – im Unterschied zum Pöbel und zum Künstler oder Gelehrten, der sich durch Werke rechtfertigen muss – eher präsentiert als innere, stimmige Einheit unter einem uniformierenden Herrschaftswillen, in Anschluss an JGB 260: „Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch Den, welcher Macht über sich selbst hat“ (KSA 5, 210, 2 f.).

Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg wurden Verlautbarungen N.s wie in JGB 287 zum moralischen Wiederaufbau instrumentalisiert, sein Übermensch mit Karl Mays „Edelmensch“ kurzgeschlossen (zu letzterem Sommer 2010c). Ein typisches Beispiel findet sich bei Friedrich Köhler: „Damit ist das Wesen des Herrenmenschen, des Wesens, das sich selbst zu bezwingen versteht und nur kraft dieser moralischen Fähigkeit zu herrschen berufen ist, am klarsten gekennzeichnet. [...] In diesem Sinne richtet Nietzsche im Interesse des Lebens die Rangstufenordnung nach der Gesinnung auf und erteilt den ersten Platz dem willensstarken Edelmenschen zu“ (Köhler 1921, 57).

288.

Die durchgestrichene Vorfassung in KGW IX 5, W I 8, 225, 1–14 lautet: „Es giebt Menschen, welche 'auf eine unvermeidliche Weise' Geist haben, sie mögen sich drehen und wenden 'wie sie wollen' und die Hände vor die 'verräterischen' Augen halten: schließlich kommt es immer heraus, daß sie etwas haben, das sie verbergen, nämlich Geist. Eins der feinsten Mittel, um wenigstens so lange als möglich zu täuschen und sich 'mit Erfolg' dümmer zu stellen als man ist – was im gemeinen Leben oft so wünschenswerth ist wie ein Regenschirm – heißt Begeisterung: hinzugerechnet, was hinzugehört, zum Beispiel Tugend. Denn, wie Galiani sagt, *vertu est enthousiasme*.“

233, 25 f. *was im gemeinen Leben oft so wünschenswerth ist wie ein Regenschirm*] Regenschirme als materialisierte Schutzmächte gegen meteorologische und andere Unbillen kommen bei N. mit Ausnahme dreier Briefe von 1864, 1871 und 1873 nur hier, in NL 1884, KSA 11, 26[306], 232, 10 f. (Eduard von Hartmanns Ringen mit Problemen erheitert noch mehr als „die Laokoon-gruppe, von drei Clown's und ebenso vielen Regenschirmen dargestellt“) sowie in

der dank Jacques Derrida berühmt gewordenen Aufzeichnung NL 1881, KSA 9, 12[62], 587, 11 vor: „ich habe meinen Regenschirm vergessen“. Dieser Satz, den die Anführungszeichen als Zitat ausweisen, lässt freilich nicht alle hermeneutischen Bemühungen scheitern, weil der Kontext unerschließbar wäre (vgl. Derrida 1978, 103, dazu z. B. Schrift 1990, 107–109; Benne 2005, 94, Fn. 147 u. Sanchiño Martínez 2013, 37). Vielmehr ist die tiefsinnige Sentenz sehr wohl als Zitat zu identifizieren, nämlich aus der von Oskar Ludwig Bernhard Wolff besorgten, freihändigen deutschen Übersetzung von Grandvilles *Un autre monde* (1843/44), die deutsch unter dem Titel *Eine Andere Welt von Plinius dem Jüngsten* 1847 erschienen ist. Dort heißt es: „Plötzlich hörte man im Weltraum den Wehruf: ‚Ich habe meinen Regenschirm vergessen! meinen Regenschirm!‘ / Die Echo’s im Unendlichen hallten wieder ‚Regenschirm! Regenschirm!‘ / Wer stieß diesen Weh-Klage-Jammer-Ruf aus? Schwadronarius war es. / Und wahrlich er hatte Recht, der Unglückselige, denn er war bis auf die Haut durchnässt, und seine Haare triefen wie lecke Dachrinnen.“ (Grandville 1847, 129) Der Regenschirm stand N. also als hochstehendes Kulturgut vor Augen (nicht nur, weil Sainte-Beuve sich bekanntlich 1830 geweigert hatte, ohne einen solchen zum Duell gegen Paul-François Dubois anzutreten).

233, 27 f. *Denn, wie Galiani sagt, der es wissen musste —: vertu est enthousiasme.*] Das Zitat stammt aus Galianis Brief an Madame d’Épinay vom 26. 04. 1777 und lautet im Kontext: „La morale s’est conservée parmi les hommes, parce qu’on en avait peu parlé, et jamais didactiquement; toujours éloquemment ou poétiquement. D’abord que les jésuites s’avisèrent de la réduire en système, ils la défigurèrent /276/ horriblement. En effet la vertu est un enthousiasme.“ (Galiani 1882, 2, 275 f. „Die Moral hat sich unter den Menschen erhalten, weil man davon wenig gesprochen hatte, und niemals didaktisch, immer eloquent oder poetisch. Seit die Jesuiten es sich einfallen ließen, sie zum System zu reduzieren, haben sie sie fürchterlich entstellt. Tatsächlich ist die Tugend ein Enthusiasmus.“) Auch bei Schelling kommt der Gedanke vor, dass Tugend Enthusiasmus sei, vgl. Gerhardt 2011, 222.

289.

Während JGB 289 im Modus des „Man“ bleibt und offenlässt, wer derjenige ist, der in seinem Reden mehr verschweigt als sagt und dessen Philosophie mehr verbirgt als erhellt, sind die Vorarbeiten in den Notizbüchern (NK 234, 5–9), aber auch die Variante im Druckmanuskript (NK 234, 24–26) stärker auto(r)fiktional fokussiert, indem entweder ausdrücklich „ich“ gesagt oder die Resonanz der eigenen Schriften thematisiert wird. JGB 289 läuft aus in eine Philosophie

der Nicht-Festlegung, der Festlegungsverweigerung, kommt die Reflexionsbewegung doch nie zum Stehen, so dass hinter keiner Maske das wahre Gesicht zu sehen wäre, sondern hinter jeder Maske stets nur eine neue. Und jedes vom Philosophen geäußerte Wort ist „auch eine Maske“ (234, 28). Dazu passt zunächst die von N. durchgestrichene Notiz in KGW IX 2, N VII 2, 11, 2–10, die ein emphatisches „Wir“ als philosophierende Bücher-Schreiber ins Szene setzt: „Wie kann man nur glauben, daß jemals ein Philosoph seine eigentl. Meinungen in Büchern ausgedrückt hätte? Wir schreiben Bücher, um zu verbergen, das wir bei uns – bergen.“ Während diese Notiz jenen Interpreten als Steilvorlage dienen könnte, die N. eine esoterische, ungeschriebene oder zumindest unpublizierte Lehre unterstellen, fällt beim Vergleich mit JGB 289 auf, dass hier die Vorstellung, dass „ein Philosoph ‚letzte und eigentliche‘ Meinungen überhaupt haben könne“ (234, 17 f., vgl. dazu Dellinger 2012b, 317 f. u. Dellinger 2015, 48 f.), gerade suspendiert wird. Vgl. auch KGW IX 1, N VII 1, 26, 14–38.

233, 30–234, 4 *Man hört den Schriften eines Einsiedlers immer auch Etwas von dem Wiederhall der Oede, Etwas von dem Flüstertone und dem scheuen Umsichblicken der Einsamkeit an; aus seinen stärksten Worten, aus seinem Schrei selbst klingt noch eine neue und gefährlichere Art des Schweigens, Verschweigens heraus.* [KGW IX 4, W I 6, 34, 16–21: „Man hört auch den Schriften eines Einsiedlers etwas von dem Wiederhall ‘der Oede’ u. ‘dem etwas von dem’ Flüstertone ‘u. scheuem Erstaunen Umsichblicken’ der Einsamkeit an: ‘aus’ seine stärksten Worte ‘aus seinem u Schreie selber’ klingt gleichsam noch wie etwas Verschw ‘eine neue u gefährlichere’ Art des Verschweigens ‘Art’ des Schweigens, [Verschweigens] heraus.“ (Geglättet in NL 1885, KSA 11, 37[6], 580).

234, 5–9 *Wer Jahraus, Jahrein und Tags und Nachts allein mit seiner Seele im vertraulichen Zwiste und Zwiegespräche zusammengesessen hat, wer in seiner Höhle – sie kann ein Labyrinth, aber auch ein Goldschacht sein – zum Höhlenbär oder Schatzgräber oder Schatzwächter und Drachen wurde* [Dieselbe Metaphorik benutzte N. in unmittelbarer Nachbarschaft zu der in NK 233, 30–234, 4 mitgeteilten Aufzeichnung in KGW IX 4, W I 6, 35, 28–32 u. 34, 9–14, wo er sich mit seinen eigenen Schriften auseinandersetzte (geglättet in NL 1885, KSA 11, 37[5], 579 f.). Die Selbstbezeichnung als „Höhlenbär“ kam N. seit der Wohngemeinschaft mit Franz Overbeck in der „Baumannshöhle“ am Schützengraben 45 in Basel leicht über die Lippen, so in seinen Briefen an Overbeck vom 30. 07. 1874 (KSB 4/KGB II/3, Nr. 384, S. 253, Z. 69) und vom 06. 09. 1881 (KSB 6/KGB III/1, Nr. 148, S. 128, Z. 7). Die Identität von „Schatzwächter“ und „Drachen“ spielt auf den Riesen Fasolt in Wagners *Der Ring des Nibelungen* an, der, nachdem er seinen Bruder Fasolt erschlagen hat, zum Drachen wird und den Nibelungenschatz bewacht.

234, 22 f. *Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie*] In KGW IX 1, N VII 1, 8, 2–4 (NL 1885, KSA 11, 34[247], 504, 18 f.) erscheint die „mechanistische Denkweise“ als „eine Vordergrunds-Philosophie“ und in KGW IX 4, W I 4, 26, 22 f. (NL 1885, KSA 11, 36[32], 563, 29–564, 1) Leibniz als gefährlicher Deutscher, „der Vordergründe ‘u. Vordergrunds-philosophien’ nöthig hat“. War „Vordergrunds-Philosophie“ in diesem Zusammenhang noch eine Schmähsformel, um missliebige, nicht hinreichend tiefsinnige Philosophien zu diskreditieren, egalisiert JGB 289 *alle* Philosophien zu Vordergrundsphilosophien. Der Vordergründigkeit kann niemand entgehen, der spricht oder schreibt – aber vermutlich auch derjenige nicht, der sich in bedeutsames Schweigen hüllt. Vgl. Andreas-Salomé 1894, 96.

234, 24–26 *er hier stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass er hier nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte*] Ursprünglich stand im Druckmanuskript stattdessen: „ich hier stehen bleibe und mich umsehe, daß ich hier nicht tiefer grabe und den Spaten weglege“ (KSA 14, 374).

290.

234, 30–235, 2 *Jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstanden-werden, als das Missverstanden-werden. Am Letzteren leidet vielleicht seine Eitelkeit; am Ersteren aber sein Herz, sein Mitgefühl, welches immer spricht: „ach, warum wollt ihr es auch so schwer haben, wie ich?“*] Dass das Miss- und Nicht-verstanden-Werden der hermeneutische Normalfall sei, wenn jemand Neues und Ungehörtes zu sagen hat, ist in N.s Spätwerk ein stehender Topos, der nicht zuletzt mit dem geringen Widerhall seiner philosophischen Schriftstellerei, aber auch den mangelnden Verstehensanstrengungen enger Freunde zusammenhängt (vgl. NK KSA 6, 167, 7–9; NK KSA 6, 298, 3–8; NK KSA 6, 371, 15 u. GM III 1, KSA 5, 339, 28–30). Die Pointe von JGB 290 besteht darin, dass sich der „tiefe Denker“ hier als ein Vornehmer stilisiert, dem am Verstanden-Werden eigentlich gar nicht liegt, sondern der aus Güte das Missverstanden-Werden vorzieht, denn die Menschen vermögen das, was er zu sagen hat, eigentlich nicht auszuhalten. Die performative Absicht ist eine entgegengesetzte, nämlich (die Verwegenen) erst recht neugierig auf das Grundstürzend-Unaushaltbare zu machen. Siehe Salis-Marschlins 1897, 22–26; Behler 1975, 20; Kaufmann 1981/82, 129 f.; Sloterdijk 1986, 128 u. Renzi 1997a, 338.

291.

235, 4–11 *Der Mensch, ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, den andern Thieren weniger durch Kraft als durch List und Klugheit*

unheimlich, hat das gute Gewissen erfunden, um seine Seele einmal als einfach zu genießen; und die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung, vermöge deren überhaupt ein Genuss im Anblick der Seele möglich wird. Unter diesem Gesichtspunkte gehört vielleicht viel Mehr in den Begriff „Kunst“ hinein, als man gemeinhin glaubt.] Überlegungen zur anthropologischen Differenz, die den Menschen vor den (anderen) Tieren auszeichnet, sind namentlich in JGB 62 eingegangen; ins thematische Umfeld gehören NL 1884, KSA 11, 25[428], 125 (besprochen in NK 81, 20–23), 25[429], 125 u. 25[459], 135. Eine unmittelbare Vorarbeit zu JGB 291 stellt NL 1884, KSA 11, 26[168], 4–7 dar: „Der Mensch, ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, allen anderen Thieren durch Klugheit und List unheimlich und furchteinflößend – gebärdet sich oberflächlich, sobald er moralisirt.“ Eine in KGW VII 4/2, 155 mitgeteilte „Vorstufe“ erläutert nach der Feststellung, der Mensch sei den anderen Tieren „unheimlich und furchteinflößend“, er habe „die Moral erfunden, um sich den Genuß der Vereinfachung zu schaffen ‘als einfach zu empfinden’ / gebärdet sich oberflächlich, sobald er ‘über sich selber’ moralisirt“. Diese Fassung ist dem späteren Drucktext gedanklich näher, während 26[168] nur behauptet, die Moralisierung sei ein oberflächliches Sich-Gebärden des Menschen. In dieser Aufzeichnung liegt die Betonung auf dem Widerspruch zwischen der Listigkeit und Verlogenheit des Menschen einerseits und seinem Moralisieren andererseits, womit er unter dem Niveau seiner tiefen Listigkeit bleibt.

Die Fassung von KGW VII 4/2, 155 stellt demgegenüber die Erfindung der Moral – die sich *nicht*, wie viele von N.s Zeitgenossen im Banne des Darwinismus behauptet haben, einem natürlichen Bedürfnis, einer natürlichen Entwicklung verdanke, weil sie etwa für das Überleben der Spezies gut wäre – als große „Vereinfachung“ dar, die wiederum Genuss verschafft. JGB 291 gewichtet schließlich um, indem jetzt der positive Effekt der Erfindung von Moral und „gutem Gewissen“ herausgestellt wird, die dem „vielfachen“ Tier namens Mensch eine scheinbare Einfachheit in der Selbstwahrnehmung verschafft und ihm damit über die eigenen Abgründe hinweghilft. Man könnte in JGB 291 auch eine erneute Travestie der evolutionstheoretischen Überzeugung von der Dienlichkeit der Moral im Überlebenskampf der Gattung zu finden geneigt sein: Moral als „Kunst“ der Vereinfachung – als Kunst, sich über sich selbst hinwegzutrusten. Bemerkenswert ist aber, dass JGB 291 im Unterschied zum damaligen naturwissenschaftlichen Mainstream „Moral“ und „gutes Gewissen“ gerade als Spezifika des Tieres namens Mensch reklamiert. Beispielsweise Hellwald 1876–1877a, 1, 42 wollte demgegenüber festgehalten wissen: „Auch das Entstehen des moralischen Gefühls oder des Gewissens lässt sich bis in die Thierwelt verfolgen. Gleich dieser schöpft der Mensch den grössten Theil der Kraft und Energie zu seinen Handlungen aus seinen mächtig entwickelten socialen

Trieben und diese bilden allen Gesetzbüchern und Dogmen zum Trotz für ihn den wahren kategorischen Imperativ.“

Vgl. zu JGB 291 auch Piazzesi 2007, 267 u. Bertino 2011, 217.

292.

235, 13–22 *Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig ausserordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eignen Gedanken wie von Aussen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davon läuft, oft vor sich Furcht hat, – aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder „zu sich zu kommen“.....*] Die Vorarbeit zu JGB 292 gehört zu einer Folge von Überlegungen über den Philosophen in W I 8. Einen Teil davon hat N. in JGB 7 verwertet, vgl. NK 21, 2–12 u. NK 21, 12–17. Diese Überlegungen lauten: „Ein Philosoph: was für eine bescheidene Creatur, wenn er 'wirklich' seinem Namen treubleibt, – der 'der' nicht den ‚Freund der Weisheit‘ bezeichnet – Vergebung einem alten [,]Philologen‘ – sondern nur ‚einen, der weise Männer gerne hat‘! 'Gesetzt also daß es' Philosophen also [geben soll], im griechischen Sinne – nun, heran zuerst mit den ‚weisen Männern‘! – Aber, meine Freunde, es scheint, wir lieben die unweisen Männer mehr? Und vielleicht steckt darin unsere Weisheit? Wie! Sollten die Weisen selbst – keine Philosophen sein? Sondern ‚Philasophen‘? / Wie boshaft Philosophen sein können! Ich kenne nichts Giftigeres als den Scherz, den sich Epicur gegen Plato u. die Platoniker 'erlaubte': er nannte sie Dionysiokolakes. Das bedeutet dem Wortlaute nach 'u. im Vordergrunde:' Schmeichler des Dionysios, also Tyrannen ‚Zubehör‘ u Speichellecker: – zu alledem noch, 'will es aber noch sagen (ein Jeder' für jeden, der weiß daß 'mit welchem Namen' man in Griechenland den Schauspieler beehrte,—: ‚das sind alles Schauspieler, das 'daran' ist nichts Ächtes' (– denn Dionysokolax war eine populäre Bezeichnung des Schauspielers.) Und das Letztere ist eigentlich die Bosheit, welche Epicur abschoß: ihn verdroß die großartige Manier, das Sich-in-Szene-setzen, worauf sich Plato wie seine Schule verstand – ~~und das~~ 'worauf sich' Epicur nicht verstand! dieser 'er, der' alte Schulmeister von Samos, der in seinem Gärtchen versteckt saß u. 300 Bücher schrieb, 'wer weiß? vielleicht' aus Wuth u. Ehrgeiz gegen Plato? – Es brauchte hundert Jahre Zeit, bevor Griechenland dahinter kam, wer dieser Epicur gewesen war. / Ein Philosoph: ein Mensch, der 'zu viele beständig' außerordentl. Dinge 'in-sich' ~~erlebt~~ 'u. sie niederzwingt', hat, – der 'von' neuen 'seinen' Gedanken wie neuen Ereignissen u.

Blitzen getroffen 'u.' 'u.' wird, – der 'selbst' ein Gewitter ist, welches von 'mit' außerordentlichen Blitzen schwanger geht: ein Mensch, um den es 'immer' grollt u brummt u. unheimlich zugeht.“ (KGW IX 5, W I 8, 153, 1–36 u. 154, 1 u. 14. Die ersten beiden Absätze von „Ein Philosoph“ bis „Epicur gewesen war“ quer über die Seite gestrichen). Für JGB hat N. diese dreiteilige Aufzeichnung über den Philosophen filetiert: Der erste begriffsklärende Absatz, der in den Verdacht ausläuft, dass die „Weisen“ keine Philosophen, sondern „Philosophen“ seien, also ‚Liebhaber unweiser Männer‘ (σοφοί mit Alpha privativum), entfällt ersatzlos, obwohl er nicht schlecht zum neuen Leitbild eines (auch mit sich selbst) experimentierenden, allen Sicherheiten abholden Philosophen der Zukunft gepasst hätte. Der zweite Abschnitt wird in JGB 7 verarbeitet, der dritte schließlich in JGB 292.

JGB 292 nähert den Philosophen dem Visionär, dem *vates* an. Nicht kluge und kalte Vernunftschlüsse sollen das sein, was ihn zum Philosophen macht, sondern seine ganz spezifischen Erlebnisse. Gedanken sind ihm Widerfahrnisse „wie von Aussen“ her; er ist ihnen ausgeliefert wie der Prophet seinen Eingebungen. Der Philosoph (der Zukunft?) erscheint damit nicht als Souverän seines Denkens, sondern als passiv Inspirationsbedürftiger, dessen Weltveränderungspotential freilich nicht geringer eingestuft wird als das der Propheten: Er gilt als „verhängnisvoller Mensch“, der seinem Schicksal zu entgehen versucht wie weiland der Prophet Jonas dem göttlichen Auftrag. Dass er mit „Blitzen schwanger geht“ ist nur im Blick auf den Philosophen eine ungewohnte Wendung (vgl. zur Blitz-Metaphorik auch NK KSA 6, 169, 20–23 u. NK KSA 6, 373, 18–21 sowie NWB 1, 398). Blitzschwängere Wolken waren in der Meteorologie der Zeit durchaus keine ungewöhnlichen Erscheinungen; metaphorisch fanden sie auch in die Dichtung Eingang. So heißt es etwa in Wilhelm von Humboldts Sonett *Damokles* angesichts des über dem Tische hängenden Schwertes: „Mir grössre Bangigkeit den Busen enget, / Von der mit Müh' ich kaum mich kann ermannen; / Des Schicksals Mächte Wolke mir ersannen, / Mit Blitzen schwanger, deren Strahl versenget“ (Humboldt 1852, 7, 474). Vgl. zu JGB 292 z. B. Winteler 2010, 481 f. u. Stegmaier 2012, 110 f.

293.

Die erste Hälfte von JGB 293 gründet auf der von N. durchgestrichenen Aufzeichnung KGW IX 2, N VII 2, 125, 6–28 mit roten handschriftlichen Einfügungen: „Egoismus? – Ein Mann, der sagt: ‚das gefällt mir, das nehme ich zu eigen u. will es schützen u. gegen jedermann vertheidigen‘ Ein Mann, der eine Sache führen, 'einem Gedanken Treue halten wahren' einen Entschluß durchführen, ein Weib festhalten, einen Verwegenen strafen kann und niederwerfen kann.“

‘wenn’ Ein solcher Mann, dem die Schwächenden Leidenden Bedrängten ‘aller Art’ gerne zufallen u. ‘u von Natur’ zugehören: – eines solchen Mannes ‘wenn ein solcher Mann Mitleid hat’ ‘nun dies’ Mitleiden hat Werth. Aber was liegt am Mitleiden der, ‘welche leiden! am modernen’ Leidenden!’“

Die Eingangsfrage: „Egoismus?“ entfällt in der Druckfassung vollständig und damit der ursprünglich intendierte Nachweis, dass der scheinbare „Egoismus“ des Willensstarken mit einer spezifischen Form des Mitleidens, nämlich der Hilfsbereitschaft aus Stärke keineswegs unvereinbar sei. Stattdessen kommt in JGB 293 eine zweite Hälfte hinzu, für die sich in N.s Nachlass keine Vorlage finden lässt. Sie bringt das aus der in N.s Texten immer wieder begegnenden Polemik gegen Schopenhauer und die Kultur der *décadence* sattem bekannte Thema der angeblich gegenwartstypischen, krankhaften Überempfindlichkeit, der Mitleidsreligion und der „Unmännlichkeit“ (236, 11) zur Sprache, um dagegen eine „fröhliche Wissenschaft“ (236, 16) als Heilmittel zu empfehlen. Diese zweite Hälfte lebt vom Kontrast zum zupackend-willensfreudigen „Mann“ (235, 24) der ersten Hälfte. Zugleich verlagert sie auch den Akzent vom spezifischen Mitleid dieses Mannes als einem Herrenmitleid, das den, der es hat, nicht in Mitleidenschaft zieht, ihn nicht mit leiden lässt, und zwar hin zur gegenwärtigen Mitleidsreligionsmisere und ihrer Remedur, dem „Amulet ‚gai saber‘“ (236, 15).

236, 5–10 *Es gibt heute fast überall in Europa eine krankhafte Empfindlichkeit und Reizbarkeit für Schmerz, insgleichen eine widrige Unenthaltbarkeit in der Klage, eine Verzärtlichung, welche sich mit Religion und philosophischem Krims-krams zu etwas Höherem aufputzen möchte, – es gibt einen förmlichen Cultus des Leidens.*] Die „religion de la souffrance“ war N. von Paul Bourget her geläufig, vgl. NK 36, 31–34. Natürlich steht Schopenhauers Mitleidsethik (zu dieser Stelle siehe Goedert 1988, 114) im Hintergrund, während N. sich in Guyaus *Esquisse* Stellen markiert hat, die Schmerz- und Gewissensüberempfindlichkeit höher entwickelter Menschen herausstellen (Guyau 1909, 302). Die Wendung „Cultus des Leidens“ gebraucht schon Julian Schmidt in seinem Porträt von Thomas Carlyle: „Das Leben ist unendlich ernst. In allen göttlichen Gestalten liegt etwas von erhabener Traurigkeit; der Sohn des Menschen trägt eine Dornenkrone, die höchste Religion heißt Cultus des Leidens. Wer nach Glück jagt, geht in der [sic] Irre“ (Schmidt 1878, 174).

236, 15 *das gute Amulet „gai saber“*] Vgl. NK 212, 17–23. Ein Amulett ist ein „Schutz- oder Verwahrungsmittel gegen Zauberei, Krankheiten und andre Übel, welches am Hals oder an andern Teilen des Körpers getragen wird“ (Meyer 1885–1892, 1, 517), dient also magischen Zwecken. Eine „fröhliche Wissenschaft“ (236, 16) scheint sich solcher Mittel bedienen zu müssen, wenn sie sich die alteuropäische Leidens- und Mitleidens-*tristesse* vom Hals schaffen will.

294.

Die chaotisch anmutende Seite 273 im Heft W I 8 enthält Ansätze und Ideen, die JGB 294 präludieren. So heißt es da beispielsweise: „Es giebt so viele Arten des Lachens: Dies Alles ist denen 'ins Ohr gesagt' geweiht, welche das goldne Lachen haben.“ (KGW IX 5, W I 8, 273, 14–16) Zu JGB 294 vgl. z. B. Müller-Lauter 1999a, 309–311, Lampert 2001, 286 f. u. Wirth 2004, 148.

236, 19 *Das olympische Laster.*] Zum Olymp vgl. NK 148, 23. Das fragliche Laster ist das Lachen oder Gelächter, das man gemeinhin als „homerisch“ bezeichnet – auch N. tat dies beispielsweise in MA I 16, KSA 2, 38, 3 (von N. selbst zitiert in NL 1885, KSA 11, 40[65], 666, 15 = KGW IX 4, W I 7, 16, 21 f.) –, weil in den Homer zugeschriebenen Werken darüber berichtet wird, dass die Götter in „ἄσβεστος γέλως“, „unauslöschliches Lachen“ ausgebrochen seien, zum einen angesichts des im Netz des betrogenen Ehemanns Hephaistos gefangenen Liebespaares Aphrodite und Ares (*Odyssee* VIII 326, vgl. auch NK 57, 27–29 u. NK 1, 34, 28–35, 1), zum anderen angesichts des durch übermäßige Geschäftigkeit atemlosen Hephaistos (*Ilias* I 599). Das Gelächter der olympischen Götter kehrt in AC 61 wieder, vgl. NK KSA 6, 251, 1–12.

236, 19–26 *Jenem Philosophen zum Trotz, der als ächter Engländer dem Lachen bei allen denkenden Köpfen eine üble Nachrede zu schaffen suchte – „das Lachen ist ein arges Gebreite der menschlichen Natur, welches jeder denkende Kopf zu überwinden bestrebt sein wird“ (Hobbes) –, würde ich mir sogar eine Rangordnung der Philosophen erlauben, je nach dem Range ihres Lachens – bis hinauf zu denen, die des goldnen Gelächters fähig sind.*] In der Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 273, 12–23 heißt es stattdessen: „Jenem Philosophen zum Trotz, der, als ächter Engländer, dem Lachen eine üble Nachrede zu schaffen suchte – ‚das Lachen ist ~~ihm~~ ein Gebreite der menschl. Natur‘, welches jeder M denkende M. zu überwinden bestrebt sein‘ wird (Hobbes) – würde ich eine Rangordnung der Philos. mir erlauben, je nach dem Range ihres Lachens – bis hinauf bis zu denen, die des goldenen Gelächters fähig sind.“ Das Hobbes-Zitat bleibt apokryph, zumal N. es in Vorstufe und Drucktext mehrfach korrigiert und variiert hat, so dass die Vermutung naheliegt, er adaptiere und übersetze (?) aus einer fremdsprachigen, vielleicht französischen Vorlage. Hobbes' oft bemühte Definition versteht das Lachen demgegenüber als „a sudden glory arising from some sudden conception of some eminency in ourselves, by comparison with the infirmity of others, or with our own formerly“ (Hobbes 1839–1845, 4, 46 f., vgl. auch *Leviathan* I 6, 42). Auf diese Definition gehen unter N.s Lektüren – eine direkte Beschäftigung mit Hobbes' Schriften lässt sich nicht nachweisen (vgl. NK 195, 9–13) – etwa Stendhal 1854a, 21 und Dumont 1876, 257 f. ein (vgl. auch Charles Baudelaire's *De l'essence du rire* von 1855).

236, 26–29 *gesetzt, dass auch Götter philosophiren, wozu mich mancher Schluss schon gedrängt hat —, so zweifle ich nicht, dass sie dabei auch auf eine übermenschliche und neue Weise zu lachen wissen*] Gemeint ist wohl besonders der (künstliche) Gott Dionysos, den sich JGB 295 philosophierend und lachend gleichermaßen vorstellt (vgl. z. B. auch NK KSA 6, 123, 30–124, 3 u. NK KSA 6, 152, 1–7). Zur platonischen Kontrastfolie der These von den philosophierenden Göttern vgl. NK 238, 16.

295.

Vielfach modifizierte Vorarbeiten zum Beginn von JGB 295, KSA 5, 237, 2–32 stehen in KGW IX 5, W I 8, 233, 26–43 u. 234, 2–32 und dort unmittelbar nach jenen Aufzeichnungen, die N. dann in JGB 274 verwertet hat. Für 237, 2 bis 239, 17 ist die Vorlage demgegenüber die zunächst chaotische, dann klarer sortierte Folge von Eintragungen in KGW IX 4, W I 5, 13, 1–44 u. 12, 2–48 u. 10, 2–25. Offensichtlich ist JGB 295 also aus zwei ursprünglich voneinander verschiedenen Texten zusammengeschweißt worden, deren Gemeinsamkeit der Bezug zu einer geheimnisvollen Versucherfigur darstellt, während der Beginn von JGB 295 sowie die fraglichen Aufzeichnungen von W I 8 noch ohne die (für den Fortgang von JGB 295 so wichtige) Inanspruchnahme des Gottes als Philosoph auskommen – auch Dionysos ist jeweils noch nicht namentlich genannt. Vgl. auch KGW IX 4, W I 6, 29, 33–45; NL 1885, KSA 11, 34[181], 481, 28–482, 14 (KGW IX 1, N VII 1, 70, 2–38) u. NL 1885, KSA 11,34[232], 498, 15–23 (KGW IX 1, N VII 1, 26, 14–38).

Eine genaue sprachwissenschaftlich-rhetorische Analyse von JGB 295 (freilich ohne Kenntnis von N.s Vorarbeiten), die sowohl die Elaboriertheit des Periodenbaus in antiker Tradition, die Rhythmisierung des Sprachflusses als auch die direkte Ansprache des Lesers herausstellt, bietet Sonderegger 1973. Vgl. auch Venturelli 2003, 154, Fn. 118, der anhand dieses die labyrinthisch-dionysische Seele spiegelnden Abschnitts 295 „die Gleichzeitigkeit des Flüsterns und des Blitzes in Nietzsches Stil und Denkform“ belegen will, sowie zur Interpretation Müller-Lauter 1999a, 261 f. u. 316 f.; Lampert 2001, 287–294; Niemeyer 2004; Wotling 2008, 49 f.; Winteler 2010, 476–478; Poljakova 2013, 475 f. u. Meyer 2015; zum Dionysischen als „physio-ästhetisches Mythopoem“ Pichler 2014b, 306–325 (exemplifiziert an GD).

237, 2–27 *„Das Genie des Herzens, wie es jener grosse Verborgene hat, der Versucher-Gott und geborene Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss, welcher nicht ein Wort sagt, nicht einen Blick blickt, in dem nicht eine Rücksicht und Falte der Lockung läge, zu*

dessen Meisterschaft es gehört, dass er zu scheinen versteht — und nicht Das, was er ist, sondern was Denen, die ihm folgen, ein Zwang mehr ist, um sich immer näher an ihn zu drängen, um ihm immer innerlicher und gründlicher zu folgen: – das Genie des Herzens, das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, — still zu liegen wie ein Spiegel, dass sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele –; das Genie des Herzens, das die tölpische und überrasche Hand zögern und zierlicher greifen lehrt; das den verborgenen und vergessenen Schatz, den Tropfen Güte und süsser Geistigkeit unter trübem dickem Eise erräth und eine Wünschelruthe für jedes Korn Goldes ist, welches lange im Kerker vielen Schlamms und Sandes begraben lag; das Genie des Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt, sondern reicher an sich selber, sich neuer als zuvor, aufgebrochen, von einem Thauwinde angeweht und ausgehorcht, unsicherer vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens“] N. zitierte diesen Passus mit geringfügigen Abweichungen in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 6 als „curioses Stück Psychologie“, vgl. NK KSA 6, 307, 18–308, 12. Die Formel „Genie des Herzens“ ist im späten 18. Jahrhundert nachzuweisen; N. konnte sie etwa bei Schröer 1875, 287 f. finden, vgl. die Belege in NK KSA 6, 307, 18 f.

237, 32 f. *einem Jeden ergeht, der von Kindesbeinen an immer unterwegs und in der Fremde war]* Vgl. die bis in die Wortwahl ähnliche autoreferentielle Bemerkung in N.s Brief an seine Schwester vom 20. 05. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 602, S. 52, Z. 17 f.

238, 3–7 *jener grosse Zweideutige und Versucher Gott, dem ich einstmals, wie ihr wisst, in aller Heimlichkeit und Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe — als der Letzte, wie mir scheint, der ihm ein Opfer dargebracht hat: denn ich fand Keinen, der es verstanden hätte, was ich damals that]* Eine erste, von N. mehrfach korrigierte Fassung lautete ursprünglich: „jener große Zweideutige, u Versucher,-Gott, dem ich einstmals, wie ihr wißt, in aller Thorheit u. Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe: – es ~~war ein~~ 'ein ächtes' rechtes Rauch- u Brandopfer, und noch mehr Rauch als Brand!“ (KGW IX 4, W I 5, 13, 18–24, vgl. KGW IX 4, W I 5, 13, 8–12 mit einer weiteren Version, die JGB 295 schon genauer entspricht). Zu den fraglichen „Erstlingen“ dieser auto(r)fiktionalen Retrospektive zählt insbesondere die *Geburt der Tragödie*. In der ursprünglichen Manuskriptfassung sind die N. seit der Publikation von GT gekommenen (und dann in GT Versuch einer Selbstkritik scharf artikulierten) Vorbehalte gegenüber dieser Schrift mit der ironischen Volte „mehr Rauch als

Brand“ deutlich markiert. Diesen selbstrelativierenden Gestus erlaubte er sich in der Druckfassung von JGB 295 nicht mehr.

238, 7–9 *Inzwischen lernte ich Vieles, Allzuvieles über die Philosophie dieses Gottes hinzu, und, wie gesagt, von Mund zu Mund*] Auf der äußerst schwer entzifferbaren Manuskriptseite KGW IX 4, W I 5, 13 scheint daran anschließend ursprünglich das Folgende gestanden zu haben (so auch KSA 14, 374, allerdings mit Lesefehlern): „– und vielleicht kommt uns noch die Stunde 'ein Tag von so viel Stille u halkyonischem Glück', daß ich [einmal] euch erzählen darf, was ich davon [von alle dem Gehörten überfließen] muß – daß ich Euch 'm. Freunden' die Philos. des D. erzähle“ (KGW IX 4, W I 5, 13, 42–44, vgl. KGW IX 4, W I 5, 15, 12–18).

238, 16 *auch Götter philosophiren*] Die These, wonach (manche) Götter philosophierten, ist die direkte Kontrafaktur einer berühmten Stelle in Platons *Symposion* (203e–204a), die in der von N. benutzten Übersetzung von Franz Susemihl lautet: „Keiner der Götter philosophirt oder begehrt weise zu werden, denn sie sind es bereits, noch auch wenn sonst Jemand weise ist, philosophirt dieser“ (Platon 1855, 347, vgl. auch Strauss 1983, 175). Dionysos ist in N.s Vorstellungswelt also keineswegs ein Gott nach traditionellem metaphysischem Muster, der in Vollkommenheit jede Such- und Strebensbewegung aufgegeben hätte. Vielmehr erscheint er als liebender (vgl. NK 239, 2–6), suchender, (über)menschenartiger Gott, dem selbst die Scham fehlt (vgl. NK 239, 1f.). N. griff die Vorstellung von den philosophierenden Göttern etwa in AC 39 wieder auf, vgl. NK KSA 6, 212, 30f.

239, 1f. *Man erräth: es fehlt dieser Art von Gottheit und Philosophen vielleicht an Scham?*] In KGW IX 4, W I 5, 12, 46 stand noch assertorischer: „Man sieht, es fehlt dieser Art von Gottheit und Philosophen etwas an Scham.“ Über die Scham des christlichen Gottes handelte N. andernorts ausführlich, vgl. NK 57, 27–29.

239, 2–6 *So sagte er einmal: „unter Umständen liebe ich den Menschen – und dabei spielte er auf Ariadne an, die zugegen war –: der Mensch ist mir ein angenehmes tapferes erfinderisches Thier, das auf Erden nicht seines Gleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht.*] In der griechischen Mythologie konnte sich Theseus dank des Fadens, den Ariadne ihm gegeben hatte, im Labyrinth des Minotauros (vgl. NK 48, 1–6) zurecht- und aus ihm herausfinden, was ihn aber nicht daran hinderte, Ariadne auf Naxos zu verlassen. Da sprang Dionysos als neuer Liebhaber ein (vgl. z. B. Ovid: *Metamorphosen* VIII 175–182 u. *Ars amatoria* I 525–562). N. ist von diesem Motiv nachhaltig fasziniert, vgl. ausführlich NK KSA 6, 123, 30–124, 3 u. DD Klage der Ariadne, KSA 6, 398–401.

239, 17 menschlicher ...] In N.s Handexemplar sind die drei Punkte am Ende von JGB 295 eingerahmt und am Rand in vier Punkte (....) korrigiert (Nietzsche 1886, 266). Auf die richtige Punktzahl scheint N. Wert gelegt zu haben. In der Version von KGW IX 4, W I 5, 10, 20–25 folgt nach dem Satz: „Wir 'Menschen' sind – ~~menschlicher~~“ noch ein weiterer Absatz: „Und hiermit sind wir angelangt und am rechten Orte: 'nämlich am Ende.' 'Es ~~handelt sich um ein Buch, das ich damals machte: sein Titel ist:~~' Incipit: ~~„Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.“~~“ Offensichtlich also war der Text, der später JGB 295 werden sollte, auf dieser Bearbeitungsstufe als Vorrede zur Neuauflage von MA gedacht.

296.

Röllin 2013, 58 rekonstruiert die Druckgeschichte von JGB 296 wie folgt: Dieser Abschnitt (vgl. das Faksimile der fraglichen Druckmanuskriptseite in Born/Pichler 2013, 351, Abb. 20) sollte in der ersten rekonstruierbaren Gesamtfassung von JGB das dort „Masken“ genannte Neunte Hauptstück einleiten und die Nummer 259 tragen. Im Fortgang der Arbeit gab N. die Idee eines so betitelten Hauptstückes auf, verteilte dessen Abschnitte auf andere Stellen und setzte dabei den fraglichen Text ans Ende des ganzen Buches und des letzten Hauptstückes „was ist vornehm?“. Dabei blieb es aber nicht, vielmehr setzte N. den Text im nächsten Schritt an den Beginn der „Sprüche und Zwischenspiele“, also des Vierten Hauptstückes, ohne Nummer, sondern zunächst mit dem Titel „Selbstgespräch“, den er wieder strich, um ihn durch drei Sternchen zu ersetzen (zur Funktion dort siehe NK ÜK JGB Viertes Hauptstück). Dies war der Stand, als er Naumann die Druckvorlage von JGB zusandte. Kurz bevor der Drucker das Vierte Hauptstück in Angriff nahm, schrieb N. Naumann am 13. 06. 1886: „Das unnummerierte, mit drei Sternen bezeichnete Stück, welches jetzt den Anfang vom vierten Hauptstück macht (,Ach, was seid ihr doch etc.) soll von dieser Stelle weg und an das Ende des neunten Hauptstückes gerückt werden d. h. an den Schluß des Buches. Dort bekommt es die letzte Nummer und verliert seine Sternchen“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 708, S. 194, Z. 2–7). An dieser Stelle blieb der Text auch im Druck, wobei er durch den von N. später noch nachgeschobenen lyrischen Text „Aus hohen Bergen. Nachgesang“ doch nicht ganz „das Ende“ des Werkes markiert.

Im Notizbuch N VII 2 hat N. Überlegungen notiert, die dann in JGB 296 Eingang fanden: „Sachen, die ich schon etwas zu gut 'u zu lange' kannte, lauter abziehende [u. erschöpfte] Gewitter, welk werdende u verrochene Gefühle: – Gedanken= 'Schmetterlinge-Eidechsen', welche ich feststach, weil ich 'sie selber' sie 'mich' nicht genug mehr stachen 'u plagten', etwas, das 'eben

noch⁷ [etwas eben noch Wunderliches u. Bunt, das 'anfieng' seine Neuheit auszuziehen] zur ‚Wahrheit‘ werden wollte, ich meine unsterblich zugleich u. tödtlich langweilig / Todten=Äcker, wo kleine Kränze 'Steine' u. Hügel, lauter Todtes an das, was einst lebte, erinnern soll“ (KGW IX 2, N VII 2, 58, 1–16). Das Motiv des Apollon Sauroktonos, der die Eidechsen ansticht, sollte N. in EH M 1 zwar aufnehmen, klammerte es aber in JGB 296 aus, vgl. NK KSA 6, 329, 24–330, 3. Eine bereits stärker konkretisierte Vorarbeit zu JGB 296 stellt KGW IX 2, N VII 2, 58, 17–34 u. 57, 24–34 dar. In dieser Fassung fehlen noch die direkten Hinweise auf das Chinesische. Das ändert sich mit der Fassung in KGW IX 5, W I 8, 209, 1–28, die auch explizit „Mandarin-Weisheit“ betitelt ist und den Untertitel trägt: „Eine Handvoll schlimmer Gedanken“. KSA 14, 374 bezieht die Zeile „Vorrede u Selbstgespräch“ (KGW IX 5, W I 8, 210) ebenfalls auf diese Vorarbeit, was allerdings zweifelhaft erscheint.

Der melancholische Ton dieses Schlusstextes von JGB zehrt weniger von einer allgemeinen Sprachkritik, der zufolge das Eigentliche und Individuelle nicht im Verallgemeinerungsmedium Sprache ausgedrückt werden könne, sondern davon, dass die Sprache festschreibt und damit das Gedachte petrifiziert, ihm das Leben raubt. Das wiederum ist die genaue Umkehrung jener Kritik Platons in *Phaidros* 275e, auf die der erste Satz von JGB 296 anzuspieren scheint (vgl. NK 239, 19 f.), wonach nämlich Malerei und Schrift Fiktives ungehörlich ins Leben riefen. Das *décadence*-Bewusstsein, das JGB 296 grundiert, sieht die eben noch jugendfrisch anmutenden Gedanken absterben (während sie doch eigentlich leben sollten) – und zwar unter der Hand des malenden Schreibers absterben, der als solcher nur jene Gedanken zu erhaschen vermag, die ohnehin schon dem Tod geweiht sind. Die formale Pointe von JGB 296 besteht darin, dass es sich dabei um eine direkte Ansprache des Ich an seine Gedanken handelt (vgl. ähnlich FW 383, KSA 3, 637 f.), als ob sie Lebewesen wären, und dieses Ich über ihr rasches Verwelken so trauert wie Eltern um sterbende Kinder trauern. Abgestorbene Gedanken sind es, die die Philosophiegeschichte bevölkern und die man fälschlich für die Philosophie selbst zu halten pflegt. JGB 296 ist eine unmissverständliche Warnung an die Adresse der Leser, die Gedankenflut des Buchs nicht zu stauen, abzutöten und in Lehren festzuschreiben – eine Warnung, die am Ende des Werkes eigentlich prominent und richtig platziert zu sein scheint (anstelle einer drohenden Vorrede als *captatio malevolentiae* wie in AC), um dennoch bei vielen Exegeten N.s auf taube Ohren zu stoßen. JGB 296 ist aber auch eine nachgeschobene *captatio benevolentiae*, bei den Lesern um Verständnis dafür werbend, dass die tatsächlich jugendfrischen Gedanken, das wirklich Lebende im gesamten Werk JGB nicht eingefangen ist, so dass es zwangsläufig „Vorspiel“ bleiben muss.

Genau und ausführlich analysiert JGB 296 Benne 2013 (dazu ergänzend Wollek 2013), zur Interpretation siehe auch Brusotti 1997, 668, Müller-Lauter

1999a, 262 f. u. Winteler 2010, 480 f. Die Zahlenkabbalistik, die Cooper 2008, 213 im Blick auf die Abschnittszählung von JGB entwirft, wonach N. intendiert habe, mit der (wegen der faktischen Nummerierungsfehler falschen) Zahl von 296 Abschnitten die Zahl der Seiten von Platons *Politeia* in der Stephanus-Paginierung, nämlich 295, um eine Stelle zu übertrumpfen, ignoriert, wie sorglos N. mit der Nummerierung umgegangen ist. Die Doppelung von Abschnittnummern z. B. war, wie sein Handexemplar mit den entsprechenden Korrekturen beweist, nicht intendiert.

239, 19 f. *ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken!*] In der Parallelisierung von Schreiben und Malen kann man mit Benne 2013, 307 f. eine Anspielung auf Platons Vergleich von Schrift und Malerei im *Phaidros* (275e) sehen, die beide darin übereinkommen, dass sie das von ihnen Erzeugte als lebendig hinstellten, was dem platonischen Sokrates Anlass zu scharfer Kritik gibt, womit die abendländische Debatte über das Verhältnis von Malerei und Literatur initiiert wird. Dass nach jahrtausendelangen Differenzierungsbemühungen N. auf die alte Gleichsetzung zurückkommt, könnte man als Ausdruck eines ironischen Platonismus lesen. Vgl. auch Strauss 1983, 175, der den Unterschied von gemalten und geschriebenen Gedanken mit Platons Unterscheidung von ausdrückbarem und nicht ausdrückbarem Logos im *Siebten Brief* engführt.

239, 27 *wir Mandarinern mit chinesischem Pinsel*] In KGW IX 5, W I 8, 209, 12 heißt es stattdessen ursprünglich: „wir chinesische Pinsel=Mandarinern“. Das dahinter stehende Wissen über China ist in zeitgenössischen Handbüchern dokumentiert, vgl. z. B. Daniel 1866, 1, 346 f.: „Die [chinesische] Schrift wird nicht geschrieben, sondern mit der berühmten chinesischen Tusche gemalt; man führt nicht die Feder, sondern den Pinsel. Die Literatur ist sehr umfangreich und erstreckt sich über alle Zweige des Wissens [...]. Ueberhaupt steht Bildung und Gelehrsamkeit bei den Chinesen in so hohem Ansehen, daß ohne sie niemand zu öffentlichen Aemtern /347/ gelangen kann.“ Über den Gebrauch der Pinsel in der chinesischen Kunst konnte sich N. schon 1869 bei seiner intensiven Lektüre von Gottfried Sempers *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten* orientieren (vgl. Semper 1860, 1, 120–123; N. entlieh das Werk auch später noch einmal, vgl. Crescenzi 1994, 437). Aus seiner frühen Lektüre von August Wilhelm Ambros' *Geschichte der Musik* (vgl. NK KSA 6, 423, 5–9 u. Crescenzi 1994, 401) war N. vielleicht auch noch erinnerlich, dass die exklusive kaiserlich-chinesische Akademie der Wissenschaften „den ominösen Namen ‚Wald von Pinseln‘ (Han-li) [führt], weil nämlich diese Gelehrten ihre Schriften nach chinesischer Sitte mit dem Pinsel niederschreiben“ (Ambros 1862, 1, 31, Fn. 1, vgl. z. B. Honegger 1886, 2, 95).

Die im Westen gebräuchliche Bezeichnung „Mandarine“ für die gelehrte Elite Chinas benutzte N. erstmals in NL 1884, KSA 11, 26[417], 263, 7 und wand-

te den Ausdruck dort bereits auf europäische Verhältnisse an. Das hatte auch Galiani in seinem Brief an Madame d'Épinay vom 27. 04. 1771 getan: „Heureux alors les robins qui seront nos mandarins! ils seront tout; car les soldats ne seront que pour la parade.“ (Galiani 1882, 1, 236, von N. mit Randstrich markiert. „Glücklich also die Robenträger, die unsere Mandarine sein werden! Sie werden alles sein, denn die Soldaten werden nur für die Parade sein.“ Bei N. geläufigen französischen Autoren war diese Projektion chinesischer Mandarine auf europäische Verhältnisse mit kritischem Unterton überhaupt gängig, so bei Goncourt/Goncourt 1877a, 177 [„mandarins à brandebourgs!“ Randanstreichung N.s. Vgl. NK 199, 33–200, 8]; Flaubert 1884, 118, 129, 139 u. 152; Lemaître 1886a, 245, 317, 334 u. 355; Lemaître 1886b, 114 u. 144; Scherer 1885, 184; vgl. auch das „preussische Mandarinenthum“ bei Bleibtreu 1886a, 73 u. 1886b, 73, zitiert in NK KSA 6, 104, 4–8.) N. pflegte China und die Chinesen mit Vermittelmäßigung, Ruhebedürfnis und Dekadenz, aber auch mit kultureller Überfeinerung zu assoziieren, vgl. z. B. NK 220, 30–221, 6; NK KSA 6, 369, 9 f. u. FW 377 sowie Benne 2002, 233–244 u. Benne 2013, 309 f.

239, 27 f. *wir Verewiger der Dinge*] Die Verewigungsbemühung der Philosophen, die ihre Begriffe auf unbeschränkte Dauer stellen wollen und die Historizität des Denkens sowie des Gedachten leugnen, karikiert GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 1 als Mumifizierungspraxis, vgl. NK KSA 6, 74, 4 f. u. NK KSA 6, 74, 7–9. Verewiger der Dinge ist auch, wer vom Medium der Schrift Gebrauch macht, das flüchtige Eindrücke, Gedanken und gesprochene Worte dauerhaft festhält.

239, 31–240, 1 *Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verfliegen und sich nun mit der Hand haschen lassen, – mit unserer Hand!*] Dieser Bezug lässt sich als Kontrafaktur zur Vorrede von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* verstehen, wo gleichfalls ein Vogel, nämlich die Eule der Minerva in der Dämmerung aufflattert, deren Farbenspiel freilich nur noch Grautöne bereithält: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1986, 7, 28, vgl. zur Interpretation ausführlich Benne 2013, 316–320). N. bemühte „Minerva's Liebling U-hu-hu“ ironisch zurückblickend auf MA auch in FW Vorspiel 53, KSA 3, 365, 9–13.

240, 7 f. *ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit*] Ursprünglich heißt es stattdessen in der Vorarbeit: „als ich euch zum ersten Male erdachte und erlebte, ihr Funken u Blitze des Lebens!“ (KGW IX 5, W I 8, 209, 26–28).

240, 8 f. *ihr meine alten geliebten – – schlimmen Gedanken!*] Ursprünglich hieß es stattdessen in der Vorarbeit: „Ihr meine erfundenen u. erlebten Gedan-

ken!“ (KGW IX 5, W I 8, 209, 28). Zur metrischen Form des Adonäus, in die N. seine letzten Worte kleidet, vgl. Benne 2013, 313 f. sowie kritisch Wollek 2013.

Aus hohen Bergen. Nachgesang.

Unter dem Titel „Einsiedlers Sehnsucht“ hat N. die erste Fassung des in JGB „Aus hohen Bergen“ überschriebenen Gedichts bereits im Herbst 1884 niedergeschrieben und es Ende November 1884 Heinrich von Stein zur Erinnerung an dessen Aufenthalt in Sils-Maria vom 26. bis 28. 08. 1884 geschickt (KSB 6/KGB III/1, Nr. 562, S. 564–567). In dieser Fassung fehlten allerdings noch die letzten beiden Strophen, nach drei Sternchen beginnend mit „Dies Lied ist aus“ (243, 11–20), die N. erst Mitte Juni 1886 in Leipzig abgefasst hat: In KGW IX 5, W I 8, 103–106 finden sich dazu die Vorarbeiten, zwischen denen der Entwurf eines Briefes an Arthur Niekisch von Mitte Juni 1886 eingeschoben ist (KGW IX 5, W I 8, 105, 17–38, vgl. KSB 7/KGB III/3, Nr. 710, S. 195), so dass eine recht genaue Datierung der neuen Gedichtstrophen auf Juni 1886 möglich wird. N. schrieb dann das Gedicht mit dem neuen Ende ins Reine und schickte es, versehen mit der Randbemerkung „NB. folgt auf das neunte Hauptstück und macht den Schluß des Buches!“ (Druckmanuskript, Blatt 105 recto, siehe Röllin 2013, 59), an Naumann, der bereits mit dem Satz von JGB begonnen hatte. Die Verse bildeten damit in der Druckfassung den Schluss des Werkes. Parallel dazu hat N. in die Neuausgabe von MA I das Gedicht „Unter Freunden. Ein Nachspiel“ (KSA 2, 365 f.) eingefügt, das auch typographisch analog zu „Aus hohen Bergen. Nachgesang“ gebaut ist.

In der Erstauflage von JGB steht „Aus hohen Bergen.“ und darunter nach einem Strich in kleinerer Type „Nachgesang.“ auf einem eigenen Zwischentitelblatt (Nietzsche 1886, 267). Darauf folgen eine leere und eine weitere Seite, auf der der Text beginnt, jedoch erst nach neun bogenförmig angeordneten Sternchen in drei Gruppen (Nietzsche 1886, 269, vgl. die Reproduktion bei Zittel 2014, 232). KSA 5, 240 unterschlägt diese drucktechnische Besonderheit aus unerfindlichen Gründen. Zittel 2014, 212–214 weist überdies darauf hin, dass man „Nachgesang“ nicht unbedingt als Untertitel interpretieren muss, sondern ihn auch auf die beiden nachgeschobenen Strophen allein beziehen kann, so dass man es dann tatsächlich mit zwei Gedichten statt nur einem Gedicht zu tun hätte. „Nietzsches *Aus hohen Bergen. Nachgesang* besteht aus 15 fünfzeiligen Strophen mit insgesamt 75 Versen mit alternierenden männlichen und weiblichen Endreimen. Der zweite Vers jeder Strophe ist jeweils auf zwei Hebungen um die Hälfte verkürzt und erhält dafür eine zusätzliche weibliche Kadenz. Die anderen Zeilen bestehen aus einem fünfhebigen Jambus, also einem Vers commun, bei dessen Mittelzäsuren das Gedicht sich jedoch einige Freihei-